# ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

VOLUME 5

# LO STUDIO DELLE
# RELIGIONI
## DISCIPLINE E AUTORI

Marzorati

Jaca Book

Titolo originale
dell'edizione alfabetica americana in sedici volumi
*The Encyclopedia of Religion*



prima edizione italiana
maggio 1995
Editoriale Jaca Book SpA, Milano
Marzorati Editore srl, Settimo Milanese

Le voci di questo volume sono state tradotte da:
Maria Teresa Bianchi, Alessandra Borgia,
Simonetta Focardi, Cristina Tartarelli, Maria Giulia Telaro

copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

in sovracoperta
Quattro vescovi in animata disputa teologica. *Codex Aemilianensis* (f. 69)
conservato all'Escorial; stile mozarabico tardivo; iconografia di probabile origine
visigotica. Da J. Fontaine, *Morarabico. L'arte*, Jaca Book, Milano 1983.

ISBN 88-16-41005-1 (Jaca Book)
ISBN 88-280-0149-1 (Marzorati)

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma ci si può rivolgere a
Editoriale Jaca Book SpA, Servizio lettori, via Gioberti 7, 20123 Milano
Tel. 02/4699044 - Fax 02/48193361

oppure, per la vendita rateale, a
Marzorati Editore srl, via Pordoi 8, 20019 Settimo Milanese
Tel. 02/3287409 - Fax 02/33500046

# CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

William W. Hallo
*Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University*

Stanley Samuel Harakas
*Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross*

Åke Hultkrantz
*Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet*

Stanley Jaki
*Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University*

Adrienne Kaeppler
*Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.*

Pita Kelekna
*Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center*

H.G. Kippenberg
*Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen*

Ruth I. Meserve
*Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University*

John Meyendorff
*Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro*

John Middleton
*Professore di Antropologia, Yale University*

Wendy Doniger O'Flaherty
*Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago*

Richard Schechner
*Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University*

Nathan A. Scott Jr.
*Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia*

Anna-Leena Siikala
*Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto*

Denis Sinor
*Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University*

John E. Smith
*Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University*

Johanna Spector
*Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America*

Stanley J. Tambiah
*Professore di Antropologia, Harvard University*

Edith Turner
*Lecturer di Antropologia, University of Virginia*

Michael L. Walter
*Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University*

## CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
*Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.*

Luigi Saibene
*Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.*

Roberto Scagno
*Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.*

**ANIMISMO.** Il termine *animismo* si riferisce propriamente a una teoria elaborata dallo studioso inglese E.B. Tylor (1832-1917), uno dei fondatori della moderna antropologia, teoria che aveva lo scopo di spiegare l'origine e lo sviluppo della religione. La teoria di Tylor era in perfetta armonia con le idee evoluzionistiche che dominavano alla sua epoca, rappresentate dal naturalista Charles Robert Darwin (1809-1882) e dal filosofo sociale Herbert Spencer (1820-1903). Darwin e Spencer consideravano lo sviluppo sia del mondo della natura che di quello sociale come un movimento che passa dalle forme più basse a quelle più elevate, dal semplice al complesso. [Vedi *EVOLUZIONISMO*].

La particolarità della teoria di Tylor fu il suo assunto che la forma più antica di religione sarebbe stata caratterizzata da una concezione riguardante una pluralità di spiriti e di anime. In questo Tylor differiva da Spencer, che aveva invece posto l'ateismo all'inizio della cultura umana; entrambi, comunque, seguivano il modello comune degli evoluzionisti loro contemporanei, giacché facevano derivare la forma più arcaica di religione dalle riflessioni razionali dell'uomo sul mondo della natura e su se stesso.

Inevitabilmente, le teorie sulla forma più arcaica di religione portano a nuove ipotesi sugli stadi ancora più antichi o su altri ipotetici inizi. Una delle ipotesi maggiormente accettate tra gli studiosi è quella legata al nome di R.R. Marett (1866-1943), più noto per il suo *The Threshold of Religion* (1909). Marett, che propose la sua teoria nel 1900, la considerò uno sviluppo di quella di Tylor e per questo parlò di «preanimismo» o «animatismo». Questa ipotetica fase antichissima e prereligiosa fu nota anche come «dinamismo», un termine introdotto dall'antropologo francese Arnold van Gennep nel suo *Les rites de passage* (1909). Il termine *dinamismo* (dal greco *dynamis*, «potere, energia») indica la presenza di un potere che non è, o non è necessariamente, personalizzato. [Vedi *DINAMISMO*]. Esso è già in qualche modo individualizzato, ma non ancora differenziato come avviene nell'animismo. Lo stesso Marett propose il paragone con l'elettricità. Il suo termine *animatismo*, così come *dinamismo*, indica una realtà, una situazione o uno stato di cose che è vivente o animato, ma che in nessun modo risulta davvero, come invece l'anima, individualizzato.

Nella nostra epoca è ormai difficile prendere sul serio le teorie dell'animismo e dell'animatismo, soprattutto a causa delle sottigliezze psicologiche che si sono imposte nei circoli intellettuali da Freud in poi. La teoria di Tylor delle fasi successive e della produzione, da parte della mente umana, di forme religiose sempre più elevate è certamente troppo macchinosa e ingombrante per spiegare la varietà dei fenomeni offerti dalla storia. Fin dal 1887, del resto, sedici anni dopo che Tylor aveva pubblicato la sua *Primitive Culture*, lo storico delle religioni olandese P.D. Chantepie de la Saussaye espresse le sue riserve nel famoso *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Egli associò Tylor agli altri evoluzionisti che – secondo lui – tentavano di applicare troppo rigidamente una visione meccanica del mondo ai fatti storici, sociali, culturali e religiosi. Chantepie de la Saussaye, comunque, anche se trovò un sostegno alla sua critica in Fr. Max Müller, il famoso indologo e storico delle religioni, e inoltre nella filosofia dei pensatori tedeschi Eduard von Hartmann (1842-1906)

e R.H. Lotze (1817-1881), fu ben lungi dal rifiutare del tutto la teoria dell'animismo. L'influsso di Tylor e degli altri evoluzionisti permeava tutta l'epoca.

Attualmente si sarebbe piuttosto inclini ad accantonare l'animismo e l'animatismo come argomenti irrilevanti per la storia delle idee, se non fosse per tre importanti considerazioni. In primo luogo, la teoria di Tylor per circa settanta o ottanta anni ha avuto una solida presa sul mondo culturale e ancora oggi ricompare talora in alcuni circoli come se fosse autorevole. In secondo luogo, l'animismo può essere utilizzato come un nome moderno attribuito a una teoria che nel passato ha profondamente influenzato la storia dei rapporti intellettuali con la religione. In terzo luogo, infine, l'animismo, insieme ai suoi vari eredi, illustra in modo chiaro l'ossessione del XIX secolo per il problema delle origini: questo argomento ricade a pieno titolo all'interno dell'interesse della storia delle religioni, dal momento che, in ultima analisi, l'ossessione per le origini dell'orientamento supremo degli uomini è essa stessa un fenomeno religioso.

**La teoria, il suo successo, i suoi limiti.** Analizzando il primo dei tre motivi per cui l'animismo è ancora degno della nostra attenzione, dobbiamo osservare più da vicino la teoria sviluppata da Tylor. Tale teoria doveva non poco del suo fascino al superbo stile di scrittura del suo autore. Egli analizzò l'enorme e varia quantità di dati etnologici che arrivava sul suo tavolo e cercò di giustificare tali dati immaginando ciò che poteva essere accaduto nella mente del primo uomo; infine presentò le sue conclusioni con colori particolarmente vivaci, in perfetta sintonia con le idee e i sentimenti prevalenti alla sua epoca.

Il «buon selvaggio», non guastato dall'educazione, era stato già reso popolare da Jean-Jacques Rousseau. Anche l'immagine della crescita del bambino, usata per spiegare lo sviluppo storico, l'«educazione» dell'umanità, era stata già evocata da Lessing nel suo *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780). In *Primitive Culture* (1871), invece, Tylor presenta questa similitudine poetica come un dato scientifico: egli apertamente sosteneva la stretta analogia tra l'uomo primitivo e il bambino, in particolare con la sua mentalità. Questa formulazione di Tylor, accolta come una conclusione indiscutibile, attribuì nuova linfa all'analogia e vari decenni dopo sarebbe stata ripresa ancora dal filosofo francese Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e dal fenomenologo olandese Gerardus van der Leeuw (1890-1959).

L'evoluzionismo di Tylor, comunque, non perse del tutto il contatto con il sentimento religioso in quanto tale. Tylor, infatti, era un quacchero: nello spirito della sua epoca, egli associò l'evoluzione dell'uomo al processo biologico della crescita e, più un generale, collegò lo sviluppo alla comprensione e alla responsabilità umane. L'antropologo inglese E.E. Evans-Pritchard ha ipotizzato che molti degli antropologi che, a partire dalla metà del XIX secolo, hanno formulato una qualunque teoria sulla «religione primitiva» stavano in realtà preparando un'arma per attaccare il Cristianesimo, proprio nel momento in cui disprezzavano le religioni primitive, che studiavano come una montagna di illusioni. Ma questo non è giusto per Tylor. Il suo evoluzionismo, infatti, era di fatto più simile a quello di Nathan Söderblom (1866-1931), l'arcivescovo luterano e storico delle religioni svedese che vide nel Cristianesimo la rappresentazione più perfetta dello scopo verso cui conduce tutta l'evoluzione religiosa. Insieme a questo motivo essenzialmente religioso, apologetico, tuttavia, la visione dei primitivi propria di Tylor aveva qualche cosa in comune con la visione di Rudyard Kipling (1865-1936), il poeta laureato inglese che celebrò la responsabilità dell'Impero britannico di «portare il fardello dell'uomo bianco» e di marciare alla testa dei selvaggi, anche quando questi ultimi non capiscono la nobiltà di quel compito e arrivano fino al punto di ribellarsi contro i loro benefattori. Questo aspetto della teoria evoluzionistica di Tylor la rivela come un prodotto dell'imperialismo e del colonialismo britannico. Nell'opera di Tylor, dunque, si mescolano in realtà entrambi gli elementi, il coinvolgimento religioso e l'impegno nazionalistico.

Tylor propose il termine *animismo* per lo studio della «dottrina situata nel profondo degli esseri spirituali, che incarna la vera essenza della filosofia spiritualistica, contrapposta a quella materialistica». Egli assegnò al concetto il ruolo di una definizione minima di religione. Tylor, per la verità, avrebbe preferito per la sua teoria il termine «spiritualismo», se quel termine non fosse venuto in uso (soprattutto nella sua epoca) per indicare certi gruppi caratterizzati da una concezione estrema dei fenomeni soprannaturali. Bisogna peraltro riconoscere che l'interesse di Tylor per gli «spiriti» e le «anime», nonostante il suo notevole livello di scientificità, appartiene ancora a una delle mode intellettuali della sua epoca, un'epoca nella quale ottenne un successo strepitoso la più famosa storia di spettri di tutta la storia letteraria dell'Occidente, *A Christmas Carol* di Charles Dickens, pubblicata nel 1843.

Tylor era affasciando dalle riflessioni che egli riteneva fossero fondamentali per l'uomo primitivo, rappresentato ai nostri giorni – egli pensava – dai cosiddetti «selvaggi». Queste riflessioni sarebbero state generate dall'esperienza della morte e dai sogni. Che cosa accade quando la vita lascia un corpo? Dove va la vita di una persona, il respiro di un morente? L'uomo primi-

tivo osservò ciò che accadeva, ma rifiutò di accettare la morte come definitiva. Nel sogno, invece, era possibile percepire il defunto come un vivo, capace di muoversi e di parlare. Per l'uomo primitivo, il mondo dei sogni non doveva essere meno reale dello stato di veglia. In riflessioni come queste sugli spiriti dei morti e sulle ombre percepite nei sogni, Tylor vide le prime forme di un atteggiamento religioso. [Vedi *SPIRITI*, vol. 1].

Tylor non concepì affatto il suo lavoro come un lavoro semplicemente speculativo. Al contrario, fece tutto il possibile per risultare del tutto imparziale nei confronti delle sue testimonianze. L'esperienza della morte e i sogni sembravano davvero spiegare la maggior parte delle concezioni dei popoli tribali, ma Tylor riconobbe l'esistenza di numerose altre tradizioni, riguardanti una grande quantità di «spiriti», specialmente spiriti della natura, delle foreste, dei laghi e così via. Gli spiriti dei morti, comunque, rimanevano per Tylor i fenomeni più antichi, che avrebbero spinto il pensiero umano verso la formazione della religione. [Vedi *DEMONI*, vol. 1].

Secondo la teoria di Tylor, ma anche sulla base di moltissime tradizioni provenienti da ogni parte del mondo, gli spiriti potevano davvero condurre una esistenza del tutto indipendente. Nulla sembrava più naturale di un lento sviluppo dal basso verso l'alto, da una pluralità di spiriti a un sistema politeistico, a una gerarchia tra gli spiriti della natura, fino a una qualche forma di monoteismo. Alcuni degli elementi di questo schema di sviluppo avevano avuto i loro predecessori (per esempio nelle idee di David Hume, 1711-1776, sullo sviluppo graduale della religione che passa dal politeismo al monoteismo), ma la grande quantità di documenti ricavati dalla storia o dalle tradizioni tribali contemporanee fornì alla teoria di Tylor la solenne conferma scientifica richiesta da un'epoca così sensibile all'empirismo.

Le stesse motivazioni che avevano innalzato Zeus al vertice degli dei dell'Olimpo e che avevano elevato Brahmā al di sopra dell'immensa schiera dei potenti spiriti indiani della natura sono percepibili – secondo Tylor – anche nella formazione del Grande Spirito degli Indiani dell'America settentrionale e si manifestano negli sviluppi evolutivi di alcune tribù che vivono sull'altopiano del Chota Nagpur, in India, e tra certi popoli dell'Etiopia. In linea generale, gli sviluppi che si sono realizzati al «livello più basso della religione» risultano confermati anche nelle tradizioni più elevate, più intellettualistiche, come quelle della Grecia o della Cina, e infine escono rafforzati dalla diffusione del Cristianesimo. Divenne in questo modo compito della teologia sistematica quello di sviluppare e definire la figura dell'Essere divino supremo, che esso sia chiamato dio del cielo, oppure Sole, oppure Grande Spirito.

Le conclusioni della teoria di Tylor non sono meri ornamenti, ma il tocco finale fornito a un complesso sistema architettonico. Tylor cercò quasi consapevolmente di dare sostanza al tradizionale concetto di religione naturale, concetto proveniente dalla teologia cristiana. Egli definì la sua teoria dell'anima «la parte principale di un sistema di filosofia religiosa che unisce, in una linea ininterrotta di connessione mentale, il selvaggio adoratore di feticci con il cristiano civilizzato».

La completezza della teoria di Tylor va comunque riconosciuta, se non altro per nascondere una certa ambiguità nei dettagli, una ambiguità che rappresenta una caratteristica della cultura del tempo più che una autentica debolezza personale. Sebbene Tylor volesse dimostrare che anche la religione primitiva era perfettamente razionale, dal momento che era sorta da osservazioni concrete, ciononostante egli giudicò tali osservazioni del tutto inadeguate. Sebbene da queste osservazioni fossero state tratte deduzioni logiche, egli ritenne che queste deduzioni fossero sbagliate. E sebbene i «selvaggi» si fossero sforzati di costruire una filosofia naturale, come filosofia essa rimaneva grezza. Tylor perciò mise sì in rilievo l'elemento razionale nella religione primitiva, ma allo stesso tempo si riferì a quella religione come a «un guazzabuglio di assurdità». La classificazione, così necessaria alla scienza, era fondamentale anche per la religione; tuttavia essa divenne erronea non appena il mago dedusse che le cose simili sono collegate tra loro da un legame mistico, scambiando una connessione ideale con una reale, una connessione soggettiva con una oggettiva (Evans-Pritchard).

A partire dalla metà del XIX secolo, la nostra conoscenza della preistoria si è talmente accresciuta da rendere immediatamente evidente una prima obiezione alla teoria di Tylor: la sua teoria dell'«animismo» in quanto forma originaria della religione non ha trovato alcuna conferma storica. In secondo luogo, gli elementi fondamentali della sua teoria si limitano a considerazioni ipotetiche, attribuite alla mente di uomini estremamente lontani, anzi primordiali, e davvero remote sono le possibilità che quegli uomini usassero lo stesso tipo di logica o che vivessero in circostanze tali da richiedere riferimenti positivistici del genere che Tylor diede per scontato. Attualmente gli studiosi della preistoria, gli storici e gli antropologi riconoscerebbero con difficoltà nella teoria di Tylor qualcosa che ha davvero a che fare con i fenomeni religiosi.

Nella storia degli studi, forse le prime obiezioni contro l'animismo di Tylor furono quelle che si richiamavano alla teoria del preanimismo, o dinamismo. Co-

me abbiamo detto, Marett, che fu il primo a parlare di preanimismo (nel 1900), pensò non tanto di rifiutare quanto piuttosto di ampliare il ragionamento di Tylor, e di creare lo spazio per una fase in cui le idee riguardanti una forza vitale non si fossero ancora distinte nella nozione di infiniti spiriti indipendenti. Marett giunse a paragonare questo ipotetico potere impersonale con l'elettricità: si tratta di un paragone che è caratteristico di quei tempi e che ebbe enorme successo quando le grandi città cominciarono a sembrare foreste di pali elettrici. L'idea di una forza misteriosa, viva e tuttavia omogenea, non ancora personalizzata, divenne immediatamente popolare. [Vedi *PREANIMISMO*].

Le medesime obiezioni contrapposte all'animismo possono però essere proposte anche contro il preanimismo. Entrambe le teorie, infatti, attribuiscono all'uomo primitivo un interesse moderno, in qualche modo meccanicistico e positivistico. Né si è scoperta una qualunque testimonianza storica del dinamismo in quanto origine della religione. La teoria di Marett si sosteneva in parte sul lavoro svolto nel Pacifico da R.H. Codrington (*The Melanesians*, 1891). Il concetto chiave era quello di *mana*, una idea melanesiana che – secondo Marett – poteva essere identificata con le concezioni proprie di altri «primitivi» (ad esempio: *wakan* tra i Lakota, *orenda* tra gli Irochesi, *manitou* tra gli Algonchini). Sembrava quasi che *mana* avrebbe potuto essere una adeguata definizione minima di religione, semplicemente nel suo significato di «potere soprannaturale». Altri studiosi svilupparono le considerazioni di Marett e ritrovarono tracce del medesimo concetto nel *brahman* dell'Induismo così come nel *numen* o nell'*imperium* dei Romani. [Vedi *NUMEN*, vol. 1].

Gli antropologi, tuttavia, hanno evidenziato da tempo che anche nelle descrizioni di Codrington *mana* non può essere interpretato esattamente come «potere impersonale». Il termine, infatti, compare in genere in un contesto molto più complesso, come del resto accade anche tra noi per parole come «sacro» o «magico». Oltre a ciò, anche quando il termine *mana* rende esattamente la nozione di «potere», si tratta sempre del potere di uno spirito o comunque di un qualche agente: l'insistenza di Marett sul suo carattere impersonale, dunque, non è per nulla convincente. Infine: è ora noto che la nozione di «potere impersonale» non si incontra affatto tra i popoli culturalmente meno avanzati, quelli che in un processo evolutivo costituirebbero la fase veramente «primitiva». Contrariamente a ciò che richiederebbe la teoria, questa nozione di «potere impersonale» non si trova tra i raccoglitori e cacciatori più arcaici, ma piuttosto in società molto più sviluppate, come quelle culturalmente più avanzate degli allevatori nomadi, caratterizzati da complicati sistemi di parentela patriarcale. [Vedi *MANISMO* e *POTERE*].

L'obiezione fondamentale contro la teoria preanimistica proposta da Marett – come nel caso dell'animismo di Tylor – è ancora una obiezione di natura filosofica. Le teorie dell'animismo e del preanimismo non reggono fondamentalmente perché le ipotesi di lettura dei dati non godono di una sufficiente analisi critica. La formula di Marett di un «potere soprannaturale» come definizione minima della religione è, da questo punto di vista, eloquente. L'aggettivo *soprannaturale*, infatti, che ha dominato il vocabolario antropologico per lungo tempo negli infiniti tentativi di definire la religione, implica un mondo naturale perfettamente noto, al cui vertice si eleva la dimensione dell'ignoto, o piuttosto del non ancora noto, o forse addirittura della completa illusione. La realtà di questa dimensione superiore, ignota o illusoria, sfugge non soltanto alla nostra mente, ma soprattutto a quella dei cosiddetti «primitivi». Quest'ultima produrrebbe per i primitivi stessi una serie di strane concezioni, rimanendo nella singolare («fanciullesca») situazione da cui l'indagatore si proclama libero. [Vedi *SOPRANNATURALE*, vol. 1].

Animismo e preanimismo sono entrambe concezioni per le quali si applica perfettamente la regola formulata dal filosofo Henri Bergson (nel 1903): le concezioni, specialmente se sono semplici, hanno lo svantaggio di essere in realtà simboli dell'oggetto che simboleggiano e di non richiedere alcuno sforzo da parte nostra. Le autentiche concezioni dei «primitivi» sono esse stesse delle astrazioni. Le teorie le trasformano in oggetti e scelgono l'idea degli «spiriti» o quella del «potere» per suggerire una concezione ancora più concisa. In questo processo, l'illusione che il popolo studiato e il moderno indagatore rappresentino due tipi di umanità completamente diversi (una illusione che si cela sempre sullo sfondo degli studi umanistici e sociali) tende a diventare permanente. Una dicotomia di questo genere era considerata pefettamente normale nel periodo del colonialismo in cui si trovarono a operare Tylor e Marett. L'atteggiamento a quel tempo prevalente spiega come mai per molte generazioni, anche nei migliori circoli intellettuali, il termine *animista* diventasse sinonimo di ciò che l'epoca precedente avrebbe chiamato semplicemente «pagano». Il termine godeva di un certo alone scientifico. Per questo motivo, soprattutto, ancora oggi è possibile leggere in certi resoconti missionari che la popolazione birmana, per esempio, è composta da buddhisti, musulmani e animisti. La teoria di Tylor ha avuto tale successo da suggerire addirittura che l'animismo sia una religione, mentre di fatto esso fu soltanto una teoria sulla religione. Non si può, del resto, imputare direttamente a

Tylor questo adattamento popolare delle sue idee, anche se i presupposti filosofici della teoria portano con loro questo potenziale pericolo.

**L'animismo nella storia degli studi.** In quanto teoria sulla religione, l'animismo di Tylor non è del tutto isolato, nonostante il suo splendore, la sua influenza e la sua popolarità. Le idee che attribuiscono all'immaginazione degli uomini la capacità di produrre figure sovrumane, infatti, sono assai antiche. Particolarmente importante, in particolare, è l'idea che il defunto costituisca il nucleo intorno al quale può essere costruito un mondo di esseri spirituali. Il nome del greco Evemero (III secolo a.C.) è inseparabile dalla teoria che porta il suo nome, l'«evemerismo». Secondo questa teoria, gli dei erano in origine semplicemente dei governanti umani, che in seguito furono innalzati alla condizione di divinità dalle generazioni successive, a causa dei benefici che essi avevano concesso al genere umano. La teoria resistette fino al XVIII secolo, anche perché Agostino di Ippona e altri pensatori cristiani, che ben la conobbero nella sua forma classica, le diedero una nuova svolta. Nel pensiero cristiano, infatti, fu operata la distinzione – del tutto sconosciuta alla Grecia classica – tra la vera religione e la falsa religione. Mentre in passato, perciò, gli dei dovevano la loro condizione divina ai benefici concessi agli uomini, ora fu introdotta l'idea che il loro stato sovrumano era al contrario il risultato dei loro vizi e dei loro atti malvagi; non venne sottolineata la loro splendida regalità, ma piuttosto la loro mera umanità; non la venerazione, ma la paura fu la risposta degli uomini adeguata alle loro azioni, non l'adorazione ma la propiziazione. Essi erano demoniaci piuttosto che divini. Questa nuova interpretazione dell'evemerismo si accordava assai bene, del resto, con una antica idea già precristiana, espressa ad esempio dall'autore romano Stazio (circa 40-96 d.C.): *Primus in orbe deos fecit timor* («Il primo motivo per l'esistenza degli dei fu la paura»).

Né nell'antichità né nel Medioevo qualcuno propose una qualche riflessione sulla morte (o su qualunque altra singola idea) intesa come causa della religione. In realtà, il tentativo teorico di individuare un principio unico, capace di spiegare l'origine della religione, si realizzò soltanto verso la fine del XVIII secolo e l'elaborazione completa delle varie teorie riduzionistiche risale soltanto al XIX secolo. In relazione al nostro tema, comunque, emergono due nomi del XVIII secolo. *The Natural History of Religion* (1757) di David Hume può essere considerato un preludio degli schemi evoluzionistici della religione tipici del XIX secolo. Hume pose una pluralità di dei all'inizio della storia religiosa dell'umanità e un sistema monoteistico al suo culmine. L'altro nome è quello del magistrato francese e studioso illuminista Charles de Brosses (1709-1777). De Brosses è importante non soltanto per la sua teoria che contempla l'ipotesi di una religiosità in evoluzione, ma anche per certe sue nozioni che assomigliano all'animismo di Tylor e al preanimismo di Marett. Nel 1757, infatti, de Brosses scrisse un trattato, *Du culte des dieux fétiches*, che segnalava la somiglianza tra la religione dell'antico Egitto e quella dell'Africa subsahariana contemporanea. L'Académie des Inscriptions, cui de Brosses aveva presentato la sua opera, la considerò troppo audace e la pubblicò soltanto anonima nel 1760. In particolare, de Brosses utilizzò il termine *feticismo* in un senso assai ampio, per descrivere la comune forma originaria di ogni religione: in questo si accostava all'animismo di Tylor.

Il feticismo, infatti, nel vocabolario di de Brosses comprendeva sia il culto degli animali e delle piante che quello degli oggetti inanimati. Questa prima rozza forma di religione sarebbe stata perfettamente uniforme nelle forme più antiche dell'esistenza umana, ancora una volta come per l'animismo di Tylor. Evoluzionista *ante litteram*, de Brosses propose l'idea di un successivo sviluppo graduale del pensiero umano, «dal grado più basso fino al più elevato». Diversamente dai suoi colleghi *philosophes*, invece, i quali nel loro zelo tentavano di dimostrare l'esistenza di una religione perfettamente naturale posta all'origine di tutti gli sviluppi successivi, de Brosses mise in evidenza che gli idoli dell'antico Egitto erano parzialmente di forma animale. Precursore, da questo punto di vista, rispetto alla sua epoca, de Brosses si lasciò guidare dall'evidenza empirica ben più dei suoi contemporanei. E tale evidenza mostrava che l'origine della religione andava cercata nelle manifestazioni dei «selvaggi» e che questa origine stava proprio nel suo «feticismo». (La parola *feticcio* deriva da un termine portoghese che vale «amuleto» o «talismano»). [Vedi *FETICCIO*, vol. 1]. Che il clima intellettuale del XIX secolo fosse veramente colpito dall'opera di de Brosses appare chiaro dal fatto che Auguste Comte, il principale filosofo del positivismo, nello sviluppare la sua «legge dei tre stadi» attraverso i quali sarebbe passata l'umanità – quello «teologico», quello «metafisico» e quello «positivo» – gli si accostò per formulate il primo stadio (teologico). Attraverso Comte, perciò, de Brosses divenne una fonte per l'evoluzionismo socio-religioso del secolo di Darwin e di Tylor.

Dopo aver elencato tutte le «influenze» e dopo aver analizzato le idee più antiche riguardanti il culto dei morti, tuttavia, non abbiamo ancora spiegato compiutamente l'origine dei sistemi evoluzionistici del XIX secolo. Questo vale soprattutto in riferimento all'evemerismo, il cui scopo autentico – contrariamente all'opi-

nione più diffusa – prima del XVIII secolo era piuttosto limitato. L'evemerismo antico, infatti, sebbene parlasse degli dei come di esseri originariamente umani, fu in primo luogo un trucco narrativo che permise a gente come Snorri Sturluson (1178-1241) di intrecciare insieme i racconti biblici, la storia omerica su Troia e le tradizioni riguardanti gli dei dell'antico settentrione pagano.

Le teorie di Tylor, invece, come anche quelle di Herbert Spencer, non si limitavano soltanto a combinare, arrangiare o riarrangiare antichi miti, ma proponevano una spiegazione causale per il fenomeno della religione in quanto tale. Le teorie riguardanti i «defunti» intesi come un fattore della formazione della religione, sebbene evidentemente originate dall'evemerismo, possono comunque essere chiaramente suddivise in tre gruppi diversi: 1) un primo gruppo che è rappresentato dallo stesso Evemero, che fu un narratore, un «romanziere» che narrò una storia riguardante la gratitudine del popolo nei confronti dei sovrani benefattori, che finirono per essere adorati e che perciò si elevarono fino a un livello celeste (come Kronos, Urano e Zeus); 2) Agostino e altri antichi teologi cristiani, che non giudicarono inesistenti gli dei pagani, ma che utilizzarono le idee evemeristiche per interpretarli come esseri umani divenuti demoniaci e quindi ricordati e placati a causa dei loro atti malvagi; e infine 3) le teorie di Tylor e di Spencer, che proponevano una causa unitaria per lo sviluppo della religione e che indicavano quella causa nelle prime riflessioni razionali dell'uomo sulle anime dei defunti.

**L'animismo e l'ossessione delle origini.** La distanza che ci separa dalle idee «tipiche» del XIX secolo ci permette ora di cogliere la passione particolare per le origini che allora dominava la cultura, non soltanto nello studio delle forme viventi (nell'opera di Darwin), ma soprattutto negli studi sociali, storici e religiosi. Le teorie sulla forma originaria della religione, infatti, abbondavano. Ateismo e culto degli antenati (Spencer), preanimismo (Marett), totemismo (proposto dal sociologo Émile Durkheim, 1858-1917, dallo studioso del Vecchio Testamento W. Robertson Smith, 1846-1894, e da altri), il parricidio originario (Sigmund Freud, 1856-1939), il monoteismo primordiale (l'etnologo Wilhelm Schmidt, 1868-1954), la magia (il folclorista e classicista inglese James G. Frazer, 1845-1941): più o meno tutto finì per rivaleggiare con l'animismo. Tutto mirò a fornire la spiegazione delle origini della religione.

Naturalmente anche le epoche più recenti hanno aggiunto qualcosa alla lista delle ipotetiche «cause» della religione: particolarmente importante è'stata l'idea che la religione sia derivata dall'uso di sostanze inebrianti, un argomento che si sviluppò sull'onda degli studi medici e farmacologici e in relazione all'incremento dell'uso delle droghe a partire dagli anni '50. Queste ipotesi recenti, comunque, non sono state prese sul serio dagli storici e dagli antropologi. Invece la singolarità delle teorie più antiche risiede appunto nel fatto che esse furono seriamente considerate dagli studiosi più reputati, i quali, almeno nel caso dell'animismo, ad esse pienamente si affidarono.

La visione di fondo generalmente condivisa, che incoraggiò questi sviluppi dell'indagine, richiede una attenzione del tutto particolare. Durante il XIX secolo era comunemente (e del tutto acriticamente) accettato il principio che la conoscenza dell'origine di una realtà sia l'unica conoscenza davvero essenziale per quella realtà. Questa preoccupazione per la conoscenza delle origini può essere spiegata in vari modi; essa, peraltro, ha di fatto avuto diverse motivazioni storiche. La più forte è certamente la tradizione che nella storia della filosofia portò a Hegel e, attraverso lui, alla maggior parte del XIX secolo. Di grande significato fu anche l'ondata del materialismo filosofico, nelle sue varie forme, che può spiegare l'irresistibile interesse per i meccanismi della causalità che agiscono nella biologia, nella società e nella religione. Dal punto di vista dello storico delle religioni, tuttavia, nel fascino che colpì il XIX secolo per le origini è possibile scorgere una struttura specificamente religiosa, una struttura non meno evidente in quegli evoluzionisti che si dichiaravano «areligiosi» o «antireligiosi» che nei seguaci autenticamente religiosi.

Ma le radici più facilmente rintracciabili di questa ossessione del XIX secolo per le origini, considerate come una peculiare struttura religiosa, si possono trovare nel primo periodo della storia moderna, quello che vide gli inizi di tutta la moderna indagine scientifica. I famosi pensatori rinascimentali Marsilio Ficino (1433-1499) e Giordano Bruno (1548-1600) non furono isolati al loro tempo nel considerare gli scritti ermetici, da poco scoperti, quasi come una specie di rivelazione primordiale (Frances A. Yates, Mircea Eliade). L'antico Egitto, cui fu (erroneamente) attribuita la loro origine, venne considerato la culla di tutto ciò che appariva veramente arcaico (una tradizione già attestata nello storico greco Erodoto nel VI secolo a.C.). Gli uomini del Rinascimento, che avevano una preparazione culturale assai diversa, furono immediatamente convinti dello straordinario significato di questi scritti ermetici, ritenuti addirittura premosaici. Questo singolare entusiasmo, che soltanto in parte si può spiegare con l'ignoranza della storia autentica del *Corpus Hermeticum*, deve piuttosto essere inteso come una spinta a rintracciare le vere origini al di là delle varie tradizioni, note ma evidentemente limitate.

La funzione degli scritti ermetici tra gli eruditi del Rinascimento può essere paragonata alla funzione che rivestono i miti cosmogonici in tutte le tradizioni religiose arcaiche (Eliade). [Vedi *COSMOGONIA*, vol. 1]. Tali miti, infatti, forniscono l'occasione di proporre una realtà irrefutabile, incrollabile, una rivelazione primordiale, «prima» nel tempo e nel significato. L'aspetto misterioso del significato degli scritti ermetici non fu affatto uno svantaggio, ma piuttosto contribuì ad accrescerne il fascino. Giordano Bruno era convinto che se fosse riuscito a comprenderne il significato autentico avrebbe potuto comprendere il significato delle scoperte di Copernico meglio di Copernico stesso, perché la rivelazione primordiale contenuta in quei testi, ma oscura ai più, veniva dalla scienza moderna di fatto confermata.

Ma anche i dubbi riguardanti la verità del Cristianesimo, in particolare le sue verità tradizionali, ebbero il loro posto nel clima intellettuale del Rinascimento. E dubbi perfettamente analoghi si ritrovarono anche nel XIX secolo, seppure in Tylor – come si è detto – una motivazione religiosa ebbe la sua parte ben più che nella maggior parte dei suoi colleghi evoluzionisti. In un esame perfettamente sereno delle grandi figure dell'antropologia e della storia delle religioni, un esame che comprenda Tylor, Marett, Lang, Frazer e Robertson Smith, non è difficile individuare un atteggiamento che giunse a vedere la religione come una causa persa (David Bidney). Il clima dell'erudizione'e della scienza che si sviluppò nel XIX secolo, comunque, fornì anche un nuovo significato alla cosiddetta «realtà ultima» e perfino uno schema epistemologico affidabile al cui interno possono essere compresi tutti i fenomeni religiosi, ciascuno con il proprio valore limitato e le proprie limitazioni storiche. Vero è che questa «realtà ultima» finì per essere limitata a sua volta, ma è anche vero che, all'epoca di Tylor, di Marett e di tutti i loro colleghi, l'«interesse» ultimo per le origini e per l'evoluzione richiese una esegesi costante (esattamente come accadde per il *Corpus Hermeticum* nel Rinascimento), il che non determinò il valore del suo oggetto, ma in qualche modo lo confermò.

Il principale problema epistemologico dell'evoluzionismo di Tylor, come anche di altri evoluzionismi culturali e religiosi (come nei circoli della *Religionsgeschichtliche Schule*, concentrati in Germania), non risiede nel fatto che esso non riconobbe la propria struttura religiosa, dato che riconoscimenti di questo genere di regola non avvengono fino alla generazione successiva. Piuttosto, il problema principale fu che l'oggetto di studio, le tradizioni religiose dell'umanità, risultò mutilato dalla sua riduzione a oggetto diposto sopra a un tavolo per dissezione. Conoscere la religione come originariamente «animista» o «preanimista» significa conoscerla come potere, ma questo potere è assolutamente distruttivo. Una tradizione perfettamente compresa si rivela come un movimento attraverso il quale una generazione lascia in eredità alla generazione successiva il suo «potere» sulla vita e il suo orientamento. La debolezza dell'animismo e dei relativi costrutti teorici è la debolezza che si riscontra sempre, è «la perdita di valore insita nell'imparare e nella scienza» (van der Leeuw), che risulta in realtà da una ingiustificata oggettivazione. Tutti gli evoluzionismi, tra i quali quello di Tylor fu il più popolare e importante, alla fine fallirono dal punto di vista epistemologico, così come fallirono dal punto di vista politico tutti gli imperi nei quali essi erano nati e ai quali si riferivano.

## BIBLIOGRAFIA

H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, Paris 1903 (trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Bari 1970; Brescia 1970), dimostra tra l'altro che i concetti hanno un valore limitato, un principio facilmente applicabile anche all'animismo. D. Bidney, *The Concept of Value in Modern Anthropology*, in S. Tax (cur.), *Anthropology Today. Selections*, Chicago 1962, affronta lo stesso argomento da un punto di vista antropologico. Per Evemero e l'evemerismo nella storia culturale dell'Occidente, cfr. il mio *In Defense of Euhemerus*, in J. Puhvel (cur.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley 1970. H. Duméry, *Phenomenology and religion. Structures of the Christian Institution*, Berkeley 1975, contiene una appendice sulla storia della filosofia della religione, che mostra con evidenza il mutamento fondamentale che porta dall'età classica a quella cristiana.

Una ampia analisi dei problemi culturali coinvolti nell'interpretazione delle religioni «primitive» è W. Dupré, *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, The Hague 1975. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963), è importante non soltanto come studio sul totemismo in quanto antico rivale dell'animismo nella ricerca delle origini, ma rimane una delle opere più complete sui problemi teorici riguardanti le origini e le funzioni della religione. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954), fornisce molte informazioni accuratamente documentate sugli spiriti e sulle loro funzioni nelle tradizioni più antiche. Per il fascino delle origini nello studio della religione, cfr. M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969 (trad. it. *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972).

E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971), tratta quasi esclusivamente delle teorie del XIX secolo e della loro immediata eredità. B. Feldman e R.D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Bloomington/Ind. 1972, non comprende Tylor e gli studiosi più recenti, ma rimane una indispensabile trattazione della storia intellettuale che li precede.

Tratta delle teorie sull'origine della religione in modo critico Ad.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Natürvölker. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden 1951. G. van der Leeuw, *Levensvormen*, Amsterdam 1948, parla della «perdita di valore» della scienza e della natura della storia; entrambi gli argomenti sono di immediata rilevanza per una valutazione critica di teorie come l'animismo.

La famosa opera di G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975), parte appunto dalla concezione di E.B. Tylor sul potere. R.R. Marett, *Pre-Animistic Religion*, in «Folklore», 11 (1900), pp. 162-82; e *The Threshold of Religion*, 3ª ed., London 1915, forniscono la formulazione originale del preanimismo. W.E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, 2ª ed. Frankfurt 1968, inserisce la storia dell'antropologia nel più ampio contesto della filosofia e della storia. Una analisi concisa, ma utile, della disciplina viene invece offerta da T.K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, New York 1974. L'opera di E.B. Tylor sull'animismo, *Primitive Culture*, I: *The Origins of Culture*; II: *Religion in Primitive Culture*, London 1871, ha avuto molte ristampe (per es. New York 1970; e una parziale trad. it. del vol. I: *Alle origini della cultura. Lo sviluppo delle credenze e delle superstizioni*, Roma 1985). J. de Vries, *Perspectives in the History of Religions*, Berkeley 1977, contiene importanti valutazioni critiche sulle posizioni degli evoluzionisti nei confronti della religione.

KEES W. BOLLE

**ANTROPOLOGIA E RELIGIONE.** Nella sua classica discussione sull'«anima malata», in *The Varieties of Religious Experience* (1902), William James osservava che «il teismo filosofico ha sempre mostrato la tendenza a divenire panteistico e monoteistico e a considerare il mondo come una entità di fatto indiscussa». Il teismo popolare, o pratico, invece, è «sempre stato più o meno apertamente pluralistico, per non dire politeistico, e si è dimostrato perfettamente soddisfatto di un universo composto da molti principi originali». James, dunque, riteneva in defintiva che il principio divino è supremo e che tutto il resto è ad esso subordinato, anche se le sue simpatie immediate andavano piuttosto a «praticità» meno assolute; egli collocava l'analisi dell'esperienza religiosa all'interno della tensione che si può avvertire tra il monismo teistico e il pluralismo dei tempi moderni. Per molti aspetti lo studio antropologico della religione si è sostenuto e si è sviluppato grazie a queste simpatie.

L'interesse tradizionale dell'antropologia verso le società prive di scrittura ha in linea generale plasmato il suo approccio alle credenze e alle pratiche religiose. Ma la teoria etnologica raramente si è limitata ai cosiddetti popoli primitivi, ai gruppi tribali o anche ai popoli «emarginati» dal sistema religioso dominante. Gli etnografi hanno prestato molta attenzione ai contesti religiosi che si sono sviluppati da quella che Karl Jaspers chiamava «l'epoca assiale», caratterizzata da credenze di rifiuto del mondo e di riferimento, piuttosto, a un regno trascendente o comunque astrattamente negativo e distinto da quello materiale o mondano. Gli antropologi incontrano l'intero panorama dei valori religiosi, sia ideali che pratici, a ogni livello di cultura e in tutti i tipi di società, sette e gruppi. Ancora: quando affrontano i contesti culturali delle religioni dell'umanità, gli antropologi tendono a evidenziare gli interessi ultraterreni più immediati dei praticanti – dal culto degli spiriti a quello degli antenati – la cui persistenza può giungere a comprendere le dottrine trascendenti e i canoni etici (supremi per gli storici delle religioni) professati dai sacerdoti e dai monaci.

**I fondamenti metodologici.** L'antropologia delle religioni contemporanea si appoggia su molte basi: la visione di Émile Durkheim dei «fatti sociali» e religiosi, che accantona le controversie della verità contro l'errore; i tipi ideali di Max Weber applicati ai processi universali impliciti nei vari riformismi religiosi, economici e burocratici; le indagini dei marxisti e dei freudiani sul comportamento ideologico ed espressivo. Molti antropologi utilizzano altri approcci ancora, come l'interpretazione fenomenologica ed ermeneutica della vita religiosa e dei simboli sacri, oppure l'analisi semiotica dei codici di comunicazione. Essi applicano i modelli complessi dell'interazione sociale, del discorso rituale, dell'ordine mitico e della trasgressione, degli archetipi cosmologici e delle realtà storiche del capro espiatorio, del sacrificio, dell'oppressione e della rivoluzione. La religione ha un ruolo assai importante nei meccanismi della socializzazione e nel processo dialettico del cambiamento; i suoi modelli, manifesti o latenti, sottolineano sempre sia il consenso che la trasformazione, sia l'integrazione che il sovvertimento.

Definizioni alternative della religione caratterizzano gli sforzi degli antropologi. Studiosi come Melford E. Spiro conservano la nozione del sovrumano e criticano Durkheim per aver annacquato la religione sostenendo che essa risiede in tutto ciò che viene ritualmente «messo da parte». Altri, come Clifford Geertz, svuotano la religione del suo contenuto sovrumano, soprannaturale o sacro, definendola in generale come una serie di simboli potenti associati alle retoriche della persuasione, simboli che sono realistici soltanto per i seguaci e che si manifestano nei loro stati d'animo, nelle loro motivazioni e nelle loro concezioni. Alcune definizioni «di lavoro» della religione utilizzano la caratteristica concezione di Mircea Eliade di *homo religiosus*; altre propongono la religione come una reazione fondamentalmente compensatoria di fronte alla privazio-

ne, alla sofferenza o alla violenza di questo mondo. Nonostante tutto, comunque, gli antropologi esaminano con cura i valori sacri all'interno dei domini della malattia e della cura, dell'estetica, della legge, della politica, dell'economia, della filosofia, della sessualità, dell'etica, della guerra, del gioco, dello sport e degli infiniti tipi di classificazione e di realizzazione organizzati e prodotti dai sistemi culturali di conoscenza e di azione.

Negli studi antropologici, le discussioni di metodo e quelle relative ai confini e alla natura degli oggetti dell'indagine continuano a moltiplicarsi. Per esempio: il compito della disciplina è esplicativo (e richiede pertanto obiettività), oppure è interpretativo (e dunque ammette molteplici forme di coinvolgimento)? Lo scopo dello studioso è semplicemente quello di raccogliere alla rinfusa i vari usi religiosi catalogandoli tra i sintomi significativi delle pulsioni umane fondamentali, oppure è quello di illuminare e quasi «trasvalorare» tali usi, attraverso accurate letture dei contesti culturali e storici, dell'attività e del linguaggio rituali, dei testi sacerdotali e dei tanti commenti e discussioni prodotti sotto il segno della *religio*? Anche gli studiosi impegnati in approcci non di parte sono evidentemente a disagio di fronte alle affermazioni che i loro sforzi devono essere liberi da giudizi di valore. Ogni approccio alla religione, infatti, necessariamente implica alcuni preconcetti, che si manifestano in definizioni a loro volta religiose. Nella pratica, inoltre, spesso è addirittura proibita la ricerca sulle religioni viventi, o da parte dei loro seguaci oppure dai governi che cercano di controllarle. Per queste e molte altre ragioni, le conclusioni della disciplina, così come la disciplina stessa, sono diventate estremamente controverse. Sia i critici che i seguaci dell'antropologia sono dunque egualmente avvertiti di fronte alla confusione disorientante di ostacoli e di opportunità che circonda gli studi comparati della religione.

Poche tra le opere generali di antropologia sono permeate da una visione coerente della religione; una eccezione è il libro di testo di James L. Peacock e A. Thomas Kirsch (1980), che utilizza lo schema parsoniano di Robert N. Bellah dello sviluppo di ruoli differenziali nelle istituzioni religiose e politiche. Il consenso tra gli studiosi di antropologia delle religioni rimane nel migliore dei casi forzato, una situazione ben descritta dall'apprezzato *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach* (1979) di William A. Lessa e Evon Z. Vogt. Questa raccolta continuamente aggiornata di articoli classici e di avanguardia propone i diversi risultati e le diverse aspirazioni che caratterizzano questo settore davvero proteiforme.

**Le critiche sul metodo.** Man mano che l'antropologia della religione progredisce, essa opportunamente intensifica la propria introspezione. Si possono meglio apprezzare le attuali tendenze se si riconsidera l'emergere di una scienza specialistica delle religioni primitive.

Nella ricerca delle origini della religione, considerata come una categoria autonoma dell'esperienza umana, gli errori sono stati spesso di enorme rilevanza. Il sintetico *Theories of Primitive Religion* (1965, trad. it. 1971) di E.E. Evans-Pritchard, per esempio, elenca le tante teorie del passato sull'origine dell'impulso religioso nell'uomo che sono state proposte, in diverse combinazioni e sequenze, dai successivi studiosi evoluzionisti e che sono al giorno d'oggi del tutto rifiutate. Tra queste, accanto al monoteismo troviamo il feticismo, il manismo, la mitologia della natura, l'animismo, il totemismo, il dinamismo, il magismo, il politeismo e certi stati psicologici. Anche se alcuni di questi complessi sono davvero reali – si pensi in particolare allo sciamanismo – per nessuno di essi è possibile dimostrare in modo sicuro l'esistenza come fase distinta e autonoma all'interno di uno sviluppo progressivo verso la conoscenza religiosa o verso una più «matura» obiettività scientifica. I rapporti, recentemente valorizzati, tra le tipologie religiose e i livelli socio-economici appaiono per certi versi meno monolitici: gli sciamani delle società di cacciatori e di raccoglitori strutturate in modo flessibile, per esempio, in relazione ai sacerdoti e ai profeti delle civiltà stratificate. Ma anche questi schemi finiscono per sottovalutare la ricchezza delle testimonianze di una estrema specializzazione religiosa: dalla divinazione alla profezia, alle cerimonie calendariali e alle infinite mescolanze di magia, stregoneria e taumaturgia.

Nel 1962 Claude Lévi-Strauss pubblicò una sintesi assai critica della storia del concetto astratto di «totemismo»: egli lo definiva assai concretamente mediante una serie di analogie tra le divisioni sociali e le categorie del panorama naturale. Da allora gli antropologi hanno continuato a riesaminare le analisi prodotte nella vana ricerca delle origini. Ancora una volta Evans-Pritchard coglie perfettamente il sapore delle dicotomie prevenute che in genere, anche se non inevitabilmente, gli Europei preferivano: «Noi siamo razionali, mentre i popoli primitivi [sono] prelogici, perché vivono in un mondo di sogni e di finzione, di mistero e di paura; noi siamo capitalisti, mentre essi sono comunisti; noi siamo monogami, essi promiscui; noi siamo monoteisti, essi feticisti, animisti, preanimisti o ciò che volete voi, e così via» (p. 105). Stereotipi di questo genere illustravano, per la verità, anche molte dispute antievoluzionistiche, come *Natural Selection and Tropical Nature* (1890) di A.R. Wallace, in cui le personali simpatie per lo spiritismo spingevano l'autore a esclu-

dere la specie umana dai processi evolutivi: «La selezione naturale potrebbe aver dotato il selvaggio al massimo di un cervello di poco superiore a quello di una scimmia, ma in realtà egli ne possiede uno leggermente inferiore a quello di un filosofo» (p. 202). Riuscendo, con questa maldestra razionalizzazione, a offendere contemporaneamente il «selvaggio», la scimmia, il filosofo e tutti gli evoluzionisti, Wallace illustra perfettamente gli odiosi paragoni tra tipi, specie e ruoli specializzati che caratterizzavano la gran parte degli atteggiamenti del XIX secolo.

Il XX secolo fornì risposte vigorose al darwinismo sociale, ai movimenti eugenetici e a molte altre teorie sulle distinzioni e divisioni tra gli uomini fondate su elementi qualitativi. Franz Boas e i suoi seguaci in America, i durkheimiani in Francia e alcuni diffusionisti e funzionalisti in Gran Bretagna e altrove attaccarono apertamente i falsi schemi evoluzionistici che prevedevano il passaggio dal mito, alla magia e infine alla religione. Ancora oggi gli studiosi continuano a distruggere certe «teorie impressionanti» come quella, ad esempio, proposta nell'articolo di A.H. Keane, *Ethnology*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. V, Edinburgh 1912. Keane riassume le nozioni sulla credenza nelle anime, sul culto della natura, sulla priorità della magia e sulla confusione primitiva tra l'ignoto e il sacro: temi comuni del dibattito vivace che contrappone al suo tempo filologi, mitologi ed etnologi, tra cui Fr. Max Müller, Andrew Lang, W. Robertson Smith, E.B. Tylor e James G. Frazer. Keane ripropone la teoria dell'anima indipendente, secondo la quale l'anima si può estendere dalla «persona» del suo proprietario ai suoi compagni, agli animali, alle piante e infine al mondo, precisando con qualche affanno che: «questi particolari oggetti della realtà, come il furioso torrente, i mari agitati, i picchi innevati, le creste dell'onda minacciosa, le ripide pareti rocciose, i cupi burroni, le foreste oscure, gli alberi, gli spuntoni di roccia, le nubi, le tempeste, il lampo, i tornado, i corpi celesti, fino alla natura tutta intera possono diventare animati e ogni cosa risulta personificata e dotata di un'anima vivente» (p. 526). Le innumerevoli teorie sull'origine della religione e le loro elaborazioni metaforiche rivelano, per lo meno, le classificazioni simboliche che sono implicite nella visione europea della natura e, purtroppo, anche delle culture umane.

**Le rivalutazioni del passato.** Gli antropologi sembrano oggi voler rivalutare, nonostante i loro errori, la ricchezza spesso trascurata di queste opere del passato. Nella storia dell'antropologia della religione, in particolare, si tratta non di revisionismo ma di serie riletture: forse ci stiamo finalmente avvicinando a un atteggiamento più antropologico nei confronti del passato proprio dell'antropologia. I libri dei primi etnologi di professione e dei fondatori dell'indologia, della mitologia comparata e del folclore, fino al 1860 (studiati nell'opera di Feldman e Richardson, 1972), erano costellati di interpretazioni false, ma quasi sempre cercavano di coinvolgere il lettore nell'insolito, nell'inesplicabile, talora addirittura nel proibito. Le strategie narrative e documentarie e i meccanismi retorici e discorsivi della cultura del passato vanno accuratamente esaminati. Anche storici «progressivi» come Evans-Pritchard risolvono il problema semplicemente accantonando gli scritti contorti di R.R. Marett e di E.A. Crawley, oppure le controverse idee di Lucien Lévy-Bruhl sulla mentalità prelogica. Si manifesta una evidente insoddisfazione per una storia della disciplina che a tutti i costi finisca per autolegittimarsi. I vecchi stereotipi del progresso scientifico sono stati scossi, delicatamente o talvolta violentemente. Meno facilmente è stato spezzato l'antico spartiacque che distingueva l'atteggiamento positivistico «prima di Malinowski» o «prima di Boas» da quello successivo. La continua ricerca sul campo e i modelli sistematici della lingua e dell'organizzazione sociale, così come sono stati proposti dai moderni antropologi, rimangono sviluppi definitivi. Ma non è sicuro che i passi avanti concettuali, per quanto importanti, siano sempre perfettamente coordinati con la raccolta dei dati. Un motivo che può spiegare il declino di un «modello di maturazione» della disciplina è questo: gli antropologi della religione – sia quelli «sul campo» che quelli «da tavolino» – non sono mai isolati rispetto alle altre discipline e alle altre esperienze. *The Golden Bough* (1890) di James G. Frazer, per esempio, continuava per certi versi l'opera di Gibbon e di Ruskin, così come quella di Tylor; l'idea del capro espiatorio e quella della continuità dei riti di tipo liturgico riflettevano le prime ricerche di Frazer sul folclore e sulla storia intellettuale e religiosa. Ma anche studiosi di tipo letterario – come il Bronislaw Malinowski di *Magic, Science and Religion, and Other Essays* (1952) e il Robert H. Lowie del troppo frettoloso *Primitive Religion* (1948) – furono influenzati dalle diverse discipline e dai loro diversi stili di scrittura.

Le più diffuse storie dell'antropologia hanno ormai modificato le cronologie dello sviluppo della disciplina: si è scoperto che alcuni temi che suonavano nuovi non erano, in realtà, così nuovi; che gli antichi paradigmi potevano essere accantonati ancor prima di dimostrarsi superati; che certe figure marginali rispetto alle scuole dominanti sono talvolta più apprezzabili di quanto era sembrato a suo tempo. La scuola di Durkheim, per esempio, operò senza scrupoli per escludere gli studiosi meno coinvolti nella loro visione di tipo so-

ciologico. Ma a loro volta i durkheimiani furono accantonati quando la loro ibrida preparazione, che comprendeva competenze etnologiche, sociologiche, storiche e filologiche (soprattutto nel campo del sanscrito), fu superata dalla necessità della ricerca diretta, particolarmente negli Stati Uniti e tra i funzionalisti inglesi. Anche alcuni studiosi inglesi furono per gli stessi motivi «emarginati».

Un caso per molti versi interessante è quello costituito da R.R. Marett. La sua voce non evoluzionistica *Primitive Religion* nel volume 23 dell'*Encyclopaedia Britannica* (1911), è quasi contemporanea alla già citata *Ethnology* di Keane, anche se le storie convenzionali della disciplina lasciano piuttosto intendere che si è avanzati in modo perfettamente omogeneo lungo la linea dell'evoluzionismo. La struttura della *Britannica* effettivamente contrapponeva la *Primitive Religion* (con rimandi interni ad *Animism*, *Fetishism*, *Magic*, *Mythology*, *Prayer*, *Ritual*, *Sacrifice* e *Totemism*) alle cosiddette «religioni superiori». La discussione di Marett, comunque, non tocca le origini; piuttosto essa cataloga le categorie del «sacro», fornendo esempi rappresentativi di ciò che può essere chiamato la sua «attività», la sua «utilizzazione», i suoi «risultati». Marett adotta una convenzione antropologica ben sperimentata (attribuibile forse alla metodica incorporazione, da parte del Cristianesimo latino, di molte pratiche ed espressioni appartenenti ai pagani, con lo scopo di convertirli), consistente nell'allineare le diverse modalità del sacro «di fronte» alle loro controparti esotiche. *Sacro* implica «proibito» (come nel latino *sacer*, da cui deriva; ma anche come nel polinesiano *tabu*), «misterioso» (tra i Sioux: *wakan*), «segreto» (tra gli Aranda: *ciuringa*), «potente» (in Melanesia: *mana*; tra gli Uroni: *orenda*), «animato» (come nell'*animismo* di certi antropologi dell'Ottocento) o «antico» (tra gli Aranda: *alcheringa*, «il Sogno»). Questa costellazione di termini, che provengono dal mondo degli Indiani dell'America settentrionale, dall'Oceania e dagli Aborigeni australiani, indica, per così dire, l'universalità e insieme la variabilità del sacro.

Nelle sue conclusioni, Marett analizza quelle che oggi sarebbero chiamate le funzioni della religione: tra esse l'educazione, il governo, l'approvvigionamento e la conservazione del cibo, il rafforzamento della parentela e dei legami familiari, la sessualità abnorme e le personalità complesse. Trattando del processo rituale e della celebrazione cerimoniale, Marett cita alcuni esempi di acquisizione, di concentrazione, di induzione (tra cui il sacrificio), di rinnovamento, di rinuncia, di isolamento e di «direzione»: si tratta di esempi che suggeriscono un *ethos* o almeno quelle «modalità» che saranno in seguito segnalate da Geertz. Marett apprezza anche le proprietà trasformative della religione, che possono ricondurre il governo secolare e le tradizioni aristocratiche a uno spirito più primitivo e democratico. «Ciascuno», egli osserva, «possiede la sua piccola quantità di *mana* innato» (1911, p. 67). Con l'espressione «abuso del sacro» Marett intende la religione che provoca una resistenza individualizzata. Con il termine «attività», Marett indica le motivazioni generali e i significati fondamentali del sacro: la fecondità, la trasmissibilità (nozione analoga a quella frazeriana di contagio) e infine l'ambiguità e la relatività, entrambe evidentemente di segno positivo.

In questo modo Marett anticipa alcuni recenti approcci, come ad esempio quello di Victor Turner, che amplia la categoria dei «riti di passaggio» di Arnold van Gennep fino a includervi le rappresentazioni rituali che consolidano la struttura attraverso una antistruttura e coordinano i temi della liminalità e del coinvolgimento periodico in uno stadio intermedio ricco di capacità di rigenerazione. Che le posizioni di Marett (di cui abbiamo qui evidenziato i molti difetti) siano in parte compatibili con certe teorie di molto posteriori può apparire a prima vista difficile, a causa del suo vocabolario piuttosto trascurato. Come Arthur M. Hocart, infatti, anch'egli conservò un linguaggio interpretativo che rivelava immediatamente come il suo interesse primario fosse la religiosità europea o, al massimo, indoeuropea. Sebbene i «sacramenti della gente comune» di Marett e i «sacramenti» degli induisti, degli abitanti delle isole Fiji o degli Australiani di Hocart di fatto si avvicinino ai riti liminali nella funzione di celebrare i vari mutamenti di ruolo, politico e sociale, queste categorie del passato vanno in direzione opposta rispetto alla moda attuale, che propone continuamente novità teoriche e di metodo apparentemente più valide.

Molte altre opere e molti altri studiosi potrebbero essere utilizzati per illustrare quello che rimane il punto fondamentale: è necessario rinunciare all'illusione che l'antropologia della religione possa passare – dalle tenebre alla luce – a un futuro non politicizzato. L'interesse per la religione primitiva, infatti, deriva sempre da una certa ideologia dell'esotismo che era implicita nelle concettualizzazioni europee della differenza culturale (e degli sforzi per controllare questa differenza). L'antropologia della religione, anche quando si concentra sui risultati della raccolta diretta dei documenti ed è guidata dalla convinzione che il rituale e la fede hanno dirette conseguenze sociali, non è mai proceduta lungo una semplice linea evolutiva, separata dalla più generale storia dell'idea di diversità, una idea che è impregnata di implicazioni filosofiche e politiche. I pregiudizi e gli errori dell'erudizione del passato van-

no evidentemente corretti; ma i valori culturali e storici che sostenevano quella erudizione vanno anche interpretati in modo antropologico. Uno studioso pronto a condannare le condanne scagliate dai suoi predecessori contro la superstizione dei primitivi finirebbe per commettere il medesimo peccato che egli stesso deplora: finirebbe per rifiutare l'antropologia del passato perché troppo «primitiva».

In generale, l'antropologia della religione è ormai particolarmente attenta a non farsi in alcun modo coinvolgere nei paradossi che essa esamina. Si consideri, per esempio, questa annotazione apposta da Ludwig Wittgenstein (1979) sulla sua copia del *Ramo d'oro* di Frazer: «Qui il rifiuto della magia ha esso stesso il carattere della magia» («Das Ausschalten der Magie hat hier den Charakter der Magie selbst»). Non si dimentichi che le ambigue formulazioni dello stesso Frazer sulle superstizioni primitive, che sarebbero il fondamento della civiltà, dell'autorità politica, della proprietà privata e della verità, furono espresse nella forma di letture notturne, costruite sui singolari riti che esse stesse cercavano di rivelare. Frazer, non privo di ironia romantica (particolarmente in *Psyche's Task*), fu forse sensibile a paradossi del tipo di quello segnalato da Wittgenstein, con un certo superiore distacco, nei margini del libro. Dopotutto, come direbbe proprio Wittgenstein, anche il rifiuto del rifiuto della magia (correggendo Frazer) «ha il carattere della magia». La storia degli studi, dunque, pulsa secondo ritmi ciclici di caduta e di temporanea redenzione, colorita dai vari schemi, ampiamente diffusi, del rituale e della religione.

**Tendenze e prospettive.** La rassegna degli studi di antropologia della religione proposta da Clifford Geertz nel 1968 fornisce il punto di partenza per analizzare gli sviluppi successivi. Geertz esamina i vari schemi basati sulla psicodinamica di Freud, sulla teoria della cultura e della personalità di Clyde Kluckhohn e sulle componenti socio-psicologiche del funzionalismo di Malinowski. Una questione fondamentale è quella che si chiede se le credenze e i riti esistano per «ridurre l'ambiguità» (una nozione funzionalista) oppure per sfruttarla, generando perciò realtà sostenute da valori semantici, emotivi e intellettuali. Della seconda opinione sono numerosi studiosi, delusi dalle affermazioni funzionalistiche che la religione rafforza la società, che essa stessa è equiparabile a un sistema di rafforzamento, simile a una macchina o a un organismo che fa defluire – come se fosse un gas o un vapore – l'eccessiva pressione provocata da ciò che non è funzionale o «digeribile».

Alcuni studi ricercano modelli universali capaci di collegare il rituale con la nevrosi. Altri cercano di scoprire se alcuni rituali servano a scopi analoghi a quelli perseguiti dalle psicoterapie occidentali, piuttosto che capire se davvero tutti i popoli, per esempio, soffrano del complesso di Edipo. Sudhir Kakar (1982) ha paragonato ai meccanismi della psicoterapia le tecniche curative, sciamaniche e tantriche che compaiono nell'Islamismo e nell'Induismo: pur riconoscendo che l'India non condivide l'inclinazione all'introspezione che caratterizza invece l'Occidente, egli accosta certe riflessioni di tipo demonologico alle formulazioni freudiane. Altre indagini ben documentate sul parallelismo tra le psicodinamiche occidentali e quelle asiatiche sono le opere di Gananath Obeyesekere e Bruce Kapferer sullo Sri Lanka, di Robert A. Paul sul Nepal e il Tibet e di Sherry Ortner sul Nepal. Le idee di Freud, Jung e di altri maestri come Gregory Bateson, Ruth Benedict e Paul Radin rimangono ancora utili nell'analisi dei diversi stili della narrazione terapeutica e dell'interazione rituale, che risultano coordinate con le visioni del mondo implicite nella malattia e nella sua cura.

Il secondo campo di ricerca esaminato da Geertz, l'approccio sociologico alla religione, si mescola con le interpretazioni delle forme simboliche che hanno dominato la ricerca postbellica. Resta centrale la visione di Durkheim del fondamento sociale della religione. Ciò che Durkheim non fece fu spiegare la religione come una sorta di delusione di massa. Ciò che egli fece, invece, fu legare i riti religiosi e le idee religiose al fatto che ogni società è insieme divisa e coerente, segmentata in infinite sottocategorie e, almeno periodicamente, perfettamente «all'unisono». Con *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim continuò a sottolineare la varietà della divisione del lavoro, le categorie implicite negli oggetti rituali, nella cosmografia e nei racconti mitici, e infine i compiti compartimentalizzati e la conoscenza specializzata che arricchiscono tutti gli ordini sociali. Per la scuola di Durkheim, ogni «tribù» è «internazionale», composta di segmenti occasionalmente riuniti in gruppi rituali ma poi dispersi quando si passa ad altri scopi. I riti totemici e le cerimonie dello scambio di doni in forma competitiva non soltanto rafforzano qualcosa che già esiste; essi costituiscono, piuttosto, un nuovo asse di interrelazioni. Questa visione della religione e della società è meno fondata sul «consenso» di quanto certi traduttori, seguaci e critici abbiano ipotizzato.

Una seconda fonte per le teorie sociologiche è costituita dall'opera di Max Weber sulle figure carismatiche emergenti e dall'attività dei seguaci di Weber che cercano di istituzionalizzare i suoi insegnamenti. Costoro, come del resto altri antropologi, studiano soprattutto il mutamento religioso: indagano sui proce-

dimenti di «routinizzazione», di secolarizzazione e di modernizzazione (con le relative delusioni); esaminano se qualche particolare religione sia contraria a qualche tipo di razionalizzazione economica e/o politica. L'affermazione secondo la quale la modernizzazione è inevitabilmente accompagnata dalla secolarizzazione è stata messa in dubbio dai recenti *revivals* fondamentalisti, anche in società in cui è assai intensa la forza del mercato e della commercializzazione. Si ricordi che – secondo Max Weber – la secolarizzazione si sviluppò quando la *routine* terrena sostituì le tecniche a suo tempo razionalizzate dal monachesimo ascetico. I movimenti di riforma e le diverse «illuminazioni», infatti, piuttosto che una sconfitta del campo religioso, riflettono l'abolizione della distinzione tra i ruoli e le istituzioni che erano propri dell'ascetismo e quelli che sono propri del mondo.

Alcuni antropologi, invece, rifiutano del tutto le affermazioni di Durkheim e di Weber, sostenendo, ad esempio, che ogni coincidenza tra «religione» e «Chiesa» (o entità simile a una Chiesa) è troppo hegeliana. Tra le varie alternative che essi propongono c'è quella di considerare l'attività religiosa come uno sforzo sovversivo di individuazione, di decentramento oppure di casuale scelta di certi valori, che sembrano restare uniti soltanto a causa di quelle forze ideologiche o politiche che in genere vengono trascurate dagli studiosi, sempre alla ricerca di integrazione culturale. Nonostante queste limitazioni, la generazione di antropologi alla quale appartengono, ad esempio, Victor Turner, Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont, Clifford Geertz, Edmund Leach e Mary Douglas rimane per la maggior parte debitrice soprattutto nei confronti di Durkheim e di Max Weber.

Una delle previsioni più diffuse alla metà degli anni '60 non si è realizzata: non si è manifestata, infatti, una teoria antropologica della religione che sia davvero totale, riunendo in sé le dimensioni storica, psicologica, sociologica, semantica e culturale. Si sono invece moltiplicate, al punto da impedire una qualsiasi sintesi, le interrelazioni, le contraddizioni e le dissonanze tra i dati, i contesti, gli eventi e i metodi interpretativi. Ciò che è emerso in questa direzione unitaria sarà esaminato tra breve. Alcuni tra coloro che hanno a suo tempo anticipato una sorta di approccio unificato giudicano, peraltro, molto negativamente la situazione attuale. Altri (e tra essi per primo Geertz), attenti ai «molti principi originari» di William James, ritengono che la moltiplicazione dei problemi e degli scopi sia giustificata dalla complessità delle realtà religiose che sono oggetto dell'indagine dell'antropologia.

Numerose opere recenti analizzano l'esperienza religiosa considerandola, in un modo o nell'altro, dialettica. Altre esaminano la vita religiosa come se essa fosse costruita dalle arti della retorica o dalle figure sociali messe in evidenza da studiosi come il teorico della letteratura Kenneth Burke. Alcune opere esaminano la religione mettendone in luce i codici, simili al linguaggio, che paiono essere in continua mutazione e riformulazione, anche se essa non raggiunge le tendenze al dinamismo (per esempio nei movimenti messianici e millenaristici, o nei cosiddetti *cargo cults*) oppure le forme di rivitalizzazione che punteggiano la storia religiosa (o il senso attribuito a quella storia) di un gruppo particolare. Proprio in quanto tradizione, la religione viene oggi sovente riconosciuta come continuamente «inventata», per cui perfino le convinzioni relative all'eternità sarebbero in qualche modo prodotte dall'uomo. Gli antropologi, inoltre, sono sempre più attenti a smentire e a nascondere le alternative che finiscono per emergere quando gli studiosi danno per scontata la divisione dei popoli in culture, una conclusione che sembra assolutamente indiscutibile. Anche circostanze un tempo giudicate spregevoli e perciò marginali rispetto agli interessi centrali dell'antropologia (come ad esempio l'impegno missionario, la concorrenza tra diverse autorità religiose, i culti segreti, le forme religiose ibride o sincretistiche e il turismo) devono essere esaminate con attenzione. Le rivalità religiose, le mescolanze e gli imprestiti tra le religioni e perfino una certa commercializzazione della religione hanno dato forma all'esperienza storica della maggior parte della popolazione mondiale attuale, compresi i membri delle tribù e dei popoli che sembrano appartenere ancora alla cultura tradizionale.

Ciò che si potrebbe definire «religione in movimento» non è necessariamente reazionario o «compensatorio». Nel suo lavoro sulla religione bwiti e su altri culti fang del Gabon, James W. Fernandez (1982) ha scoperto la capacità di una cultura emergente di «produrre le proprie realtà». Tuttavia egli mette in guardia contro una certa esagerazione della coerenza della cosmologia bwiti, per non falsare la percezione dei suoi seguaci (p. 570). Anche molti altri studiosi, che si dedicano allo studio di altre zone, hanno dimostrato la flessibilità delle categorie cosmologiche. L'opera di Obeyesekere (1984) sul culto della dea Pattini nello Sri Lanka descrive un pantheon che è mutevole al di là dello spazio e del tempo. Le varie divinità, infatti, coordinano i ruoli specializzati dei sacerdoti, dei monaci e dei guaritori e inoltre articolano tutti i contrasti religiosi: sia all'interno del Buddhismo o dell'Induismo, sia tra le due religioni, sia, infine, tra il Buddhismo e l'Induismo e le forme religiose estranee. Un simile gioco di contrapposizioni tra le diverse identità religiose richiama i contrasti presenti nei testi mitici

induisti illustrati da Wendy Doniger O'Flaherty, che adatta alla filologia le idee di Lévi-Strauss sulle varianti e sui rapporti dialettici che intercorrono tra i miti e i rituali relativi. Gli studi del passato che hanno delineato cosmologie a prima vista stabili – come la rappresentazione dei Dogon fornita da Marcel Griaule o quella dei Ngaju Dyaks presentata da Hans Schärer – devono essere accuratamente riesaminati, per stabilire che cosa rende capaci certi informatori (e insieme chi li interroga) di attribuire il carattere della fissità alle loro categorie. Sebbene la religione non sia infinita, si può davvero fare in modo che lo sembri, da parte sia dei suoi seguaci che di quegli studiosi che siano desiderosi di trovare qualcosa di originale. Altre ricerche che hanno accuratamente contestualizzato e storicizzato cosmologie religiose sono quelle di Alfonso Ortiz sui Tewa Pueblo e quelle di Gerardo Reichel-Dolmatoff sui Desána dell'Amazzonia. Negli sviluppi successivi, comincia a essere criticamente valutata (Needham, 1973; Izard e Smith, 1982) l'adeguatezza della nozione di credenza, quella che si esprime in generalizzazioni del tipo «la tale popolazione crede così e così».

I progressi della conoscenza etnografica della religione e della pratica religiosa, uniti alla considerazione delle implicazioni politiche e filosofiche sia del raccogliere sia dell'ordinare questa conoscenza, sono continuati in ogni parte del mondo. La complessità dei contesti religiosi e delle strutture di potere che si nascondono dietro ai testi e alle cerimonie hanno reso molti antropologi cauti nel definire i loro studi «la religione di» un qualsiasi luogo particolare. Questo genere di titolo risulta essere, infatti, troppo sintetico oppure troppo generico, anche se opere come quelle di Max Weber sulla religione dell'India o come *The Religion of Java* (1960) di Geertz si interessano dell'integrazione religiosa tanto quanto si occupano delle tensioni politiche, delle forze economiche e delle teodicee che si confrontano.

**Le sistemazioni metodologiche.** La preoccupazione per le trasformazioni religiose ha rinnovato l'interesse per molti temi classici: i riti sacrificali; la nostalgia del passato; le visioni utopiche; i *leaders* carismatici, i guaritori e i taumaturghi; le biografie di singoli fedeli; i codici relativi alla purezza e alla contaminazione; i motivi tricksterici; i buffoni e l'inversione rituale; la stregoneria e la magia; la magia bianca e nera. Seguendo le proposte di Marcel Mauss, la magia, libera dalle connotazioni dell'irrazionalità e dell'errore, diventa qualcosa di simile alla realizzazione di un modo congiuntivo, un «vorrei che fosse» tracciato con sillabe e oggetti speciali, una categoria grammaticale «balzata fuori» nella parola e nella *materia*. Forme meno organizzaate di culto e di obbligo, come la preghiera, i tabu privati, il canto liturgico e lo stato ipnotico, la ricerca di stati di allucinazione, le tecniche corporeee e di meditazione devono essere esaminate sia come testimonianza di deviazione – come improvvisazioni consentite su temi culturalmente definiti – sia come possibilità di un libero gioco che sfugge alle costrizioni dell'autorità locale. Qualsiasi religione, permeando completamente una cultura, implica la parola o il silenzio, e talvolta la scrittura; la persuasione, la classificazione e la messa in atto; la fissazione di confini (periodicamente violabili), la relazione artistica e la formulazione di codici logici ed etici; la sistemazione dei pari, dei rivali, degli inferiori e dei superiori; la negazione, forse la sofferenza, spesso la fuga; e ancora infinite cose. Per questo gli antropologi, per accrescere l'universalità e insieme la specificità (ma talora soltanto l'oscurità) delle loro descrizioni e dei loro strumenti, hanno ripreso, adattandole, certe interpretazioni provenienti dalla socio-linguistica, dalla filosofia della traduzione, dalla teoria letteraria, dalla retorica, dallo strutturalismo e dal post-strutturalismo, dagli studi sulla rappresentazione, dal folclore, dalla teoria politica e dalle analisi femministe.

Gli scambi fruttuosi tra antropologia e critica letteraria possono arrivare a rendere indistinti i confini tra queste due discipline. Il marxismo, lo strutturalismo, il post-strutturalismo e la semiotica hanno fornito alla letteratura un significato più ampio di quanto non abbianno fatto gli approcci tradizionali. Studiosi come Raymond Williams, Michel de Certeau, Tzvetan Todorov, Jonathan Culler, i seguaci di Walter Benjamin, Michail Bachtin e altri hanno operato sintesi interdisciplinari tra le teorie della produzione letteraria e le teorie della cultura. I modelli generali di «testo» proposti da maestri come Paul Ricoeur hanno modificato il modo in cui gli studiosi guardano all'attività rituale, ai testi liturgici della pratica religiosa e, più in generale, ai documenti storici e alla nozione stessa di cultura. Secondo gli antropologi che applicano la metafora della lettura all'azione degli etnografi, anche le culture – proprio come i testi, che non vengono mai letti in modo innocente – non si intersecano mai in modo innocente. In molti usi culturali e religiosi, segnati dal gioco tricksterico dei ruoli, dalle loro trasgressioni e da altri sottili sovvertimenti, vengono inoltre scoperte le complesse proprietà della «letterarietà»: il paradosso senza fine, la scrittura e la sua cancellazione filosofica e la continua intertestualità. La documentazione degli incontri interculturali, che è al centro dell'antropologia, può correre parallela – stilisticamente come epistemologicamente – alla storia del discorso letterario, in particolare al romanzo e ai vari generi della satira. Nei resoconti antropologici sulla religione, sulle rap-

presentazioni artistiche e sulle varietà delle leggi, scritte e orali, si fanno sempre più numerose le opposizioni a quel senso positivistico dell'etnografia che tenderebbe a minimizzare confronti di questo genere.

I nuovi metodi e i nuovi problemi dell'antropologia della religione si sono rivolti alla storia della religione popolare, alla sociologia delle religioni marginali e all'analisi sistematica delle differenze tra ortodossie, eterodossie ed eresie. Gli storici della stregoneria, per esempio, assomigliano ora agli antropologi del passato; e gli antropologi non sono più soddisfatti dei semplici metodi sincronici, neppure come sistemi euristici. Gli etnografi non documentano soltanto i Kwakiutl, i Nuer e gli Ndembu, ma anche i Quaccheri, i Pentecostali e i Battisti. Le tecniche strutturaliste per l'analisi delle mitologie orali vengono utilizzate anche per i testi scritti; gli approcci dall'esegesi biblica, dall'analisi tipologica e dall'ermeneutica vengono adesso adattati dagli antropologi a qualunque tipo di cultura. Le controversie, di conseguenza, crescono «ogni giorno più curiose».

Le prospettive a lungo termine del mutamento religioso sono state talora decise dalla soppressione selettiva, forse violenta, delle varie eterodossie. La moderna registrazione antropologica, inoltre, è distorta dai tentativi colonialisti e nazionalisti di consolidare le credenze e le confessioni standardizzate, e dunque più controllabili. Ma spesso le stesse indagini filologiche ed etnografiche si sono alleate con le forze della centralizzazione; si tratta di un tema di molte pubblicazioni femministe e marxiste, da cui è scaturito il crescente interesse per le diverse forme alternative di autorità e di guida religiosa, in genere gestite dalle donne. I ricercatori sono sempre più interessati a valutare chi guadagna e chi perde quando, per esempio, scompare la credenza nei poteri taumaturgici. Quando nuove forme di conoscenza entrano in competizione con le convenzioni che collegano il benessere e la prosperità fisica, psichica e spirituale a una concreta pratica rituale, quali conseguenze si verificano nei delicati equilibri delle simpatie interdipendenti, negli equilibri rischiosi, nelle affinità sacre o pericolose e nei vari cicli periodici? In Asia, in Africa, nelle Americhe, in Oceania e anche in Europa molti studi sui contadini, sulle culture regionali e sulle reti commerciali pongono in risalto i rituali domestici e le confessioni locali che resistono all'una o all'altra egemonia politico-religiosa. Tra i tanti esempi, possiamo citare gli scritti sulle vestigia popolari dell'ermetismo e sullo spiritismo, sia in Europa che nelle colonie, dello storico Frances A. Yates. In modo simile, Dumont, Stanley J. Tambiah, Charles F. Keyes e altri antropologi, studiando l'Asia meridionale e sudorientale, hanno accentuato la sfera dell'impegno rituale, come nel Tantrismo, utilizzato come fonte di simboli e di pratiche per scalzare le ortodossie rivali e per avere il sopravvento, nel corso del tempo, sulle altre sette.

Opere recenti e assai controverse, come l'importante *Orientalism* di Edward Said (New York 1975), hanno addirittura coinvolto gli studi comparati in generale, compresa l'antropologia, con le forze dell'oppressione colonialista, che continua ancora oggi nell'organizzazione della conoscenza e del potere. Molte culture, religioni e gruppi etnici che un tempo venivano esaminati esclusivamente dall'esterno, ora hanno prodotto propri studiosi, oppure inviano all'esterno, per una formazione antropologica, alcuni loro membri selezionati. Numerosi degli studi menzionati in questo articolo, infatti, sono stati scritti da studiosi che un tempo potevano essere etichettati come studiosi «del Terzo Mondo». Questo importante e apprezzabile sviluppo rappresenta, a un certo livello, una emancipazione etnologica allargata, una estensione della voce a ciò che una volta era muto o silenzioso. Alcuni commentatori vedono questo sviluppo come una vittoria sul precedente parassitismo dell'antropologia, una condizione che favoriva soltanto l'osservatore esterno; altri la vedono parzialmente in continuità con il compito tradizionale dell'etnologia di presentare i popoli emarginati e di scrivere, attraverso le culture e le lingue, la testimonianza del non scritto (la vita sociale priva di scrittura, la prassi rituale, l'azione religiosa e l'eterodossia).

In ogni caso, il fatto che molte aree una volta oggetti per l'etnografia ora si pongano spesso come soggetti esse stesse dell'etnografia finisce non certo per reprimere, ma piuttosto per rinvigorire il dibattito ideologico. Alcuni governi sono ancora riluttanti ad accettare gli antropologi stranieri, la cui presenza, essi credono, vorrebbe dire che il loro popolo è «primitivo». Quegli stessi governi, tuttavia, inviano i loro studiosi all'estero per istruirsi, richiedendo tuttavia che essi ritornino per svolgere la ricerca etnografica. Gli ostacoli abbondano per gli studiosi del Terzo Mondo che vorrebbero praticare altrove la loro disciplina, in particolare se essi desiderano un impiego remunerativo una volta ritornati in patria. Questa situazione impedisce il fiorire di una antropologia pienamente comparativa, soprattutto in certe delicate aree religiose che sono di fatto *off limits*. Anche gli etnografi nativi, ovviamente, possono essere estranei alle popolazioni contadine, tribali o minoritarie che essi studiano tanto quanto potrebbe esserlo un occidentale, pur condividendo con quelli la lingua e/o l'etnicità. I «nativi» istruiti le cui ricerche sono finanziate dai governi dominanti finiscono spesso per essere guardati con sospetto, come lo furono a suo

tempo gli agenti coloniali o i vari viaggiatori ed etnografi dilettanti del passato.

La descrizione e le interpretazioni antropologiche, perciò, non possono non essere viste come profondamente politiche. La distinzione classica tra i nativi osservati e l'osservatore straniero ha soltanto assunto un aspetto più sottile: i governi oggi tendono a interiorizzare la distinzione tra conoscitore e conosciuto (una polarità prefigurata, in effetti, anche da certe forme di colonialismo).

**Gli approcci allo studio futuro.** Molte risorse sono ormai disponibili per gli studiosi e i professionisti che si sentissero comprensibilmente frustrati dalla pletora di descrizioni, teorie, metodi e rivalutazioni delle conquiste della disciplina e della sua legittimità. Ci si potrebbe, per esempio, concentrare su un tema particolare, come i riti relativi alla morte, recentemente riportati in auge dagli antropologi e dagli storici sociali. Lo studio delle pratiche funerarie permette agli studiosi di aggirare certe difficoltà incontrate nel definire la religione in astratto. Ciò che le culture fanno ai e con i corpi dei defunti, prima e dopo la morte, chiarisce i processi religiosi della continuità e della frattura, così come i rapporti tra i vivi sono articolati e ridefiniti in riferimento alla morte (Bloch e Parry, 1982; Huntington e Metcalf, 1979). Un'altra risorsa potrebbe essere riesaminare tutta la storia della documentazione della religione o delle religioni di una società o di una regione particolare. Tra le possibilità più interessanti vi è lo studio delle nuove testimonianze sui valori rituali e sulle contraddizioni in aree un tempo oscure come le regioni montuose della Nuova Guinea, aperte alla ricerca soltanto nel 1930; oppure il riesame di culture letterarie ripetutamente studiate, come Bali o l'Indonesia, che contengono elementi rivali di autorità sacra, che si pongono in complicati rapporti con la storia delle diverse forze religiose e politiche impegnate nella regione. Si potrebbe infine esaminare la storia degli studi, in modo da apprezzare il contributo offerto da ciascun antropologo particolare. Tra gli esempi più o meno realizzabili, nominiamo gli sviluppi, operati dagli antropologi, delle opinioni di Georges Dumézil sulla tripartizione degli ideali indoeuropei dell'autorità e della continuità (Littleton 1980); la documentazione etnografica che sostiene le monumentali opere di R. Gordon Wasson sul rito assai diffuso del volo allucinogeno, sia in Asia che nel Nuovo Mondo (La Barre, 1970); l'insieme della produzione di Louis Dumont. I contributi di Dumont coprono l'etnografia dell'India meridionale, lo studio comparato della gerarchia e della reciprocità e le fonti dell'economia politica dell'Occidente. Egli ha disposto i valori induisti e quelli europei in una opportuna giustapposizione critica e ha stabilito i termini del dibattito sulla natura delle caste e dei sistemi gerarchici, in contrapposizione ai termini affidati semplicemente all'individualismo materiale. Una sua seconda opera (1982) traccia la storia, all'interno del Cristianesimo, della moderna ideologia della modernità, con lo scopo di coordinare, meglio di quanto abbia mai fatto l'antropologia, gli sforzi congiunti di antropologi, etnologici e storici delle religioni.

L'antropologia della religione, sempre più varia e ampia, rimane comunque rivolta alla comprensione delle differenze religiose. La disciplina è andata ben al di là della fase in cui aspirava a racchiudere in una monografia tutte le credenze e le fedi. Ne deriva che la raccolta diretta dei documenti non può essere isolata dalle questioni generali dello studio fenomenologico, esistenziale, ermeneutico, pragmatico, strutturalista o politicizzato delle pratiche e degli atteggiamenti religiosi. Né le conclusioni ardite della storia comparata delle religioni possono dimenticare le contraddizioni – ciò che Edmund Leach ha chiamato la dialettica della religione pratica – che si incontrano fuori dai confini della religione, sullo sfondo oppure sui confini che separano ortodossie contrapposte così come nei centri religiosi. Nell'antropologia della religione – come del resto in molte ricerche e interpretazioni della nostra età postmoderna – non c'è nulla, ormai, da nascondere. Come William James previde nel poscritto a *The Varieties of Religious Experience*, invero una specie di politeismo è tornata su di noi.

[Per le discussioni metodologiche all'interno della ricerca sulla religione, vedi *EVOLUZIONISMO, PSICOLOGIA, SOCIOLOGIA, STRUTTURALISMO* e *STUDIO DELLA RELIGIONE*].

## BIBLIOGRAFIA

R. Bauman, *Let Your Words Be Few. Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth Century Quakers*, Cambridge 1983. Uno studio geniale sul rituale e sulle proibizioni presso i Quaccheri; come i lavori di Roger Abrahams e di altri, sviluppa approcci folclorici e socio-linguistici e cura in particolare i temi dell'interazione sociale.

M. Bloch e J. Parry (curr.), *Death and Regeneration of Life*, Cambridge 1982. Una importante raccolta di studi sulla morte, la vita ultraterrena, le pratiche e le credenze relative al periodo successivo alla morte, in cui vengono confrontate le proposte di antropologi come Jack Goody, Edmund Leach, Mary Douglas e altri.

J.A. Boon, *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Cambridge 1982. Un tentativo di collegare diversi settori dell'analisi simbolica: tra questi l'antropologia della reli-

gione, la semiotica, lo strutturalismo, la teoria letteraria e la storia intellettuale.

L. Dumont, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, 1954, Paris 1966 (trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991).

L. Dumont, *A Modified View of Our Origins. The Christian Beginnings of Modern Individualism*, in «Religion», 12 (1982), pp. 1-27.

M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956, 1977 (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980). Una magistrale rassegna delle produzioni alchemiche ed ermetiche attraverso le varie civiltà e specialmente nelle eterodossie di ogni epoca; completa, tra l'altro, le ricerche di Jung e di Frances A. Yates sulla magia nel Rinascimento.

E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971). Una rassegna che tocca il cuore della disciplina, ricca di acute intuizioni e di giudizi sicuri.

J. Fabian, *Six Theses regarding the Anthropology of African Religious Movements*, in «Religion», 11 (1981), pp. 109-26. Una provocatoria sfida rivolta contro le opinioni antropologiche correnti sui confini della religione. Gli studi di Fabian, T.O. Beidelman, I. Karp e di alcuni altri hanno rinnovato la ricerca sulla religione e sui sistemi di pensiero in Africa.

B. Feldman e R.D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Bloomington/Ind. 1972.

J.W. Fernandez, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton 1982. Ampia e accurata descrizione di una cultura religiosa emergente.

Cl. Geertz, *Religion. Anthropological Study*, in D. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, XIII-XIV, pp. 398-406.

Cl. Geertz, *Religion as Cultural System*, in Cl. Geertz (cur.), *The Interpretation of Cultures*, New York 1973 (trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna 1987). Forse il più importante studio sulla religione scritto da un antropologo nel dopoguerra.

R. Huntington e P. Metcalf, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979 (trad. it. *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari*, Bologna 1989). Un vivace e utile studio sui riti connessi con la morte e sulla sua ambientazione religiosa; riesamina alcune importanti teorie del passato (di R. Hertz, A. van Gennep, V. Turner, Cl. Geertz e di altri), alla luce di materiali provenienti dall'Indonesia, dal Madagascar, dall'Europa del passato e dall'America moderna.

L. Hyde, *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, New York 1983. Le teorie di M. Mauss sulla magia e sullo scambio sociale vengono brillantemente confermate dalle ricerche sulla poetica della creatività personale. Uno studio esemplare per la sua apertura interdisciplinare.

M. Izard e P. Smith (curr.), *Between Belief and Transgression*, Chicago 1982. Una eccellente e originale raccolta di studi sulla religione, sulle categorie e sulla pratica rituali; gli autori pongono l'antropologia della religione a confronto con gli studi di Cl. Lévi-Strauss sulla mitologia e la parentela e con i recenti lavori sui riti e sulla società della Grecia classica di J.-P. Vernant, M. Detienne e di altri.

S. Kakar, *Shamans, Mystics, and Doctors. A Psychological Inquiry into India and Its Healing Traditions*, New York 1982.

Ch.F. Keyes e E.V. Daniel, *Karma. An Anthropological Inquiry*, Berkeley 1983. I diversi articoli affrontano insieme i problemi dell'antropologia della religione, della storia delle religioni e della filologia: un'impresa indispensabile promossa da studiosi come M. Singer, S.J. Tambiah, A. Appanadurai e Wendy Doniger O'Flaherty.

W. La Barre, *recensione* a R.G. Wasson, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, in «American Anthropologist», 72 (1970), pp. 368-73.

W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York 1979 (4ª ed.). Una panoramica esemplare sull'antropologia della religione; contiene molti studi sugli Indiani dell'America settentrionale e su numerose tradizioni sia illetterate che letterate e un ricco elenco bibliografico di monografie e di fonti.

Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 (trad. it. *Il totemismo oggi*, Milano 1964). Impeccabile riconsiderazione del totemismo; insieme a *La pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964), questo studio può iniziare il lettore allo strutturalismo di Lévi-Strauss, sia nei suoi aspetti socio-culturali che in quelli mitologici.

C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of George Dumézil*, Berkeley 1980 (3ª ed.).

R. Needham, *Belief, Language, and Experience*, Chicago 1972 (trad. it. *Credere*, Torino 1976).

G. Obeyesekere, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago 1984. Un provocatorio studio etnografico e storico, influenzato dai problemi fondamentali della sociologia e della psicologia della religione.

D.L. O'Keefe, *Stolen Lightning. The Social Theory of Magic*, New York 1982. Una panoramica completa, di tipo dichiaratamente positivistico, delle innumerevoli ipotesi che hanno tentato di spiegare la magia, la religione e l'occulto; in modo equilibrato vengono mescolati interessi eruditi e curiosità popolari.

J.L. Peacock e A.Th. Kirsch, *The Human Direction*, (ed. riv.), Englewood Cliffs/N.J. 1980.

M.E. Spiro, *Religion. Problems of Definition and Explanation*, in M.P. Banton (cur.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York 1966, pp. 85-125.

V. Turner, *Dramas, Fields, and Methaphors*, Ithaca/N.Y. 1984. Una raccolta di fondamentale importanza nella produzione di Turner, che conduce i lettori dai suoi primi studi etnografici sugli Ndembu fino alle opere più recenti sul dramma e le metafore della rappresentazione.

L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, 1967 (trad. it. *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano 1975).

JAMES A. BOON

**ARCHEOLOGIA E RELIGIONE.** Già per il presente, con informatori viventi e storie note, l'analisi della religione presenta ostacoli formidabili per lo studioso. Ma assai più difficile è l'esplorazione delle idee e delle istituzioni religiose primitive. L'archeologo si trova a lavorare con testimonianze parziali, con manufatti muti e con metodologie immature. Di fronte a queste difficoltà, non è affatto sorprendente che durante il secolo scorso l'archeologia e lo studio della religione abbiano mantenuto uno stretto, anche se non facile, rapporto. Entrambi questi campi di ricerca intellettuale, comunque, si sono sviluppati lentamente in discipline più sistematiche e il loro rapporto è maturato in una relazione di reciproco sostegno.

**La prospettiva storica.** L'archeologia, lo studio delle culture del passato attraverso i loro resti materiali, è una disciplina per molti versi ibrida e non tutti gli aspetti delle sue origini sono perfettamente rispettabili. Gli inizi dell'archeologia, infatti, hanno visto molti saccheggi per arricchire le collezioni di antichità, la ricerca della tribù perduta di Israele e numerosi scavi rivolti a verificare le varie affermazioni di superiorità nazionale, razziale o etnica. L'evoluzione dell'archeologia in quanto attività scientifica assunse direzioni nettamente diverse nelle diverse regioni del mondo: variò di conseguenza anche il suo rapporto con lo studio della religione.

***L'archeologia protostorica.*** Nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo la decifrazione, nel corso dell'Ottocento, dei geroglifici egizi, delle scritture cuneiformi della Mesopotamia e di altre antiche scritture diede inizio alla tradizione archeologica del mondo antico. L'archeologia classica e quella biblica, l'egittologia e gran parte dell'archeologia mesopotamica si sono in genere rivolte alla scoperta di nuovi testi, alla verifica e al completamento delle informazioni fornite dal *corpus* di testi storici e all'ampliamento della nostra conoscenza fino alle epoche preistoriche. Questo aspetto dell'archeologia – vista come integrazione delle conoscenze testuali – fu, e rimane ancora, un elemento importante anche nello studio della religione. Esso è certamente lo strumento archeologico più importante per esplorare le origini delle maggiori tradizioni religiose del mondo antico. Gli scavi ci hanno fornito molte tavolette, molti manoscritti e molte iscrizioni che formano il *corpus* dei materiali testuali sulle origini e sulla natura delle religioni del Vicino Oriente antico. Questo contributo dell'archeologia allo studio delle religioni continua ancora oggi, come è dimostrato dalle conseguenze per gli studi biblici provocate dalle recenti scoperte di testi antichi negli scavi di Ugarit e di Ebla, in Siria.

Anche gli scavi in altri luoghi – Gerico in Palestina, Ur e Uruk in Mesopotamia, Nimrud e Ninive in Assiria – ci hanno fornito i resti materiali di quelle antiche culture e il contesto più ampio del culto e dei rituali antichi. Tali scavi hanno offerto una visione diretta degli aspetti materiali della vita religiosa – templi, santuari, immagini e manufatti. I livelli più antichi di questi siti hanno rivelato anche l'evoluzione della religione, fino ai periodi storici. Le fondazioni delle strutture, le tombe più antiche, gli strati dei *tells* (monticoli risultanti dal sovrapporsi di strati successivi) e i manufatti ad essi legati ci permettono ormai di tracciare lo sviluppo preistorico dei rituali e dei culti, delle pratiche mortuarie e dei complessi di templi multifunzionali nell'antica Palestina, nell'antico Egitto e nel paese di Sumer.

***L'archeologia precolombiana.*** Anche nel Nuovo Mondo l'archeologia e lo studio della religione sono partiti da una base storica. La conquista e la colonizzazione spagnola del Messico e del Perù lasciarono in eredità le descrizioni storiche dei conquistatori, degli inquisitori e dei burocrati che amministrarono gli imperi, i regni conquistati e le tribù degli Indios d'America. Le descrizioni che provengono dal periodo del contatto e da quello coloniale, in ogni parte delle Americhe, sono assai ricche per l'ampiezza con cui trattano le religioni precolombiane, dal momento che proprio questo era l'interesse principale per i missionari e i burocrati che furono i primi storici ed etnografi delle culture americane. Accanto a tali testi prodotti da Europei, sopravvissero all'era coloniale una quantità di testi prodotti da nativi, incisi su corteccia o dipinti su pelle di daino: essi forniscono il punto di vista indigeno sulla cultura precolombiana. Furono gli studiosi di questo *corpus* misto, insieme storico ed etnografico, gli etnostorici come Eduard Seler, che inaugurarono la tradizione degli studi sulla religione precolombiana.

Dall'inizio del XX secolo, la graduale e continua decifrazione dei geroglifici della civiltà maya del Messico e dell'America centrale consentì a studiosi come Sylvanus G. Morley di risalire all'indietro nell'esplorazione archeologica delle divinità e dei riti dei periodi più antichi. Nella prima metà del XX secolo, gli scavi archeologici partirono dalla ricca documentazione etnostorica per scoprire l'arte, l'iconografia e i testi geroglifici delle più antiche religioni precolombiane. Le interpretazioni facevano soprattutto affidamento sulle registrazioni etnografiche e storiche più tarde, una metodologia archeologica che fu detta dell'«approccio storico diretto». La forma e il contesto più antichi della religione indigene furono chiariti dai grandi scavi nei principali centri urbani e cerimoniali del Nuovo Mondo: antichi centri come Copán in Honduras e Chichén Itzá nello Yucatán; capitali imperiali come quella azte-

ca di Tenochtitlán (oggi Città del Messico) e la capitale inca di Cuzco, in Perù.

Man mano che le ricerche sulle civiltà precolombiane progredivano, esse arricchirono lo studio comparativo e interculturale sulla religione. I limiti di molti dei precedenti concetti relativi al comportamento religioso furono ampliati grazie alla considerazione della natura e dell'importanza del sacrificio umano azteco, del culto degli antenati inca e dell'interesse maya per la scienza astronomica e i rituali calendariali. Le esplorazioni di tutti questi fenomeni portarono a una combinazione tra indagine storica e indagine diretta: di storia coloniale, ricerca epigrafica e archeologia sul campo.

***L'archeologia preistorica.*** Grazie all'unione degli approcci storico e archeologico, le civiltà superiori del Vicino Oriente, del Mediterraneo, dell'America centrale e del Perù hanno fornito molte informazioni di buona affidabilità per lo studio delle varianti interculturali del comportamento religioso e per la storia delle tradizioni religiose. Ma anche l'archeologia delle società meno complesse, nell'America settentrionale e in Europa, ha portato, in questo secolo, a moltissime intuizioni metodologiche e teoriche. Tali conquiste hanno permesso alla disciplina di superare la sua dipendenza dalle testimonianze testuali e dall'approccio storico diretto. Forse fu la scarsità di registrazioni storiche che condusse, per queste aree, ad approcci più innovativi. Ma può anche essere accaduto che la struttura meno complessa di molte di queste società – bande egualitarie, tribù o *chiefdoms* – le abbia rese più adatte all'analogia e alla comparazione interculturale, dal momento che la maggior parte delle società studiate dall'etnografia appartengono a questi livelli culturali.

Comunque sia, l'uso dell'analogia etnografica e della comparazione antropologica è stato ampiamente diffuso nelle interpretazioni dei dati archeologici dell'America settentrionale. Fin dagli anni '40 e '50, Walter Taylor, Julian H. Steward e altri furono i sostenitori di una associazione ancora più stretta tra antropologia e archeologia e proposero di utilizzare ampiamente queste due discipline per interpretare i manufatti che ci provengono dalle società antiche. Steward sottolineò che le culture non sono pure e semplici raccolte di elementi caratteristici, ma si tratta di complessi sistemi integrati, perfettamente adattati ai loro ambienti. Egli mise in evidenza che la cultura umana, come ogni altro sistema, è costruita su modelli e che questi modelli sono riflessi nella natura così come nella localizzazione, nella distribuzione e nei tipi dei manufatti antichi.

Le idee di Steward e dei cosiddetti «ecologi della cultura» portarono a nuovi approcci verso la ricostruzione archeologica delle culture antiche. Negli anni '50, in Perù, Gordon Willey per primo applicò il metodo noto come «studio del modello di insediamento», l'analisi, cioè, della distribuzione e della variazione degli insediamenti per ricostruire la natura e lo sviluppo delle società preistoriche. In Europa, Graham Clarke usò l'ecologia della cultura per individuare i mezzi di sussistenza e i sistemi economici dell'antichità. Questi nuovi approcci interpretativi furono ulteriormente rafforzati da conquiste tecnologiche come i metodi di datazione al radiocarbonio e i sistemi basati sugli anelli degli alberi, ma soprattutto dai miglioramenti delle tecniche di scavo, che sono ora in grado di scoprire le tracce contenute nelle feci umane (coproliti) o nel microscopico polline fossilizzato.

Purtroppo la religione fu da principio ignorata da questi sviluppi dell'archeologia. La crescente sofisticazione teorica e metodologica dell'archeologia pose saldamente le proprie radici nell'ecologia della cultura e in altri approcci di tipo materialistico. Alcuni importanti teorici, come Leslie White, affermarono esplicitamente che la religione non aveva avuto alcuna importanza nell'evoluzione culturale, che essa era semplicemente un «epifenomeno». Altri, come Steward, riconobbero che la religione era stata essenziale per lo sviluppo del comportamento culturale, ma affermarono che essa era del tutto inafferrabile attraverso l'indagine archeologica. Molti archeologi credevano che qualunque aspetto della cultura dovesse lasciare traccia nella registrazione archeologica, ma riconoscevano che per il comportamento religioso lasciare tracce era troppo complesso, anomalo e oscuro per essere percepito in modo chiaro. Per questi motivi, durante il periodo di maggiore trasformazione dell'archeologia, tra gli anni '40 e i '50, l'archeologia della religione progredì in modo significativo soltanto in quelle regioni e in quei periodi che potevano essere riferiti alle religioni storicamente note. L'analisi del pensiero religioso della preistoria fu lasciata a coloro che erano disposti ad applicare all'architettura, ai manufatti e all'arte antichi interpretazioni non sistematiche e soggettive, spesso derivate da una psicologia estremamente volgarizzata.

***La «nuova archeologia».*** Spettò a una seconda rivoluzione nell'interpretazione archeologica, avviata negli anni '60, il compito di associare la moderna archeologia allo studio della religione e di far interagire in modo efficace le due discipline. Lewis R. Binford in America e David Clarke in Inghilterra furono tra i primi archeologi ad affermare che le capacità dell'archeologia potevano essere enormemente ampliate attraverso l'uso dell'analogia con le società etnografiche e, soprattutto, grazie agli approcci statistici gestiti dal computer. In una serie di saggi e di testi polemici, questi che si autodefinirono «nuovi archeologi» criticarono i

compiacimenti della metodologia archeologica tradizionale, soprattutto la sua riluttanza a indagare la natura autentica delle società antiche, al di là dei problemi di cronologia e di continuità. Binford sostenne che le diverse ipotesi sulla natura dei sistemi sociali e religiosi dell'antichità potevano essere costruite attraverso la comparazione etnografica e potevano perciò essere confermate o smentite da un rigoroso esame statistico dei modelli presenti nei ritrovamenti archeologici. Questi nuovi approcci archeologici e queste ambizioni scientifiche furono sperimentati, verificati e raffinati grazie a una serie di indagini sugli Indiani dell'America settentrionale e di ricerche archeologiche sugli Inuit (Eschimesi) dell'Artico, sui !Kung San dell'Africa meridionale e sugli Aborigeni d'Australia.

Questi nuovi approcci non furono mai accettati esplicitamente e universalmente, ma furono gradualmente, forse inconsciamente, assorbiti in molte branche dell'archeologia, compresa la ricerca sulla religione della preistoria.

Molti studi sui sistemi ideologici preistorici, infatti, si svilupparono in questo periodo. Gerald Hawkins e Alexander Thom inaugurarono le analisi sostenute dal computer, in particolare sugli schemi e sugli allineamenti astronomici di Stonehenge e di altre costruzioni megalitiche dell'Età del bronzo e del Neolitico (circa 4000-1800 a.C.). Queste ricerche generarono la sottodisciplina dell'archeoastronomia, la ricerca sull'interesse degli antichi per l'astronomia e l'astrologia e inoltre sulle conseguenze di questo interesse nell'architettura e negli schemi di insediamento. Studiosi come Alexander Marshack, André Leroi-Gourhan e Peter J. Ucko inaugurarono gli studi sui modelli e sulla disposizione dei segni, delle immagini e dell'arte nell'Età della pietra. Questi studi utilizzarono le valutazioni statistiche e l'analogia con i popoli di interesse etnologico per illuminare le fondamentali strutture della religione preistorica dell'Età della pietra.

Tali ricerche dimostrarono che anche la religione della preistoria rientrava nell'interpretazione archeologica. La ricerca attuale ha proseguito e allargato l'esame dei modelli archeologici, per cogliere i riflessi materiali del comportamento religioso antico. Gli studi di John Fritz, Joyce Marcus e Evon Z. Vogt, per citarne soltanto alcuni, hanno esaminato la struttura delle concezioni ideologiche, così come sono riflesse nell'architettura e nell'organizzazione del sito della cultura Anasazi, nel Nuovo Messico (circa 600-1300 d.C.) e nell'antica civiltà maya del Guatemala (circa 300-900 d.C.). La teoria della centralità del sito e altre forme di analisi della localizzazione sono state usate per studiare la collocazione degli insediamenti nei panorami regionali, per dedurre come le visioni generali potrebbero aver influenzato la scelta e l'importanza relativa dei centri religiosi e dei santuari.

***La religione e la teoria evoluzionistica.*** Le ambizioni della metodologia archeologica contemporanea di poter decifrare gli antichi sistemi di credenze hanno portato a un rinnovato interesse per il ruolo della religione nell'evoluzione della cultura. Durante la prima metà di questo secolo, gli studi sullo sviluppo preistorico della civiltà sono stati dominati dalla teoria economica, da quella marxista oppure da quella ecologica. Ora comprendiamo che questa tendenza materialista era inevitabile, dati i limiti delle metodologie archeologiche. Di fronte alla convinzione che i sistemi religiosi preistorici fossero irragiungibili per ogni genere di analisi scientifica, la valutazione teorica del mutamento e dello sviluppo culturale dovette ovviamente rivolgersi ad altri fattori. I nuovi interessi metodologici, comunque, portarono al risorgere dell'interesse per il ruolo dell'ideologia nel mutamento preistorico. Negli anni '70, archeologi provenienti da diversi retroterra teorici cominciarono a cercare una nuova visione dell'impatto della religione sul sorgere e sul decadere delle civiltà. Gli archeologi hanno offerto, in recenti pubblicazioni, diverse analisi del ruolo evolutivo generale della religione antica e inoltre degli effetti specifici dell'ideologia sulla formazione e sul rafforzamento degli antichi Stati.

Questo ritrovato interesse per il ruolo della religione nell'evoluzione della cultura ha portato a nuove prospettive teoriche anche nell'archeologia delle grandi civiltà protostoriche. La maggior parte degli archeologi dell'antica Mesopotamia preistorica, per esempio, non si interessarono più esclusivamente agli effetti dell'irrigazione o alla pressione demografica come cause della formazione dello Stato. Per decenni, gli storici e gli antropologi, compresi Mircea Eliade e Paul Wheatley, hanno sostenuto che il centro cerimoniale fosse il nucleo della città antica. I nuovi archeologi, invece, si sono rivolti a nuove prospettive nel loro esame dei più antichi sviluppi preistorici. [Vedi *CITTÀ*, vol. 4].

Una serie di ricerche, per esempio, ha esaminato gli schemi della distribuzione della ceramica nelle culture di Halaf e Samarra, nella Mesopotamia settentrionale (circa 5500-4500 a.C.). Si è concluso che i modelli descritti dalla somiglianza o dalla differenza, tra i diversi siti, nella distribuzione dei disegni riflettessero i territori degli antichi *chiefdoms*. I diversi stili dei *chiefdoms* sono stati considerati anche indicatori del livello di integrazione e di comunicazione offerte dagli antichi centri cerimoniali e dai loro rituali religiosi. In questo genere di interpretazioni, il centro cerimoniale viene considerato archeologicamente in relazione con una possibile funzione di rafforzamento dell'identità col-

lettiva, un ruolo considerato critico nell'evoluzione delle società successive, più complesse. In questo modo le prospettive teoriche di pensatori come Émile Durkheim, Max Weber e Eliade, rimaste troppo a lungo lontane dall'archeologia, sono ritornate sul campo della ricerca e dell'interpretazione. Così anche il comportamento religioso è stato infine inserito nelle valutazioni dell'evoluzione culturale della preistoria.

Nel discutere il periodo successivo, quello della formazione della civiltà dei Sumeri, la prima civiltà dell'umanità, gli archeologi continuano a porre in evidenza l'importanza dell'irrigazione, della demografia, del commercio e della guerra nella genesi della società urbana. Essi comunque cominciano a inserire anche l'ideologia nei loro schemi evoluzionistici – e non soltanto come una legittimazione marxista dell'autorità politica.

Robert M. Adams, per esempio, in *Heartland of Cities* (1981), propone una prospettiva olistica per spiegare l'origine dello Stato in Mesopotamia. Egli vede le prime città-stato e i loro precedenti protourbani come centri di sicurezza in vari sensi: sicurezza nel campo della sussistenza, per il loro ruolo nell'irrigazione, nell'immagazzinare le eccedenze e nel commercio; sicurezza difensiva, garantita da una numerosa popolazione raccolta intorno a un nucleo; e infine sicurezza e identità spirituale, nella forma stessa del tempio. I centri cerimoniali del periodo di Ubaid (4500-3500 a.C.) si svilupparono nei centri urbani del periodo di Uruk (3500-3100 a.C.) perché divennero i luoghi centrali che servivano all'intero panorama delle necessità economiche, sociali e spirituali. In centri urbani come questi, le economie dominate dal tempio furono in qualche modo preparate a legittimare l'autorità politica dello Stato che sarebbe emerso nei periodi successivi.

In modo analogo, anche le ricostruzioni dell'evoluzione culturale del Nuovo Mondo hanno cominciato ad accogliere di nuovo la religione nell'interpretare il sorgere e il decadere delle civiltà. Kent V. Flannery e Robert Drennan hanno affermato che la religione e il rituale sono stati essenziali nella formazione del complesso delle società precolombiane, in particolare della civiltà degli Olmechi nel Messico. Geoffrey W. Conrad ed io abbiamo presentato alcune nuove interpretazioni dell'importanza e della natura di fenomeni religiosi come il culto inca delle mummie reali o come il culto azteco del sacrificio umano di massa. Queste nuove letture spiegano come tali culti abbiano accompagnato lo sviluppo e l'esplosiva espansione sia dell'Impero inca in Perù (1438-1532 d.C.) sia dell'egemonia azteca nel Messico (1428-1519 d.C.). Esse sostengono che questi culti, grazie alla loro istituzionalizzazione religiosa e politica, divennero forze irreversibili, capaci di destabilizzare gli imperi precolombiani e di predisporli alla disintegrazione.

In questo modo gli archeologi, sia nel Vecchio Mondo che nelle Americhe, hanno riscoperto lo studio della religione. Metodologie appropriate per lo studio della religione preistorica sono state proposte e continuano a essere sperimentate. Nel frattempo, i modelli teorici per l'evoluzione culturale della preistoria hanno reinserito lo studio della religione nella considerazione del mutamento sociale. A loro volta, queste ricerche e queste interpretazioni proposte dall'archeologia hanno ampliato la gamma cronologica e geografica delle informazioni disponibili per gli studiosi della religione comparata. Il futuro è molto promettente per quanto riguarda le nuove tecnologie, la teoria diventa sempre più sofisticata e continuamente cresce il rapporto simbiontico tra queste due discipline.

**I contributi recenti.** Lo sviluppo del rapporto tra archeologia e religione ha portato con sé tutta un serie di importanti progetti, scoperte e conquiste teoriche. Ci sono stati, comunque, anche numerosi contributi, da parte degli archeologi, allo studio della religione in regioni o periodi particolari. In questa sede è possibile citare soltanto alcune delle scoperte principali.

***La religione del Paleolitico.*** L'archeologia della religione nel Paleolitico, l'Età della pietra antica, è un settore nel quale le nuove metodologie e i nuovi interessi hanno portato a scoperte sorprendenti. Ora possiamo dire con sicurezza che l'*homo religiosus* precede *Homo sapiens* di un considerevole periodo di tempo.

Il nostro progenitore che viveva sulla terra da un milione a centomila anni fa, *Homo erectus*, aveva una capacità cranica media di circa due terzi rispetto a quella dell'uomo attuale. Tuttavia *Homo erectus* ha lasciato alcune tracce che suggeriscono un probabile comportamento religioso o rituale. Tra queste tracce ricordiamo la scoperta di pigmenti di ocra rossa (forse usata per pitture corporali) a Terra Amata, in Francia, e la scoperta dei resti di un teschio di *Homo erectus* nella caverna di Chou-kou-tien, in Cina, che possono indicare forme di cannibalismo rituale. Questi dati, per la verità, possono essere contestati, essendo basati soltanto sull'analogia con sistemi di credenze documentati dall'etnografia. Non ci sono, invece, discussioni sulla ricca vita spirituale dell'uomo di Neandertal, *Homo sapiens neanderthalensis*. Partendo da circa centomila anni fa, questa prima forma accertata di *Homo sapiens* dimostrò un considerevole impegno nella sepoltura dei morti, come mostrano gli scavi di numerose necropoli neandertaliane in Francia, in Germania e nel Vicino Oriente. I trattamenti rituali comprendono l'uso dell'ocra rossa, talvolta la presenza di doni sepolcrali e, almeno in un caso, offerte di fiori.

Nel Paleolitico superiore, a partire da circa 35.000 anni fa, comparve *Homo sapiens sapiens*, ormai moderno dal punto di vista anatomico: ci fu contemporaneamente un enorme progresso nell'arte e nelle raffigurazioni religiose. Nuovi approcci statistici agli schemi della documentazione archeologica sono stati utilizzati per produrre ipotesi specifiche sulle spettacolari pitture nelle caverne, sull'arte mobile e sui complessi ed enigmatici segni caratteristici della tarda Età della pietra. Ucko, Andrée Rosenfeld e altri antropologi si sono rivolti all'etnografia delle società contemporanee di cacciatori e raccoglitori per ricavare alcune analogie. Le loro interpretazioni evidenziano la magia della caccia, il totemismo e lo sciamanismo. Leroi-Gourhan usa la valutazione statistica dei modelli schematici per analizzare le forme e la distribuzione, all'interno delle caverne, di particolari immagini. Egli ha proposto una analisi strutturale, quasi linguistica, del messaggio e del significato dell'arte paleolitica. Anche Marshack, nella sua opera sui segni e le iconografie nel Paleolitico, si interessa alla valutazione statistica. Tuttavia egli conclude che il complesso sistema simbolico era legato ai cicli lunari e ad altri modelli calendariali, così come anche alla fertilità e alla magia. Considerati complessivamente, questi recenti studi archeologici costituiscono un *corpus* considerevole sui sistemi di credenza della preistoria dell'umanità.

***Il Vicino Oriente antico.*** Nel Vicino Oriente, il cuore di molte delle maggiori religioni dell'umanità, il contributo dell'archeologia allo studio delle origini di queste tradizioni si estende all'indietro fino al VII e all'VIII millennio a.C. Gli scavi di Kathleen M. Kenyon nella Gerico preceramica e le scoperte nei siti collegati (per esempio Beidha, Ain Ghazal, Tell Ramad) hanno documentato pratiche di sepoltura e una iconografia che mostra forme di culto del teschio. Gli scavi di James Mellaart nei livelli del VII millennio di Çatal Hüyük, in Anatolia, hanno scoperto sacrari ricchi di numerose ed elaborate raffigurazioni religiose, con sculture plastiche e alcuni rilievi, tra cui in particolare protomi taurine. La continuità di alcuni elementi iconografici, tra cui ad esempio la testa di toro, suggerisce che queste religioni del primo Neolitico possano aver influenzato i culti più tardi dei *chiefdoms* di Halaf e Samarra nella Mesopotamia settentrionale. A loro volta, gli scavi nei centri cerimoniali di questi *chiefdoms*, come Tell es-Sawwan, indicano che essi influenzarono grandemente i complessi templari della cultura di Ubaid, la prima fase della civiltà sumera nella Mesopotamia meridionale. Viene documentata, in questo modo, una evoluzione continua dei sistemi religiosi, che conduce fino alle religioni storiche del Vicino Oriente.

Negli ultimi anni la ricerca archeologica ha portato alla luce una grande quantità di documenti sulla religione delle grandi civiltà della Mesopotamia e in particolare sui primi centri sumeri, come Eridu, Uruk, Ur e Tepe Gawra. Questa documentazione ha permesso una migliore caratterizzazione e datazione dello sviluppo dell'architettura templare, dell'arte e dell'iconografia sumere così come del variegato contesto culturale della religione e del rito. Riguardo ai periodi successivi, quelli ormai pienamente storici (dopo il 3000 a.C.), gli scavi a Ur condotti da C. Leonard Woolley negli anni '30 e '40 fornirono un chiaro sguardo sulla vita delle *élites* sumere e sulla religione di Stato, colte attraverso l'analisi dei complessi templari e delle necropoli reali delle varie città-stato. Gli scavi del XX secolo, patrocinati da istituzioni inglesi, francesi, tedesche e americane a Ur, Uruk, Mari, Babilonia, Ninive e in altri siti mesopotamici, hanno inoltre scoperto parecchie migliaia di tavolette. Grazie a questi testi e alle iscrizioni, epigrafisti come Samuel Noah Kramer e Thorkild Jacobsen hanno potuto ricostruire la natura della teologia, del rituale e del mito, nel paese di Sumer, in Accad e nella Babilonia. Nel frattempo, gli scavi e i rinvenimenti di tavolette a Nuzi, a Susa, a Mari e in altri siti ci hanno chiarito i dubbi sull'identità e sui culti di certi popoli in precedenza ancora avvolti nella nebbia: gli Hurriti, gli Elamiti e il regno di Mari.

Forse la scoperta più importante e sorprendente degli ultimi anni si deve alla spedizione italiana a Tell Mardikh, in Siria. Nel 1975 fu trovato un archivio reale composto da oltre 15.000 tavolette, che descrivono minuziosamente la storia e la cultura del regno di Ebla, nel III millennio. La decifrazione delle tavolette di Ebla sta rivoluzionando la nostra conoscenza della storia e della religione del Vicino Oriente antico. Questi testi hanno fornito nuove importanti prospettive e soprattutto consentono una visione più accurata delle origini dei sistemi religiosi caratteristici dei periodi successivi.

***L'archeologia biblica.*** Anche l'archeologia biblica ha tratto vantaggio da queste scoperte che si sono realizzate nelle regioni circonvicine. A Ras Shamra, in Siria, Claude F.-A. Schaeffer ha diretto continui scavi fin dal 1929, scoprendo l'antica città di Ugarit e migliaia di tavolette. Questi testi hanno profondamente influenzato gli studi biblici, dal momento che descrivono nei dettagli la religione e la società cananea del II millennio. Nel frattempo anche nel territorio della Palestina il progresso dell'archeologia biblica è stato rapido e sostanziale. Migliaia di siti che possono essere posti in rapporto con l'epoca dell'Antico Testamento sono stati scavati nello scorso mezzo secolo: tra questi alcuni importantissimi come Gerico, Gerusalemme, Megiddo, Tel Dan, Gezer, Sichem (l'odierna Nablus), Lachish e Samaria.

Non dobbiamo trascurare i contributi forniti dall'archeologia allo studio delle religioni recenti nel Vicino Oriente. L'archeologia, infatti, ha arricchito di importantissime testimonianze materiali il contesto necessario a controllare, rifinire e ampliare le conoscenze storiche relative alla religione dell'antico Egitto e alle origini rispettivamente dell'Islamismo e del Cristianesimo. Molti dei testi storici e religiosi, peraltro, sono stati scoperti appunto grazie a scavi archeologici sistematici: tra questi ricordiamo la maggior parte dei rotoli del Mar Morto e i tanti testi papiracei d'Egitto. Gli scavi e le scoperte recenti a Nag Hammadi, in Egitto, hanno mostrato ancora una volta la stretta interazione tra gli studi testuali in campo religioso e l'archeologia. Gli archeologi sono ritornati negli anni '70 per scavare nella zona in cui, alcuni decenni prima, erano stati casualmente ritrovati alcuni testi gnostici. Questi scavi, ancora in corso, stanno determinando il contesto materiale di questi importanti documenti.

***La Cina e l'India.*** Nell'analisi dei sistemi religiosi dell'Asia, all'archeologia è stato per tradizione attribuito un ruolo secondario. Gli scavi, invece, hanno scoperto numerosi testi e iscrizioni e hanno confermato o precisato le interpretazioni degli storici. La moderna archeologia cinese, sistematica ma ancora largamente teorica, ha scoperto in gran numero bronzi, ossa oracolari, tavolette di bambù e altre iscrizioni di enorme importanza per lo studio della religione della Cina. Gli scavi delle tombe Shang a An-yang (circa 1400 a.C.) e quelli del complesso mortuario del primo imperatore (200 a.C.) hanno rivelato alcuni aspetti spettacolari dell'antica religione cinese e il suo ruolo fondamentale nel governo e nel potere. Le nuove prospettive teoriche proposte da alcuni storici come David Keightley hanno dimostrato che in Cina la nascita dei primi Stati e le prime forme di teologia sono assolutamente inseparabili.

In Cina la moderna archeologia antropologica è solamente agli inizi. Si cominciano a realizzare, tuttavia, alcuni approcci metodologicamente più rigorosi ai periodi preistorico e protostorico, che si contrappongono alle interpretazioni tradizionali. In una serie di opere, K.C. Chang ha confrontato i testi con le datazioni e le testimonianze fornite dall'archeologia, dimostrando che le antiche dinastie Hsia, Shang e Chou sono state più o meno contemporanee, in parte sovrapponendosi, piuttosto che disposte lungo una sequenza lineare. Simili profonde riconsiderazioni della cronologia e della storia richiederanno necessariamente un parallelo ripensamento anche della storia dell'antica religione di Stato in Cina.

Tra i recenti contributi archeologici allo studio dell'antica religione cinese, nominiamo anche i documenti relativi ai sistemi neolitici di credenze nel periodo di Yang-shao (4000-2500 a.C.) e di Lung-shan (2500-1800 a.C.). Ho Ping-ti e altri archeologi cinesi hanno affermato che l'iconografia, la disposizione degli insediamenti e l'architettura domestica riflettono unicamente, in queste limitate società di villaggio, punti di vista soltanto regionali sulla cronologia, il culto degli antenati e la fertilità. Per quanto largamente basate sull'analogia con le forme religiose successive, interpretazioni di questo genere mostrano le possibilità della ricerca archeologica futura.

La ricerca archeologica sulla civiltà della valle dell'Indo (2400-1800 a.C.), in Pakistan e in India, è un altro campo in cui la testimonianza archeologica e le analogie di tipo antropologico possono essere opportunamente utilizzate per cogliere interessanti, anche se ancora incerte, connessioni con le successive religioni di epoca storica. Nel caso di questa civiltà, l'architettura, l'arte e l'iconografia di Mohenjo-daro, di Harappa, di Lothal e di altre città sono state attentamente comparate con i testi vedici che ci informano sul rituale e sulle credenze dell'antico Induismo. Generici paralleli concettuali sono stati ricavati dalle tesimonianze archeologiche per quanto riguarda i bagni sacri e l'uso rituale dell'acqua, nonché a proposito della probabile esistenza di una rigida organizzazione sociale simile a quella delle caste. Gli archeologi e gli studiosi dei testi vedici hanno inoltre notato alcuni tratti comuni che accostano i manufatti, i geroglifici e l'iconografia della valle dell'Indo alle descrizioni storiche della cultura aria presenti nei Veda: la forma dei bruciatori d'incenso, per esempio, così come la posizione del loto e perfino qualche ipotetico antecedente di particolari divinità. Queste interpretazioni risultano tuttavia sempre più problematiche, a causa della coscienza, ormai piuttosto netta, che la civiltà della valle dell'Indo fu prodotta da un popolo non ario, ma appartenente piuttosto, ideologicamente e linguisticamente, al ceppo dravidico. Nonostante ciò, l'archeologia della regione sembra indicare la valle dell'Indo come il luogo di origine di molti aspetti della successiva tradizione induista.

***Il Mediterraneo e l'Europa.*** Per quanto concerne la Grecia e l'Egitto, la ricerca archeologica è sempre stata subordinata agli studi filologici e storici. Come negli studi biblici, l'archeologo ha fornito un grande numero di testi, di iscrizioni e più in generale di testimonianze del contesto materiale della religione antica. Questo compito di assistenza alla ricerca epigrafica è stato spesso di enorme significato. Gli scavi nella capitale sacra di Amarna, in Egitto, hanno ad esempio scoperto una iconografia, un'architettura e molti testi che ampliano grandemente le nostre conoscenze sulla reli-

gione dell'Egitto e delle culture vicine intorno al XIV secolo a.C.

Anche in Egitto e in Grecia la ricerca archeologica ha spostato all'indietro i limiti cronologici delle nostre conoscenze sulla religione. In Egitto le fasi più antiche e lo sviluppo della religione sono state illuminate dallo scavo di alcune necropoli neolitiche e delle ultime tombe predinastiche, le mastaba, gli antecedenti delle piramidi in mattoni di fango. Nell'Egeo e nei Balcani, d'altro canto, alcuni scavi recenti hanno fornito un contesto cronologico e culturale per lo studio della religione, attraverso le ricche testimonianze riguardanti la religione micenea e minoica e relative a santuari, a pratiche religiose e a immagini addirittura precedenti (III e IV millennio a.C.). Marija Gimbutas e altri archeologi hanno potuto spostare all'indietro – fino agli antichissimi sviluppi neolitici del VII millennio a.C. nell'Europa orientale – le loro letture sulla religione. La Gimbutas ha sintetizzato le testimonianze fornite dagli scavi di santuari e di inumazioni e dall'iconografia per ricostruire, nella loro forma generale, le divinità particolari e lo sviluppo dei culti indigeni dell'Europa antica. Sebbene ancora altamente ipotetici, i contributi di questo genere dimostrano il crescente potenziale dell'archeologia per lo studio dei sistemi religiosi della preistoria.

Anche l'archeologia preistorica dell'Europa occidentale è stata radicalmente trasformata, in anni recenti, dai nuovi approcci, tra i quali dobbiamo ricordare gli studi già citati sulla religione del Paleolitico e sugli schemi astronomici riconoscibili nei santuari megalitici del Neolitico e dell'Età del bronzo. Di significato ancora maggiore è stata la clamorosa rivoluzione prodotta nella cronologia e nell'interpretazione evoluzionistica dagli studi di Colin Renfrew e di altri archeologi inglesi. Negli anni '60 la correzione degli errori prodotti dal metodo di datazione al radiocarbonio ha prodotto nuove coordinate cronologiche per tutta la preistoria europea, costringendo a situare l'inizio dell'arte megalitica nell'Europa settentrionale prima del 3500 a.C. Adesso è chiaro che queste e altre spettacolari manifestazioni dell'antica religione europea non possono più essere definite storicamente e interpretate iconograficamente in termini di influssi o paralleli con il mondo egeo. Come conseguenza, lo studio della religione e dello sviluppo culturale dell'Europa preistorica si è rivolto ai nuovi approcci e alle prospettive ispirate dall'etnografia popolare che sono proprie dell'archeologia americana. Gli studi sulla preistoria, in Europa e in America, sono entrati così in un eccitante periodo di reciproca influenza, che promette fruttuosi risultati per quanto concerne i concetti antropologici e i metodi archeologici.

***Le Americhe.*** Nel Nuovo Mondo le affermazioni metodologiche e teoriche degli ultimi vent'anni hanno arricchito i tradizionali approcci etnostorici e storici diretti allo studio della religione precolombiana. Le culture preistoriche di diverse regioni, come quella dei popoli della regione del Mississippi negli Stati Uniti (circa 1000-1500 d.C.), la cultura dei Pueblo (300-1300 d.C.) e la civiltà dei Moche del Perù (200 a.C.-600 d.C.), sono state studiate attraverso una sistematica analisi statistica dei modelli ricorrenti nei resti archeologici. Alla ricerca di costanti, sono stati esaminati la distribuzione degli insediamenti, i doni funerari, gli allineamenti architettonici, la distribuzione degli elementi dei disegni sui frammenti di vasi e molti altri possibili riflessi di antichi gruppi sociali, divisioni politiche e sistemi di credenze. Questi studi, insieme ad affermazioni teoriche più ampie, hanno portato a un enorme incremento della nostra comprensione della religione preistorica nel Nuovo Mondo e della sua interrelazione con l'evoluzione politica e sociale delle tribù, dei *chiefdoms* e degli Stati precolombiani.

Questi nuovi approcci hanno anche la prospettiva di risolvere problemi di vecchia data nello studio della religione precolombiana. Già negli anni '50, George Kubler e altri studiosi mettevano in guardia contro la pratica comune di sovrapporre semplicisticamemente alle testimonianze dei periodi precedenti il significato storicamente noto dei manufatti e dell'arte religiosa del periodo del contatto con gli Europei. Kubler ha dimostrato come, nel corso dei secoli, possono essersi verificate modificazioni, spostamenti e capovolgimenti del significato dei simboli religiosi. Gli approcci sistematici agli schematismi presenti nei documenti possono fornire i metodi per verificare, attraverso lo studio della distribuzione e dell'associazione dei manufatti e delle immagini, significati soltanto ipotizzati su base etnostorica.

Le nuove scoperte archeologiche e i nuovi approcci all'interpretazione stanno mettendo in crisi anche le opinioni più radicate su certi aspetti specifici degli studi religiosi precolombiani. Analizzando le religioni delle culture superiori dell'America centrale e del Perù, molti studiosi, per esempio, hanno cominciato a dubitare dell'utilità di ricercare identità o riferimenti specifici per ciascuna singola divinità. Al contrario, essi studiano l'arte e l'iconografia come testimonianze dei concetti e delle strutture generali che regolano i sistemi di credenze precolombiani. I risultati hanno mostrato che le religioni precolombiane erano piene di simbolismo sessuale, di divinità molteplici e di complessità strutturali, proprio come le religioni dell'Asia orientale. La ricerca archeologica ha anche scoperto aspetti inattesi delle religioni precolombiane, come ad

esempio l'importanza del culto degli antenati tra i Maya di età classica (300-900 d.C.) e la natura sciamanica della religione degli Olmechi (1300-600 a.C.).

***Le prospettive.*** Al di là del modesto esempio qui citato, l'archeologia ha contribuito allo studio della religione praticamente in tutte le regioni del mondo e per tutti i periodi. L'archeologia del Giappone, dell'Asia sudoccidentale, dell'Australia, dell'Africa subsahariana, dell'Asia centrale e di altre zone ha portato a vasti scavi e a profonde reinterpretazioni delle testimonianze materiali relative al comportamento religioso. Quando la ricerca archeologica si diffonderà più ampiamente nel mondo e svilupperà ulteriormente i suoi mezzi e le sue metodologie, essa diventerà un aspetto ancora più importante dello studio della religione. Essa continuerà a estendere l'ampiezza e la profondità delle ricerche rivolte alle variazioni, alle connessioni, alle somiglianze strutturali e ai paralleli conoscitivi presenti nei diversi sistemi religiosi dell'umanità.

## BIBLIOGRAFIA

Una buona storia generale dell'archeologia nel Vecchio Mondo è Gl.E. Daniel, *A Short History of Archeology*, London 1981; per il Nuovo Mondo, cfr. G.R. Willey e J.A. Sabloff, *A History of American Archaeology*, London 1981 (2ª ed.). Una presentazione dei nuovi approcci antropologici applicati all'archeologia è L.R. Binford, *An Archaeological Perspective*, New York 1972. Opere recenti che illustrano l'integrazione della religione agli approcci archeologici al progresso culturale sono: D. Miller e Ch. Tilley (curr.), *Ideology, Power, and Prehistory*, Cambridge 1984; G.W. Conrad e A.A. Demarest (curr.), *Religion and Empire*, Cambridge 1984. Per le nuove sintesi tra archeologia e religione del Paleolitico, cfr. P.J. Ucko e A. Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, New York 1967 (trad. it. *Arte paleolitica*, Milano 1967); A. Leroi-Gourhan, *The Dawn of European Art*, Cambridge 1982; A. Marshack, *The Roots of Civilization*, New York 1972. Una buona panoramica sull'archeologia del Vicino Oriente antico è Ch.L. Redman, *The Rise of Civilization*, San Francisco 1978. Per i periodi successivi e per l'archeologia biblica, cfr. H.F. Vos, *Archaeology in Bible Lands*, Chicago 1977. Kwang-chih Chang, *Shang Civilization*, New Haven 1980, analizza la religione dell'antica Cina; invece *The Archaeology of Ancient China*, New Heaven 1977 (3ª ed.), dello stesso autore, è una sintesi generale. Una panoramica delle testimonianze sulla civiltà della valle dell'Indo e sui paralleli vedici è data nei primi capitoli di A. Bhattacharjee, *History of Ancient India*, New Delhi 1979. Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.*, Berkeley 1982, è un notevole studio delle testimonianze archeologiche sull'antica religione europea e un eccellente esempio dell'integrazione tra archeologia, analisi iconografica e studio della religione. Per le Americhe, sintesi regionali tradizionali di arte, archeologia e religioni si possono trovare in R.R. Wanchope (cur.), *The Handbook of Middle American Indians*, I-XVI, Austin 1964-1976; e in J.H. Steward (cur.), *The Handbook of South American Indians*, I-VII, Washington 1946-1959. Per più ampi approcci strutturali e concettuali alla natura della religione precolombiana, cfr. M. Léon-Portilla, *Time and Reality in the Thought of the Maya*, Boston 1973; A.A. Demarest, *Viracocha*, Cambridge/Mass. 1981; e soprattutto E. Hunt, *The Transformation of the Hummingbird*, Ithaca/N.Y. 1977.

ARTHUR ANDREW DEMAREST

**BACHOFEN, J.J.** (1815-1887), storico del diritto comparato e mitologo svizzero. Johann Jakob Bachofen nacque a Basilea da una famiglia di un certo rilievo. Studente nel 1833 all'Università della sua città e l'anno successivo all'Università di Berlino, i suoi interessi si spostarono dalla filologia alla giurisprudenza e alla storia del diritto. Suo autorevole maestro a Berlino fu il grande storico del diritto Friedrich Karl von Savigny, col quale studiò dal 1835 al 1837; nel 1839 Bachofen si laureò in giurisprudenza. Nel 1841 fu nominato professore di diritto romano a Basilea; divenne giudice nel 1842 e consigliere comunale nel 1844. L'anno successivo lasciò la cattedra e l'incarico di consigliere per dedicarsi interamente alla ricerca. Le sue prime pubblicazioni, a partire dal 1840, si occupano di alcuni aspetti dell'antico diritto romano e del diritto di proprietà. Dal 1859 al 1870 furono pubblicate le sue opere più importanti: *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (1859; trad. it. *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli 1989); *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1860; ristampa: Basel 1948, trad. it. *Il matriarcato*, I-II, Torino 1988); *Das lykische Volk und seine Bedeutung für die Entwicklung des Altertums* (1862; trad. it. in *Il potere femminile*, Milano 1977); *Die Sage von Tanaquil. Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien* (1870). Le sue opere ebbero un certo successo nell'ultima fase della sua vita, ma poi rimasero a lungo trascurate. L'interesse si rinnovò a partire dal 1925, particolarmente in Germania, quando furono pubblicate nuove edizioni e raccolte di brani scelti. Fino ad allora Bachofen era noto soprattutto per la sua attività nel campo della storia giuridica e sociale. La rinascita dell'interesse per Bachofen ha posto in evidenza la sua visione in qualche modo romantica del simbolo e del mito.

L'opera di Bachofen si pone in deliberata opposizione da un lato all'approccio filologico e astorico alla religione e al mito tipico dei mitologi della natura della metà del XIX secolo, come Fr. Max Müller, e dall'altro lato all'approccio «razionalistico» di celebri storici del mondo classico come Theodor Mommsen e Barthold Niebuhr. Bachofen ricercò invece un ritorno alla storia istituzionale e un approccio romantico alle profondità dei valori dell'antichità. Egli tentò inoltre di porsi al di là dei fenomeni secondari e derivati, per afferrare i livelli sottostanti e storicamente originari. Come passò dalla filologia al diritto antico, allo stesso modo egli passò dal contenuto narrativo del mito a ciò che precede e giustifica le convenzioni simboliche del mito.

Come i suoi contemporanei Henry Maine e Lewis H. Morgan, Bachofen inaugurò l'utilizzazione scientifica della grande quantità di nuove informazioni che provenivano dall'etnologia comparata e dagli studi sulle relazioni di parentela. Morgan in America analizzò le strutture parentali delle tribù indiane attuali; Bachofen, come l'inglese Maine, concentrò il suo interesse sulle leggi e sulle usanze dell'antichità. Molto più di costoro, comunque, Bachofen mise esplicitamente in relazione i nuovi documenti con la storia religiosa, con il culto e con il mito. E proprio alla luce di questi nuovi documenti egli sviluppò la teoria per la quale è ancora universalmente noto. Nel suo *Das Mutterrecht* presentò una nuova morfologia delle più remote fasi sociali e religiose. Secondo questo schema, due fasi an-

tichissime e universali avrebbero preceduto le società patriarcali e i pantheon strutturati secondo lo schema familiare, diffusi fin dall'epoca omerica. La prima fase sarebbe stata caratterizzata dalla promiscuità sessuale e dall'anarchia. Perciò solo attraverso la madre era possibile ricostruire la linea della discendenza. Ma le donne non sopportarono questo disordine e istituirono il «diritto materno», una sorta di sistema giuridico e insieme un principio ideale di ordine sociale e una visione religiosa. Ora le donne governavano la società; la luna e la notte, piuttosto che il sole, furono venerate; l'aspetto ctonio fu preferito a quello divino. Questa ginecocrazia fu alla fine sopraffatta dalla fase patriarcale: il principio apollineo sostituisce quello dionisiaco; prevalgono divinità uraniche e celesti, di sesso maschile come Zeus; nelle cose umane governano il padre e il re. Il diritto materno, prima di corrompersi in manifestazioni di ferocia come quelle delle Amazzoni, produsse religiosità, socialità comunitaria e piena di armonia, preoccupazione per il benessere degli uomini e per la continuità della vita. Il dominio maschile e il patriarcato, invece, portarono a una spiritualità più elevata, ma anche alla violenza esterna e alla discordia interna.

Bachofen interpretò il mito come «l'esegesi di un simbolo». Il mito narra attraverso una sequenza di azioni legate tra loro ciò che il simbolo incarna immediatamente, in modo profondo anche se misterioso: «Il simbolo risveglia segni; la parola può solo spiegarli». Usando il mito come guida, Bachofen, nel suo libro *Gräbersymbolik*, distinse il *sanctum* (l'intoccabile, i poteri sotterranei) dal *sacrum* (il consacrato, le divinità celesti). Tale distinzione lo condusse ad una fenomenologia simbolica capace di spiegare la relazione tra il simbolismo dell'uovo e quello del serpente, tra maschile e femminile, attivo e passivo, e capace inoltre di spiegare, tra l'altro, la dualità romana del potere (come nel caso di Romolo e Remo) del console e del magistrato. Bachofen inoltre valorizzò il mito come espressione privilegiata della vita interiore di un popolo, illuminato dalla sua esperienza religiosa. Spiegò la somiglianza tra i miti di regioni lontane e separate tra loro sulla base di migrazioni o di nuovi insediamenti: in questo modo si può interpretare anche la trasformazione dei miti religiosi in miti storici. *Die Sage von Tanaquil* analizza la presenza, all'interno della storia romana, del mito «asiatico» dell'origine femminile del potere supremo.

Alla fine del secolo scorso l'interesse per il matriarcato si fece assai vivo. Lewis H. Morgan, in *Ancient Society*, 1877, accettò pienamente le tesi di Bachofen. Friedrich Engels, a sua volta, adattò le interpretazioni di Morgan alla storia marxista della società primitiva esposta nel suo libro *Origin of the Family, Private Property, and the State*, 1884. Bachofen influenzò d'altro canto la descrizione del primitivo scenario sessuale descritto da Sigmund Freud in *Totem und Tabu*, 1913. L'interesse, in epoca più recente, per l'origine e il significato del culto della Grande Dea o Grande Madre può essere visto come uno sviluppo delle tematiche privilegiate da Bachofen. L'opinione di Bachofen sulla profonda spiritualità del simbolo e del mito ha influenzato studiosi della religione come C.G. Jung, Károly Kerényi, Walter F. Otto e Leo Frobenius e inoltre ha influito su alcune utilizzazioni nazionalistiche del mito.

## BIBLIOGRAFIA

L'opera di Bachofen è raccolta in K. Meuli (cur.), *Johann Jakob Bachofens Gesammelte Werke*, I-X, Basel-Stuttgart 1943-1967. In inglese è disponibile un'ampia scelta degli scritti principali, con utili note, glossario e bibliografia: *Myth, Religion, and Mother Right. Selected Writings of J.J. Bachofen*, Princeton 1967 (con prefazione di G. Boas e introduzione di J. Campbell). Le affinità che uniscono Bachofen ad altri autori e il suo influsso sono esaminati da K. Kerényi, *Bachofen und die Zukunft des Humanismus. Mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne*, Zürich 1945; e in A. Turel, *Bachofen-Freud. Zur Emanzipierung des Mannes vom Reich der Mütter*, Bern 1939. Una valutazione di Bachofen come storico delle religioni è contenuta in C.A. Bernoulli, *Johann Jakob Bachofen als Religionsforscher*, Leipzig 1924.

BURTON FELDMAN

**BENEDICT, RUTH** (1887-1948), antropologa culturale americana. Ruth Fulton era nata da una famiglia di religione battista nello Stato di New York. Dopo quattro anni al Vassar College (1905-1909), dopo un periodo di insegnamento e il matrimonio con Stanley Rossiter Benedict nel 1914, entrò nel Dipartimento di Antropologia della Columbia University. Nel 1923 conseguì il dottorato sotto la guida di Franz Boas.

Durante le sue spedizioni di ricerca tra gli Indiani Pueblo (tra il 1924 e il 1926) la Benedict elaborò alcune idee sulla religione, che poi sviluppò in brevi scritti in prosa, in poesia e nelle sue prime opere antropologiche. Il suo volume *Patterns of Culture* (1934, trad. it. *Modelli di cultura*, Milano 1960) tratta del significato della teocrazia e del cerimonialismo degli Indiani Zuni. Negli anni '30 Ruth Benedict insegnò alla Columbia University, fu editore del «Journal of American Folk-Lore», e cominciò a comparare i miti delle socie-

tà primitive con i sogni di utopia comuni nelle società evolute. Durante la seconda guerra mondiale fu incaricata di raccogliere informazioni strategiche sul Giappone: ebbe così modo di accostarsi ad una società dalle credenze e dai comportamenti nettamente diversi da quelli della sua società di origine. *The Chrysanthemum and the Sword* (trad. it. 1968) venne pubblicato nel 1946. Ruth Benedict morì due anni dopo.

Secondo la Benedict, la religione nasce dalla percezione umana di una «forza meravigliosa, che pare caricare come una forza elettrica tutto l'universo» (*Religion*, in Fr. Boas, cur., *General Anthropology*, 1938, p. 630). Nel tentativo di maneggiare questa forza l'uomo inventa le pratiche e le connesse credenze: queste costituiscono la religione. Gli uomini percepiscono questa «forza straordinaria» o come una proprietà delle cose (*mana*) o come un elemento analogo alla volontà e all'intenzione umana (animismo). Ciascuna delle due diverse percezioni produce una credenza e una serie di pratiche distinte.

L'interpretazione della Benedict si incentra sull'individuo, che sente il bisogno di esser sicuro di poter influire sul proprio destino. Tali fattori psicologici informano gli elementi universali della religione: la visione, il cerimonialismo, le sanzioni etiche, il dogma. Tutto ciò costituisce per l'individuo una guida attraverso le forze che lo circondano, quelle note e quelle ignote. Poiché pensava che le religioni esistono per portare conforto agli esseri umani, Ruth Benedict rifiutò il «freddo» e lontano Dio cristiano, la radicale contrapposizione tra bene e male delle religioni dell'Occidente, le teologie astratte di molte società complesse e avanzate. La religione degli Zuni era il suo modello: le divinità assomigliano agli uomini, gli uomini danzano come divinità, la religione è terrena e sensuale.

Le religioni inoltre, secondo la Benedict, esprimono l'umana fantasia. La capacità di immaginare un mondo diverso da quello normale fornisce il contenuto della religione; attraverso la religione gli uomini simboleggiano i loro ideali più alti. E la forma concreta – ricerca, preghiera, poema – assunta dall'immaginazione rappresenta un rifacimento fantastico della realtà, che può guidare lo scambio sociale.

Ruth Benedict pensava che il bisogno umano di controllare gli eventi quotidiani producesse fantasie, trasformazioni elaborate e immaginarie di significati e scopi culturalmente disponibili. Il suo giudizio sulle religioni si collega alla sua teoria del mito: come i miti forniscono un carattere di straordinarietà ai banali particolari della vita quotidiana, così la religione attribuisce qualità soprannaturali alle fantasticherie mondane. L'impulso a modificare le condizioni del presente si sviluppa nel «desiderio di ricostituire l'universo», che peraltro la Benedict non descrive nel dettaglio. Ogni tentativo di sovvertire «le forze dell'universo» è, per Ruth Benedict, un atto religioso.

Ma il sogno deve necessariamente essere legato alla realtà. Se si elimina il riferimento al concreto e al terreno, il sogno finisce per essere delusione e origine dell'illusione di massa. Ruth Benedict non offrì alcuna soluzione per assicurare questo legame con la realtà, se si esclude la sua convinzione riguardo al fatto che le esigenze individuali e i bisogni quotidiani dell'esistenza rendano giustificabili le religioni. Poiché rispecchia la debolezza e la creatività umana, la religione è anche una «tecnica di successo» e un mezzo di sopravvivenza. Una religione incapace di adempiere a queste funzioni, pensava la Benedict, doveva essere respinta. Questo principio illustra uno sviluppo tipico dell'antropologia della Benedict, che passò dall'interesse psicologico a quello culturale: i bisogni individuali conducono ai fenomeni sociali.

L'interpretazione della religione proposta da Ruth Benedict si adatta perfettamente alla sua antropologia, che è centrata sull'umano e sul relativo. L'umanitarismo fornisce l'aspetto universale: la risposta umana alla percezione di una «forza straordinaria» è un tentativo di controllare e di conoscere tale forza. Il primo impulso ha come suo esito le pratiche religiose (preghiera, rito, liturgia); il secondo porta alle articolazioni (simboli, miti, teologie). Il relativismo emerge invece nella sua affermazione secondo cui il contenuto delle religioni è legato ai particolari della vita di ogni giorno. Le diversità tra le varie religioni dimostrano a sufficienza come la percezione dello straordinario sia legata all'ordinario; il «soprannaturale» (o spirituale) è del tutto privo di significato se è separato dal «naturale» (per la Benedict: dal «culturale»).

Sebbene i suoi scritti non contengano una teoria sulla religione pienamente elaborata, Ruth Benedict fornisce alcuni squarci sulla religiosità umana. La limitatezza, la fantasia, il pragmatismo e la speranza provocarono tra gli uomini l'origine delle religioni. Liberando la religione da ogni tipo specifico di comportamento e di contenuto, la Benedict ha fornito una concezione aperta a utilizzazioni comparative. Le sue affermazioni sulla religione ribadiscono la sua teoria antropologica generale: i problemi comuni dell'esistenza umana producono la varietà delle soluzioni culturali.

**BIBLIOGRAFIA**

Il mio libro *Ruth Benedict. Patterns of a Life*, Philadelphia 1983, contiene una bibliografia che comprende tutti gli scritti a stampa, le fonti di archivio e i lavori significativi per la sua concezione antropologica, e inoltre alcuni importanti documenti relativi alla sua vita e alla sua attività. Qui di seguito viene fornito un elenco commentato dei principali lavori della Benedict.

*The Concept of the Guardian Spirit in North America*, Menasha/Wis. 1923, rist. 1964. La dissertazione di Ruth Benedict era una discussione comparativa sul complesso dello spirito guardiano tra le tribù indiane dell'America settentrionale. In essa vengono studiati il concetto di «visione», le connessioni tra la visione e la vita di ogni giorno e l'importanza dell'immaginazione. Viene inoltre illustrato come elementi estranei subiscano una modificazione quando sono introdotti in una cultura preesistente.

*Tales of the Cochiti Indians*, Washington 1931. Questa raccolta di miti e di racconti di una tribù pueblo anticipa la teoria della Benedict, espressa compiutamente nei suoi libri successivi, che i miti e i racconti siano le due facce di una medesima medaglia. Il volume contiene anche una prima formulazione della teoria della «compensazione», proposta in seguito in *Zuni Mythology*.

*Patterns of Culture*, Boston 1934 (trad. it. *Modelli di cultura*, Milano 1960). Il più celebre tra i libri della Benedict presenta una descrizione delle culture zuni, dobu e kwakiutl, rivolta a sottolineare i mutamenti della cultura americana contemporanea. Affermando che «la cultura è la personalità ingrandita», Ruth Benedict sostiene che le culture acquisiscono tratti personali, che gli individui sono «modellati» sulle loro culture e che nelle diverse società il conformismo può in vari modi sopprimere l'espressione individuale.

*Zuni Mythology*, I-II, New York 1935. L'introduzione e il sommario di questi due volumi espongono una teoria del mito. Secondo la Benedict, i miti hanno carattere di «compensazione», in quanto sono un modo per superare le costrizioni e le mancanze dell'esistenza quotidiana. I miti sono anche «desideri» di un ordine sociale migliore e di un «universo rifondato». La Benedict chiamò «racconti» i «desideri» del primo tipo e «miti», appunto per il loro contenuto religioso, quelli del secondo tipo. I due volumi contengono un grande numero di racconti degli Zuni.

*Religion*, in Fr. Boas (cur.), *General Anthropology*, Boston 1938. In questo saggio la Benedict presentò la sua teoria sulla religione. Il testo non risulta del tutto soddisfacente, perché si rivolge non tanto ai fenomeni religiosi quanto alla psicologia individuale e alle diversità culturali. Il tentativo di proporre una definizione della religione valida per tutte le civiltà sfuma in qualche modo la forza esplicativa della teoria.

*The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston 1946, 1967 (trad. it. *Il crisantemo e la spada*, Bari 1968). Questo libro, frutto delle ricerche condotte durante la seconda guerra mondiale, è una elegante descrizione della società giapponese. Le discussioni della Benedict sui concetti di onore, di debito, di obbligo e sull'educazione dei figli rimangono ancora trattazioni classiche e la sua descrizione di una univoca «personalità» giapponese non è stata neppure eguagliata da quegli antropologi che, a differenza della Benedict, hanno potuto lavorare sul campo.

JUDITH S. MODELL

**BERDJAEV, NIKOLAJ** (1874-1948), filosofo cristiano russo. Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev è uno dei più noti filosofi esistenzialisti del XX secolo, i cui temi principali sono stati quelli della libertà, della creatività e dell'escatologia. Nato a Kiev, morì settantaquattrenne a Clamart, un sobborgo di Parigi, senza aver realizzato il desiderio di ritornare in patria. Nonostante i suoi legami con l'Occidente, Berdjaev rimane soprattutto un russo e un mistico.

La sua vita può essere suddivisa in tre periodi: quello di Kiev, quello degli anni trascorsi tra Vologda, San Pietroburgo e Mosca, e infine quello dell'esilio (soprattutto in Francia). Nonostante la nascita privilegiata (il padre era un miltare di alto grado, con molti riconoscimenti; la madre, nata principessa Kadašev, aveva nelle vene sangue reale francese) e la disponibilità di mezzi, Berdjaev fu un giovane inquieto, che fin dall'adolescenza guardava il mondo attorno a lui come qualcosa di illusorio, considerando nello stesso tempo se stesso come appartenente a un altro mondo «reale». La consapevolezza, maturata fin dall'infanzia, della propria attitudine spirituale (percepita come una sorta di struggimento mistico ed escatologico) trovò più tardi espressione nei suoi scritti; in particolare, egli parlò delle sue prime concezioni all'inizio della sua autobiografia (ed. orig. 1949; trad. ingl. *Dream and Reality. An Essay in Autobiography*, 1949; trad. it. *Autobiografia spirituale*, Firenze 1953): «Io non posso ricordare il mio primo pianto o contatto con il mondo, ma so per certo che fin dal principio io mi accorsi di essere caduto in un ambiente estraneo; l'ho sentito fin dal primo giorno di vita cosciente così come lo sento ora. Sono stato sempre un pellegrino» (p. 1).

La personalità di «pellegrino» di Berdjaev si manifestò anche nei seguenti lavori (che citiamo nella traduzione italiana o inglese): *Il senso della creazione*, Milano 1994 (ed. orig. 1915); *Spirito di Dostoievski*, Torino 1942 (ed. orig. 1923); *Il senso della storia*, Milano 1971, 1977 (ed. orig. 1923); *Spirito e libertà*, Milano 1947 (ed. orig. 1927); *The destiny of Man*, London 1977 (ed. orig. 1931); *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Milano 1943 (ed. orig. 1934); *Il senso e le premesse del comunismo russo*, Roma 1944, Milano 1945 (ed. orig. 1937); *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Milano 1952 (ed. orig. 1939); e *Regno dello spirito e regno di Cesare*, Milano 1954 (ed. orig. 1949). Nel corso di questi scritti, Berdjaev filosofeggiava sulla condizione umana da esistenzialista, ma anche da una prospettiva cristiana che era al tempo stesso mistica e non logica.

Le intuizioni di Berdjaev, supportate anche dal suo personale esempio, fecero di lui una figura solitaria e profetica tra i suoi contemporanei. Egli si identificava come appartenente all'*intelligencija* russa a cavallo tra

i due secoli, erede sia delle tradizioni slavofile che di quelle filo-occidentali: di Čaadaev, Chomjakov, Herzen e Belinskij così come di Bakunin e di Černyševskij. Berdjaev si vedeva collocato tanto sulla linea di Tolstoj e Dostoevskij che su quella di Vladimir Solov'ëv e Nikolaj Fëdorov; nell'elencare le influenze che riteneva di avere subito egli dichiarava: «Io sono russo e valuto in quanto russo il mio universalismo e la mia recisa ostilità al nazionalismo» (p. XIV dell'autobiografia citata).

Nominato professore di filosofia all'Università di Mosca nel 1920, fu espulso dall'Unione Sovietica due anni più tardi per non aver voluto abbracciare il marxismo ortodosso: la conseguente rottura con il marxismo fu inevitabile. Egli criticava la subordinazione marxista dell'individualità e della libertà al culto del collettivismo e trovava, inoltre, che la visione marxista della realtà fosse troppo limitata, con la sua negazione di qualsiasi altro mondo oltre quello dell'esistenza temporale e materiale.

Per lui, la vita in un solo mondo era piatta; egli credeva che lo spirito umano andasse alla ricerca della trascendenza in un impegno teso verso l'illimitato e l'infinito: vivere soltanto nel regno di Cesare significava dunque negare il regno dello spirito e una costrizione di tal genere era del tutto contraria alle sue idee di libertà, creatività e speranza. Per questo, soltanto una visione cristiana come quella presente nella tradizione russa ortodossa, in cui egli era cresciuto, poteva abbracciare in modo soddisfacente cielo e terra e puntare alla comprensione del regno di Dio.

Come filosofo pellegrino, Berdjaev concepì la missione dell'uomo come una attività economica, tesa a Dio in quanto Fine (escatologia): si tratta di una prospettiva che richiedeva la rivalutazione totale dei reali valori particolari di ciascuno e del suo stile di vita. Per Berdjaev, la visione cristiana era molto più rivoluzionaria del marxismo.

Il Vangelo cristiano, per Berdjaev, punta a un'etica della redenzione, culminante nell'avvento del regno di Dio, un regno che però sarà basato sull'amore molto più che sui diritti e sui precetti. Il filosofo, tuttavia, sentì fortemente che la verità della vita spirituale non si può conformare perfettamente alla vita terrena. Per lui, pertanto, non c'erano e non ci sarebbero mai stati uno Stato cristiano, una economia cristiana, una famiglia cristiana, un insegnamento cristiano o una vita sociale cristiana, perché nel regno di Dio e nella perfezione della vita divina non vi sono né Stato, né economia, né famiglia, né insegnamento, né altri aspetti della vita sociale regolati dalla legge.

Questa particolare visione del regno di Dio fu spesso fraintesa e Berdjaev, nel corso della sua vita, fu spesso visto come un filosofo dissidente e «fuori del branco», senza desiderio di avere discepoli e di istituzionalizzare il proprio pensiero. Il suo idealismo di fondo lo portò a una seria svalutazione del mondo, secondo una prospettiva che è più di marca spiritualistica (in senso gnostico o manicheo) che biblica. Nondimeno, il suo duraturo influsso come filosofo cristiano e come spirito profetico si basa sulla sua capacità di stimolare il dialogo tra culture e tra modelli di pensiero divergenti.

**BIBLIOGRAFIA**

C.S. Calian, *Berdyaev's Philosophy of Hope. A Contribution to Marxist-Christian Dialogue*, Minneapolis 1968 (con un elenco completo delle opere del filosofo); O.F. Clarke, *Introduction to Berdyaev*, London 1950; A. Dell'Asta, *La creatività a partire da Berdjaev*, Milano 1977, e *L'apocalisse creativa dell'uomo*, Introduzione a N. Berdjaev, *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Milano 1994, pp. VII-LVIII; D.A. Lowrie, *Rebellious Prophet. A Life of Nicholai Berdyaev*, New York 1960; M. Spinka, *Nicholas Berdyaev, Captive of Freedom*, Philadelphia 1950.

CARNEGIE SAMUEL CALIAN

**BERGSON, HENRI** (1859-1941), filosofo francese. Nato a Parigi ed educato al Liceo Condorcet e all'École Normale Supérieure, Bergson insegnò in seguito presso tre diversi licei e alla stessa École Normale prima di essere chiamato, nel 1900, al Collège de France, dove insegnò fino al 1914, ritirandosene però ufficialmente soltanto nel 1921. La popolarità delle sue lezioni attirò anche molti uditori dediti a professioni e discipline differenti. Ricoprì anche per primo la carica di presidente della Commissione per la Cooperazione Intellettuale voluta dalla Lega delle Nazioni. Nel 1927, quando era già al colmo degli onori in patria, gli fu conferito il premio Nobel per la letteratura.

Benché ebreo di nascita, Bergson fu progressivamente attratto dal Cattolicesimo. Pur dichiarando la propria «adesione morale» a tale confessione e pretendendo alle proprie esequie le preghiere di un sacerdote cattolico, tuttavia non abbandonò i suoi compagni ebrei durante l'epoca delle persecuzioni naziste.

Bergson iniziò la carriera come discepolo di Herbert Spencer, il cui evoluzionismo esaltava la scienza e l'individuo, ma negli anni '80 decise che la prospettiva scientifica forniva una visione incompleta del mondo, in quanto il concetto di tempo che le era proprio non rendeva conto dell'esperienza della durata. Nacque così il suo primo libro, *Essai sur les données immédia-*

*tes de la conscience*, 1889 (trad. it. Torino 1951; Roma 1957; Torino 1964), che conobbe numerose traduzioni. Bergson passò poi ad esaminare le relazioni tra materia e corpo in *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps avec l'esprit*, 1896 (trad. it. in *Opere (1889-1896)*, Milano 1986), mentre il suo scritto più famoso, *L'évolution créatrice*, uscì nel 1907 (trad. it. Milano 1936; Napoli 1947; Bari 1949, 1957; Firenze 1951, 1963; Brescia 1961, 1968). In questo studio l'autore esponeva in termini non meccanicistici un ritratto dell'evoluzione biologica, che sarebbe stata spinta ai livelli più alti di organizzazione da un impulso vitale intimo, il famoso *élan vital*. *Les deux sources de la morale et de la réligion*, 1932 (trad. it. Milano 1947, 1973; Napoli 1961), costituisce, insieme ai tre studi sopra citati, il nucleo delle opere principali di Bergson.

In quest'ultimo testo, Bergson proponeva la distinzione tra moralità statica e moralità dinamica, vedendo nella prima la morale dell'obbligazione, che sanziona un comportamento che ha a che fare con una comunità ordinata, mentre nella seconda la morale dell'attrazione, sorta dall'esperienza mistica in quanto generatasi dallo slancio vitale comunicato da Dio, attraverso i mistici, a tutti gli altri e basata su una visione dell'umanità come insieme. Nel 1932 Bergson giunse ad affermare l'esistenza di un trascendente Dio d'amore che è creativamente coinvolto nell'esistenza umana.

Il pensiero di Bergson fu trovato da molti liberatorio e ciò determinò la fortuna della sua filosofia nel XX secolo. Pur considerando la scienza con molta serietà, Bergson conservò nella propria riflessione ampi spazi per l'intuizione, così come per la ragione, la moralità, la religione, e ancora la meccanica, gli organismi collettivi e quelli individuali. Scrittore assai dotato, egli costituì un ponte tra la filosofia, la letteratura e la scienza e come pensatore, anche se nessuno riuscì a trasformare i suoi saggi in un sistema definito, fu un buon seminatore, dal momento che ebbe seguito e spinse molti a procedere oltre le conclusioni cui egli stesso era approdato. Tra coloro che a lui si ispirarono, ma che pure si distinsero da lui su alcune questioni di rilievo, si ricordano qui il filosofo americano William James e il gesuita Pierre Teilhard de Chardin, filosofo della scienza e della religione.

L'influsso di Bergson continua negli esistenzialisti, che distinguono tra una moralità «elevata» e una moralità soltanto convenzionale, e inoltre nelle varie teologie del processo, che abbandonano il teismo classico per cogliere la creatività, sia quella divina sia quella umana, nel suo agire in questo mondo in evoluzione.

**BIBLIOGRAFIA**

La migliore introduzione alla filosofia di Bergson è H.A. Larrabee, *Selections from Bergson*, New York 1949, che contiene, oltre a passi di altri saggi, la traduzione quasi integrale dell'*Introduction à la métaphysique* (Paris 1903); questo lavoro è stato tradotto in italiano: Lanciano 1908, 1949; Bologna 1949; Bari 1957, 1970; Firenze 1958; Brescia 1970.

Per l'opera completa di Bergson: A. Robinet (cur.), *Oeuvres*, Paris 1959 (con una presentazione di H. Gouhier). Utile anche P.A.Y. Gunther, *Henri Bergson. A Bibliography*, Bowling Green/Ohio 1974, che raccoglie 4.377 titoli (in parte scritti del filosofo, ma per la maggior parte saggi e studi su di lui). Ricordiamo anche Vl. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris 1959 (trad. it. Brescia 1991), contenente, tra l'altro, un capitolo su Bergson e l'Ebraismo; e D. Herman, *The Philosophy of Henri Bergson*, Washington/D.C. 1980, che si concentra sulle finalità della filosofia bergsoniana.

DARRELL JODOCK

**BLEEKER, C. JOUCO** (1898-1983), storico della religione egizia e figura eminente nel campo della fenomenologia della religione. Claas Jouco Bleeker nacque a Beneden Knijpe, in Olanda, e frequentò le scuole a Leeuwarden. Studiò poi teologia all'Università di Leiden. Si specializzò in egittologia e storia delle religioni, sotto la guida soprattutto di W. Brede Kristensen, che influenzò profondamente il suo allievo. Continuò gli studi all'Università di Berlino e nel 1926 conseguì la laurea a Leiden con la tesi *De beteekenis van de Egyptische godin Ma-a-t* (Il significato della dea egizia Maat). Dal 1925 Bleeker era ministro della Chiesa olandese riformata. Esercitò dapprima ad Apeldoorn e poi in varie città olandesi, fino a quando, nel 1946, fu nominato professore di storia delle religioni e di fenomenologia della religione all'Università di Amsterdam. Ricoprì questo incarico fino al suo ritiro, nel 1969.

L'interesse congiunto per la religione dell'antico Egitto e per la fenomenologia religiosa attraversò per intero la vita di Bleeker. I suoi scritti sulla religione egizia sono quasi sempre studi su singole divinità, come *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest* (1956), o ricerche su particolari aspetti delle usanze religiose, come *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal* (1967).

La sua attività nel campo della fenomenologia fu decisamente influenzata da Kristensen e da Gerardus van der Leeuw. Bleeker cercò di rendere la fenomenologia della religione una disciplina scientifica autonoma, rivolta ad esaminare il significato dei fenomeni religiosi alla luce della loro «essenza» realizzata. Egli riteneva che la religione fosse strutturata nei termini di «a) una

visione sacra dell'Essere supremo o dell'essere e della volontà divina; b) una sacra via che l'uomo deve perseguire per essere libero dai suoi peccati e dalla sua sofferenza; e c) una sacra azione che il credente deve mettere in atto nel culto e nella sua personale vita religiosa» (*The Rainbow*, 1975, p. 8). Bleeker propose tre principali obiettivi alla fenomenologia della religione. Essa deve in primo luogo cercare di comprendere i singoli fenomeni presenti in tutti o in molti sistemi religiosi, come ad esempio la preghiera (questo tipo di ricerca la definì *theoria*). In secondo luogo deve cercare di svelare le leggi profonde che determinano la struttura di una particolare religione (*logos*). Infine dovrebbe tentare di chiarire il modo in cui le religioni sorgono e si sviluppano (*entelecheia*).

Bleeker considerò lo studio della religione come un'indagine sul diverso modo di porsi, da parte dell'uomo, in relazione con Dio e cercò di comprendere l'umanità in base ai suoi diversi atteggiamenti verso la divinità. Egli riteneva inoltre che la scienza della religione avrebbe potuto favorire il rispetto reciproco e la comprensione tra gruppi religiosi portatori di idee assai diverse.

Abile ed energico amministratore, Bleeker fu segretario generale dell'International Association for the History of Religions dal 1950 al 1970. Dal 1960 al 1977 fu editore della rivista della IAHR, «Numen», e supervisore della serie di monografie edite come supplementi a quella rivista, «Studies in the History of Religions». Insieme a Geo Widengren curò l'edizione dell'importante manuale, in due volumi, *Historia Religionum* (1969-1971). Fu inoltre curatore della pubblicazione degli atti di numerosi e importanti congressi internazionali.

Nel 1969, in occasione del suo ritiro, a Bleeker fu dedicata una raccolta di studi in suo onore, *Liber Amicorum*. La sua attività di studioso, organizzatore ed editore continuò fino alla morte.

## BIBLIOGRAFIA

Le notizie più complete sulla vita di Bleeker si possono trovare in J.H. Kamstra, *In Memoriam Prof. Dr. C.J. Bleeker* (in olandese), in «Nederlands Theologisch Tijdschrift», 38 (1984), pp. 67-69. Si veda anche il necrologio di R.J.Z. Werblowsky, in «Numen», 30 (1983), pp. 129s. Per una valutazione del contributo di Bleeker agli studi sulle religioni, cfr. G. Widengren, *Professor C.J. Bleeker. A Personal Appreciation*, in *Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C.J. Bleeker*, Leiden 1969, pp. 5-7; e J.G. Platvoet, *The Study of Rites in Netherlands*, in «Netherlands Theologisch Tijdschrift», 37 (1983), pp. 177-88.

La bibliografia completa di Bleeker, fino al 1969, si può trovare in *Liber Amicorum*. Si aggiunga *Hathor and Thoth. Two Key Figures in Ancient Egyptian Religion*, Leiden 1973. Molti degli articoli di Bleeker sono raccolti in due volumi: *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden 1963; e *The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion*, Leiden 1975.

M. HEERMA VAN VOSS

**BLONDEL, MAURICE** (1861-1949), filosofo cattolico francese. Nato a Digione, Blondel compì gli studi all'École Normale Supérieure, dove fu allievo di Léon Ollé-Laprune, al quale dedicò la propria tesi (presentata alla Sorbona nel 1893 e pubblicata con il titolo *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*). Fu docente di filosofia ad Aix-en-Provence dal 1897 al 1927. Nel frattempo *L'action* (trad. it. 1921; 1950; Torino 1953; Firenze 1973) andava suscitando vasto interesse per la sua originalità, ma anche aspre discussioni: in essa Blondel affermava che partendo da premesse puramente filosofiche era giunto a conclusioni teologiche. A differenza dei positivisti, allora dominanti nel mondo universitario, e degli adepti della Scolastica, che avevano il controllo sulle scuole teologiche, il lavoro di Blondel si era mosso da una sottile analisi di che cosa venisse coinvolto nell'esperienza umana, nella persuasione che esso avesse di mira, e alla fine conseguisse, il soprannaturale. In tal modo, attraverso il cosiddetto «metodo dell'immanenza», si giungeva al trascendente. Col termine *action*, Blondel non si riferiva soltanto all'attività, ma a tutto ciò che viene coinvolto nel modo in cui l'uomo risponde alla realtà, compresi dunque i sentimenti, la volontà e la conoscenza.

Blondel non possedette il dono della chiarezza espositiva, per cui i suoi scritti risultano oscuri e complessi; tuttavia egli trascorse il resto della vita a cercare di chiarire il significato del proprio messaggio e a cercare di distinguere le proprie tesi da quelle altrui, che presentavano il rischio di confondersi con le sue. Attese per molti anni alla cura della nuova edizione di *L'action* che, insieme ad altri suoi scritti, ebbe tanta risonanza in Francia. Tra questi ultimi scritti meritano menzione *Le problème de la philosophie catholique*, 1932; *La pensée*, I-II, 1934 (trad. it. Brescia 1954); *L'être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégral*, 1935 (trad. it. Brescia 1955, 1957); e *La philosophie et l'esprit chrétien*, I: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, 1944, 1950 (trad. it. Brescia 1950, 1955). Uno dei suoi più stretti collaboratori fu Lucien Laberthonnière, con il quale però alla fine Blondel entrò in dissidio, come del resto gli accadde con molti altri suoi contemporanei. Coinvolto nel dibattito modernista,

egli ovviamente desiderava un rinnovamento del magistero ecclesiastico, ma contemporaneamente non voleva che esso condividesse le prospettive di modernisti come Alfred Loisy, Édouard Le Roy e Friedrich von Hügel. Pur minacciato più volte dalla censura ecclesiastica, riuscì sempre ad evitarla, ottenendo alla fine un attestato di ortodossia da Pio X.

### BIBLIOGRAFIA

Oltre a *L'action* (che fu ristampata in due volumi nel 1936-1937) e ai lavori citati nel testo, ricordiamo anche: *Lettre sur l'apologétique philosophique*, 1895; e *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, 1904 (tradotti entrambi in: *Lettera sulle esigenze del pensiero contemporaneo...*, *Storia e dogma*, Firenze 1922; Brescia 1990). Sono stati inoltre pubblicati vari volumi di corrispondenza di Blondel, tra cui sono di particolare rilievo quelli riguardanti lo scambio epistolare con Pierre Theilard de Chardin (Paris 1961) e con Auguste Valensin (I-III, Paris 1957-1965).

Una ricchissima bibliografia, che comprede anche l'attività letteraria del filosofo, è stata compilata da R. Virgoulay e Cl. Troisfontaines, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, I-II, Louvain 1975. In italiano anche: R. Crippa, *Rassegna di bibliografia blondeliana*, Torino 1962. Utili, inoltre, sono i seguenti studi sul pensiero del filosofo: Fr. Lefèvre, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928; P. Archambault, *Vers un réalism intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928; H. Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, Paris 1961; e R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses*, Paris 1980.

Su Blondel si possono consultare anche testi riguardanti tematiche più generali, come B.M.G. Reardon, *Roman Catholic Modernism*, Stanford/Calif. 1970; e G. Daly, *Transcendence et Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism*, Oxford 1980.

ALEC VIDLER

**BOAS, FRANZ** (1858-1942), antropologo americano di origine tedesca. Boas nacque a Minden, nella Westfalia prussiana, il 9 luglio 1858, da una famiglia ebrea di buone condizioni economiche e ben integrata nella cultura tedesca. Studiò alla locale scuola statale e poi al ginnasio. Non sembra aver avuto significativi insegnamenti religiosi ebraici. Influì maggiormente sulla sua formazione giovanile la madre, Sophie Meyer Boas, che aveva preso parte ai circoli degli intellettuali liberali e marxisti ispirati ai principi rivoluzionari del 1848. Boas studiò scienze alle Università di Heidelberg (1877), Bonn (1877-1879) e Kiel (1979-1881), ma scelse di dedicarsi alla geografia. Poco dopo la laurea partì per una spedizione di ricerca all'isola di Baffin, dove rimase un anno a studiare la geografia e i costumi del luogo. Ottenne la libera docenza a Berlino nel 1886 ma non insegnò mai, preferendo recarsi negli Stati Uniti per un viaggio di ricerca lungo la costa nordoccidentale: gli Indiani di quelle regioni divennero l'oggetto della sua indagine etnologica. Lavorò per diverse istituzioni scolastiche negli Stati Uniti e in Canada dal 1887 al 1896, anno in cui trovò un lavoro sicuro presso l'American Museum of Natural History di New York e alla Columbia University. Lasciò il Museo nel 1906, continuando però l'insegnamento universitario fino al suo ritiro, nel 1936. Negli ultimi anni si impegnò sempre più nella vita pubblica, intervenendo soprattutto contro il concetto di razza e le idee razziste. Morì a New York il 22 dicembre 1942.

Boas ha rivolto il suo interesse scientifico ad un ampio ventaglio di campi antropologici ed ha esercitato una influenza notevolissima sull'antropologia americana, sia in prima persona che attraverso una vasta rete di colleghi e allievi, tra cui A.L. Kroeber, Paul Radin, Alexander Goldenweiser, Robert H. Lowie, Ruth Benedict, Leslie Spier, J.R. Swanton e Margaret Mead. Molti di costoro, in particolare Radin e Lowie, si sono occupati in modo più specifico dello studio della religione.

Boas fu un razionalista, privo di una consapevole visione religiosa. Una delle linee principali della sua attività intellettuale fu la ricerca di una spiegazione dell'«origine psicologica della fede nell'autorità della tradizione» (una fede a lui sconosciuta): per poter riconoscere ed eliminare «le restrizioni imposteci dalla tradizione». Tale atteggiamento si accompagnava, comunque, ad una generica tolleranza nei confronti delle credenze e dei valori altrui.

Il metodo antropologico di Boas è tanto sensibile ai particolari che in genere le sue descrizioni religiose hanno scarso valore sul piano della generalizzazione: il suo approccio è così interessato alla totalità integrata di una cultura che la religione pare spesso comparire nei suoi lavori come un aspetto secondario. L'enorme quantità dei materiali pubblicati (specialmente testi mitologici e documenti sulle cerimonie e sulle società segrete) contiene comunque una ricca messe di informazioni di fondamentale importanza per lo studio delle credenze religiose; di notevole valore sono inoltre le sue brevissime annotazioni di commento, le voci religiose nello *Handbook of American Indians* e la trattazione sulle dottrine esoteriche e sul concetto di vita futura tra i primitivi.

L'idea fondamentale – scrisse Boas – che guida la vita religiosa degli Indiani dell'America settentrionale è la credenza nell'esistenza di un «potere magico», di «straordinarie qualità», superiori alle qualità naturali

dell'uomo, che risiederebbero negli oggetti, negli animali, negli uomini, negli spiriti e nelle divinità. Tutte le azioni degli Indiani sono regolate dal desiderio di conservare la buona disposizione dei poteri favorevoli e di controllare quelli ostili. Per ottenere questi scopi si utilizzano tabu, spiriti guardiani, incantesimi, offerte, sacrifici e magie. Boas inoltre, nell'analisi dei gruppi totemici e delle connesse cerimonie religiose e narrazioni mitologiche, associò strettamente la religione con la struttura sociale.

### BIBLIOGRAFIA

Le pubblicazioni di Boas sono numerose e sparse. Alcuni saggi furono da lui raccolti in *Race, Language and Culture*, New York 1940, che comprende anche *The Idea of the Future Life among Primitive Tribes* e *The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines*. G.W. Stocking jr. ha pubblicato un'altra raccolta di saggi (tra cui *The Religion of American Indians*): *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911. A Franz Boas Reader*, New York 1974, con una interessante introduzione. Alcuni altri studi di Stocking su Boas si trovano in *Race, Culture, and Evolution*, 1968, Chicago 1982 (trad. it. *Razza, cultura ed evoluzione*, Milano 1985). I libri di Boas, *Kwakiutl Ethnografy*, Chicago 1966, e *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897, rist. New York 1970, costituiscono la più importante trattazione su questo gruppo indiano. Una valutazione critica su Boas e sui suoi allievi in Å. Hultkrantz, *The Study of American Indian Religion*, New York 1983. Si veda infine, di Boas, *An Anthropologist's Credo*, in «The Nation», 147 (1938), p. 202. In italiano sono stati inoltre pubblicati: *Introduzione alle lingue indiane d'America*, Torino 1979; e *Arte primitiva*, Torino 1981.

DOUGLAS COLE

**BRANDON, S.G.F.** (1907-1971), storico inglese delle religioni e delle origini cristiane. Nato nel Devonshire, Samuel George Frederick Brandon studiò storia all'Università di Leeds e contemporaneamente si preparava al sacerdozio nella Chiesa d'Inghilterra presso il College of the Resurrection di Mirfield. Si laureò nel 1930 e due anni dopo fu ordinato sacerdote. Dopo sette anni come parroco nell'Ovest dell'Inghilterra divenne nel 1939 cappellano dell'esercito inglese: partecipò alle campagne in Europa e nell'Africa settentrionale e prese parte all'evacuazione di Dunquerque. Rimase nell'esercito fino al 1951, quando, nonostante la mancanza di precedenti esperienze accademiche, fu nominato professore di religione comparata all'Università di Manchester. Occupò questa cattedra fino alla sua morte.

L'attività scientifica di Brandon si è concentrata su due diversi campi di indagine. Il primo campo – assai controverso – è quello delle origini cristiane. Egli accettò la vecchia teoria che ipotizzava un conflitto, nella Chiesa primitiva, tra un gruppo giudaico che si richiamava a Pietro e una comunità di gentili che trovava il suo riferimento in Paolo: questo secondo gruppo avrebbe avuto il sopravvento soltanto dopo il 70 a.C. A questo tema dedicò il suo primo libro, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951). Un decennio più tardi riprese l'argomento delle origini cristiane con *Jesus and the Zealots* (1967) e *The Trial of Jesus of Nazareth* (1967), nel quale sottolineò che Gesù era stato condannato dai Romani per sedizione e istituì un parallelo tra i seguaci di Gesù e i violenti movimenti antiromani del tempo. Dato che trattavano di un periodo estremamente delicato e sfuggente della storia religiosa dell'Occidente, questi libri gli procurarono un considerevole seguito (non del tutto gradito a Brandon) e notevole notorietà internazionale, a causa anche dei servizi giornalistici comparsi su «Time», «Newsweek» e su altre riviste di larga tiratura.

Il secondo degli interessi principali di Brandon si concentrò intorno all'opinione che la religione è una risposta umana all'inesorabile passare del tempo. Le sue tesi furono esposte in *Time and Mankind* (1951) e confermate in seguito in libri come *Man and His Destiny in the Great Religions* (1962), *History, Time, and Deity* (1965) e *The Judgment of the Dead* (1967). I suoi interessi di ampio respiro si manifestarono in *A Dictionary of Comparative Religion* (1970), preparato, edito e in gran parte scritto da lui, e nel suo ultimo lavoro, postumo, *Man and God in Art and Ritual* (1975). Qui l'attenzione si concentra sull'iconografia, anche se il tema fondamentale rimane quello dei rapporti fra storia e tempo.

Nel 1970 Brandon fu nominato segretario generale della International Association for the History of Religions, ma la morte improvvisa, sopravvenuta l'anno successivo, gli impedì di esercitare una significativa influenza su questa organizzazione.

Nonostante gli anni trascorsi come parroco e cappellano, dopo il 1951 Brandon lasciò di fatto i suoi impegni ecclesiastici e come professore non si impegnò affatto nell'apologetica cristiana. Fu soltanto uno storico: colse nella religione occidentale un irreversibile declino a partire dall'alto Medioevo e ritenne che le tradizioni religiose si possono comprendere soltanto studiando le loro origini. Le sue idee sulla correlazione tra religione e senso del tempo sono indubbiamente valide; tuttavia il suo scarso interesse per la psicologia, la filosofia, la fenomenologia – e in generale per le questioni metodologiche – gli impedì in genere approfondimenti notevoli. Fu studioso accurato e scrittore

esigente, ma mancò forse di duttilità: la sua breve carriera accademica può ora essere vista come il segno della fine in Inghilterra della tradizionale religione comparata. Nel campo delle origini cristiane le sue idee furono troppo discutibili per ottenere una pronta approvazione, ma Brandon ebbe il merito di attirare l'attenzione sugli aspetti politici della Chiesa primitiva, un argomento su cui rimane ancora molto da studiare.

**BIBLIOGRAFIA**

E.J. Sharpe, *S.G.F. Brandon, 1907-1971*, in «History of Religions», 12 (1972), pp. 71-74.

E.J. Sharpe, *Comparative Religion at the University of Manchester, 1904-1979*, in «Bulletin of the John Rylands Library», 63 (1980), pp. 144-70.

E.J. Sharpe e J.R. Hinnells (curr.), *Man and His Salvation. Studies in Memory of S.G.F. Brandon*, Manchester 1973. Contiene anche una valutazione critica (da parte di H.C. Snape) e una presentazione (di E.O. James) del contributo di Brandon alla storia degli studi e la bibliografia.

M. Simon, *S.G.F. Brandon, 1907-1971*, in «Numen», 19 (1972), pp. 84-90.

ERIC J. SHARPE

**BRELICH, ANGELO** (1913-1977), storico delle religioni italiano. Dopo aver completato gli studi universitari in Ungheria, con Károly Kerényi e Andreas Alföldi, Brelich divenne assistente alla cattedra di storia delle religioni all'Università di Roma, cattedra allora occupata da Raffaele Pettazzoni, al quale poi succedette come professore ordinario nel 1958. La sua prima pubblicazione, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali nell'impero romano* (1937), era basata su una approfondita indagine del *Corpus Inscriptionum Latinarum* e anticipò il futuro interesse di Brelich per la riflessione metodologica. Seguirono nel 1949 *Die geheime Schutzgottheit von Rom* e *Vesta*, che mostrano il forte influsso del suo maestro Kerényi e forniscono una testimonianza della ricerca da parte di Brelich dell'originalità scientifica. In questi due libri, concepiti come un insieme, Brelich distingue la «ricerca analitica», tesa a delineare gli elementi fondamentali dei temi presenti in una figura divina, dalla «ricerca storica», che riguarda invece lo specifico contenuto della figura e i suoi ulteriori sviluppi.

Negli anni '50 ebbe inizio una fase nuova degli studi di Brelich. *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (1955) pone in risalto il tema della creatività storica. Differente dalla nozione evoluzionistica di sopravvivenza (cioè di rudimentali elementi culturali sopravvissuti solamente come pietre erratiche nella corrente vitale di più recenti formazioni culturali), la nozione di creatività storica di Brelich implica la legittimazione, da parte del nuovo ed emergente panorama storico-culturale, di elementi già presenti in orizzonti mitologici e religiosi differenti. Brelich utilizza inoltre un'opposizione di base tra il caos primordiale o «non ordine» e l'ordine che risulta dall'organizzazione del cosmo. Questi principi metodologici ritornano nel volume *Gli eroi greci* (1958), in cui Brelich sostiene la necessità di includere anche lo studio delle religioni del mondo classico all'interno della problematica della storia delle religioni. In questo libro Brelich affronta la figura dell'eroe, soprattutto come oggetto di un culto funerario e nella sua connessione con i temi cosmogonici. In seguito, comunque, modificò alcuni dei giudizi qui espressi, a causa di una radicalizzazione della sua ermeneutica analitica.

In questo periodo Brelich cominciò ad interessarsi a fondo del politeismo, un argomento piuttosto trascurato dagli studi comparati e storico-culturali. Egli vide nel politeismo un fenomeno religioso tipico delle «culture superiori» arcaiche (come quelle che si manifestarono in Giappone, India, Mesopotamia, Egitto e Grecia, e inoltre nell'America centrale e in Perù. Brelich riteneva che la concezione politeistica del «dio» o della divinità debba essere accuratamente distinta sia dai fantasmi dell'animismo sia dagli *dei otiosi* di alcune culture preletterarie. Il politeismo per Brelich è un fenomeno *sui generis* e scoprire la sua struttura e la sua *raison d'être* nella storia delle religioni del genere umano costituisce oggetto proprio della ricerca storica.

*Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica* (1961) segna il crescente interesse di Brelich per le istituzioni iniziatiche. Queste medesime istituzioni sono al centro del suo *Paides e Parthenoi* (1969), uno studio sull'adattamento dei riti iniziatici tribali all'interno della *polis*, dopo che gli scopi originali erano andati perduti. Ritorna ancora l'interesse di Brelich per la creatività storica, mentre scarso è invece il suo interesse per gli aspetti soteriologici ed escatologici di queste istituzioni.

Brelich lasciò incompiuta una complessa storia del culto di Zeus, che doveva seguire lo sviluppo del dio dallo stadio indoeuropeo di essere celeste prepoliteistico fino a quello di guida di un intero pantheon, con particolare attenzione alle implicazioni politiche di questo sviluppo. L'Introduzione di Brelich alla *Histoire des religions* (1970) di Henry-Charles Puech mostra come lo studioso giudicasse la religione un fenomeno generale, per il quale appaiono valide le spiegazioni di tipo funzionalistico.

**BIBLIOGRAFIA**

Oltre ai lavori menzionati nel testo, si ricordi il volume postumo *Storia delle religioni. Perché?*, Napoli 1979. Sono stati pubblicati due volumi in memoria di Brelich: Giulia Piccaluga (cur.), *Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980; e V. Lanternari, M. Massenzio e D. Sabbatucci (curr.), *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Bari 1982.

UGO BIANCHI

**BREUIL, HENRI** (1877-1961). Studioso francese di preistoria. Henri-Édouard-Prosper Breuil nacque a Mortain, sulla Manica. Fin dalla giovinezza manifestò uno spiccato interesse per la storia naturale e per la vita dei primi uomini, un interesse che sviluppò durante gli anni di seminario trascorsi a Issy. Ordinato sacerdote nel 1900, dedicò il resto della sua vita allo studio della paleontologia. Breuil fu introdotto allo studio del Paleolitico da Émile Cartailhac, con cui nell'ottobre del 1902 esplorò per la prima volta la grotta di Altamira, in Spagna, e studiò l'arte e la manifattura paleolitiche con Édouard Iette e Joseph-Louis Capitan. In queste prime fasi della sua attività, Breuil godette dell'appoggio del principe Alberto di Monaco.

Dopo gli studi (1905-1910) all'Università di Friburgo, Breuil divenne professore di etnografia preistorica all'Institut de Paléontologie Humaine di Parigi. Dal 1929 al 1947 insegnò al Collège de France, occupando la cattedra di preistoria appositamente creata per lui (la sua lezione inaugurale è tradotta in italiano in H. Breuil, A. Leroi-Gourhan e Y. Coppens, *Le grandi tappe della Preistoria e della Paleoantropologia*, Milano 1987). Durante la sua carriera, Breuil insegnò anche a Lisbona (1941-1942) e a Johannesburg (1942-1945). Ricercò a lungo reperti dell'uomo paleolitico in Europa e in Africa meridionale; viaggiò anche in Cina.

Con i suoi studi fondamentali sull'arte delle caverne e sugli strumenti e sulle tecniche dell'artigianato paleolitico, Breuil ampliò enormemente la nostra conoscenza sulle condizioni di vita e sull'attività creativa dell'uomo del Paleolitico. Rivolse la sua attenzione, in particolare, agli aspetti religiosi (le funzioni simboliche e forse rituali) delle pitture del tipo dello «Stregone» della grotta di Les Trois Frères, scoperta nel 1916 nella Francia meridionale. Breuil si interessò anche del significato religioso delle pratiche funerarie e delle loro manifestazioni sacrali, per le quali pensò a una origine comune. Fornì la prima descrizione scientifica della celebre grotta di Lascaux (1940). Nell'evoluzione dell'umanità (evoluzione che riconosceva anche nell'antichissima storia religiosa), Breuil coglieva lo sviluppo di un ordine cosmico spinto da una qualche energia. Queste idee furono poi sviluppate sistematicamente da Pierre Teilhard de Chardin, che per qualche tempo collaborò con Breuil.

**BIBLIOGRAFIA**

Molte delle pubblicazioni di Breuil sono descrizioni delle oltre 80 grotte che egli studiò in Francia e in Spagna e delle oltre 100 pitture rupestri che analizzò in Spagna, Etiopia e Africa meridionale. Un esempio di queste descrizioni è *Les peintures rupestres de la Péninsule ibérique*, I-IV, Lagny-sur-Marne 1932-1935. Le opere principali di Breuil, talora condotte in collaborazione con altri studiosi, sono: *Africa*, Paris 1931 (con L. Frobenius; contiene in particolare un importante saggio intitolato: *L'Afrique préhistorique*, pp. 60-119); *The Cave of Altamira and Santillana de Mar*, Madrid 1935 (con H. Obermaier); *Les hommes de la pierre ancienne*, Paris 1951; *Quatre cents siècles d'art pariétal*, Montignac 1952. Un esempio significativo del lavoro di Breuil sulla religione dell'uomo primitivo è *Pratiques religieuses chez les humanités quaternaires*, in «Scienza e civiltà», 1951, pp. 47-73. Una bibliografia completa è comunque in G. Henri-Martin (cur.), *Hommage à l'abbé H. Breuil...*, Paris 1957.

Sulla vita di Breuil: Mary Boyle et al., *Recollections of the Abbé Brueil*, in «Antiquity», 37 (1963), pp. 12-19; A.H. Brodrick, *The Abbé Breuil. Prehistorian*, London 1963; e N. Skrotzky, *L'abbé Breuil*, Paris 1964.

JACQUES WAARDENBURG

**BUBER, MARTIN** (1878-1965), filosofo ed educatore ebreo. Nato a Vienna, dove fu allevato dai nonni paterni, frequentò l'Università della capitale e quelle di Lipsia, Zurigo e Berlino, ottenendo infine a Vienna il dottorato in filosofia, nel 1904, con una dissertazione su Nicolò Cusano e Jakob Boehme. Sposò Paula Winkler, nota scrittrice tedesca, dalla quale ebbe due figli, Raphael ed Eva (poi Strauss). Lontano dall'Ebraismo tradizionale, Buber ritornò in seno alla comunità attraverso l'appena costituito movimento sionista, il cui organo ufficiale, «Die Welt», egli stesso pubblicò dal 1901 al 1904.

Buber aspirava a un rinnovamento del nazionalismo spirituale del popolo ebraico. Dopo aver studiato intensamente per cinque anni la tradizione del Hasidismo, egli pubblicò i due volumi *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) e *Die Legende des Baalschem* (1908; trad. it. *La leggenda del Baalshem*, Firenze 1925), cui fecero seguito volumi di saggi e traduzioni, tra cui *Die chassidischen Bücher* (1928; trad. it. *I racconti dei Chassidim*, Milano 1979, 1985) e *Die Erzählungen der Chassidim* (1949; trad. it. *L'interpretazione dell'Hassidismo*, 1960). Tra gli altri studi del pri-

mo periodo si ricordano quelli dedicati al misticismo: *Ekstatische Konfessionen* (1909; trad. it. *Confessioni estatiche*, Milano 1987); *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse* (1910); e due raccolte di studi dedicati al rinnovamento nazionale e religioso del popolo ebraico, *Die jüdische Beewegung*, I-II (1916-1920); e *Vom Geist des Judentums* (1916). Pubblicò anche una collana di monografie, «Die Gesellschaft» (1904-1912), e una rivista, «Die Jude» (dal 1916 al 1924).

Considerato un maestro spirituale per la gioventù ebraica, Buber insegnò all'Università di Francoforte dal 1923 al 1933, dedicandosi contemporaneamente all'animazione culturale del Frankfurt Judische Lehrhaus diretto da Franz Rosenzweig. I suoi scritti e le sue letture furono una fonte di ispirazione spirituale per la nazione ebraica nella Germania nazista. Emigrato in Palestina nel 1938, Buber divenne professore di filosofia sociale all'Università ebraica di Gerusalemme e si impegnò anche nella formazione degli adulti. Partecipò attivamente anche alla fondazione di due movimenti, Berit Shalom e Iḥud, impegnati a lavorare per il ravvicinamento arabo-israeliano e in tale veste egli, fino al 1948, appoggiò il progetto di uno Stato binazionale.

**Filosofia ed Ebraismo.** Ispirato dallo slancio con cui l'Hasidismo considerava gli atti legati alla dimensione fisica e mondana, Buber separò gli insegnamenti di quel filone pietistico risalente al XVIII secolo dal loro modello rabbinico, sottoponendoli piuttosto a una revisione allo scopo di creare una interpretazione univoca e pienamente esistenziale dell'Ebraismo. Respinse così l'ortodossia, la religione statica e istituzionalizzata, a vantaggio di un tipo di «religiosità» creativa, spontanea e individuale. L'enfasi con cui insistette sul mito e sul misticismo lo faceva divergere fortemente dalla scuola storica tradizionale ebraica e dalla teologia razionalista. In certi suoi lavori sull'interpretazione biblica, quali *Königtum Gottes* (1932; trad. it. *La regalità di Dio*, Genova 1989), *Moses* (1946; trad. it. *Mosè*, Genova 1983), *Der Glaube der Propheten* (1949; trad. it. *La fede dei profeti*, Genova 1985), Buber combinò ispirazione esistenziale e metodo per ricostruire le situazioni effettive da cui i testi biblici sarebbero emersi. Basandosi sulla convinzione che i testi biblici derivano dalla tradizione orale, la sua traduzione tedesca della Bibbia esalta la forza sensuale e poetica della lingua ebraica e riflette pesantemente il punto di vista del traduttore, che vede nel testo la registrazione di un dialogo continuo tra Dio e Israele. L'opera, iniziata in collaborazione con Rosenzweig, fu completata nel 1962.

**Filosofia della relazione e del dialogo.** Sotto l'influsso di mistici (Boehme ed Eckhart) e di filosofi dell'esistenza (Kierkegaard e Nietzsche), nonché di alcuni studiosi tedeschi di sociologia (Tönnies, Simmel, Weber), Buber sosteneva che la vita e il pensiero moderni estraniano l'individuo dal suo io più autentico e dalle altre persone, dalla natura, da Dio stesso. Dopo il primo conflitto mondiale, tuttavia, egli passò da una filosofia individualista a una più radicata nella dimensione sociale, arrivando a coniare il termine *interumano* (*das Zwischenmenschliche*) per descrivere la sfera di relazione che lega tra loro le persone e affidando le idee di base di tale filosofia al suo libro del 1923, *Ich und Du* (tradotto in italiano con il titolo *Il principio dialogico*, Milano 1959).

Buber evitò ogni filosofia sistematica. Come Kierkegaard e Nietzsche, egli cercava piuttosto di cambiare il modo in cui la gente intendeva il proprio mettersi in relazione con gli altri esseri, col mondo e con Dio. La sua filosofia si concentra pertanto su due modelli fondamentali di relazione. Il modulo «Io-Tu» e quello «Io-Esso». Quest'ultimo è caratterizzato dalla disposizione a proiettarsi verso un fine secondo un'ottica strumentale, dal momento che noi ci poniamo in rapporto con gli altri in base alla loro utilità e al loro valore, cosicché, assumendo una posizione analitica e distaccata, collochiamo gli altri in categorie tipologiche e di misurazione. Un approccio di questo genere, tuttavia, può soddisfare le attività tecnologiche e pratiche, ma certo non può adattarsi al campo delle relazioni interpersonali perché produrrebbe alienazione, in quanto, piuttosto che mettere in rapporto con gli altri, li ridurrebbe alla condizione di oggetti o mezzi, sfruttandoli per i nostri bisogni e i nostri scopi.

Una corretta alternativa a questo modo di procedere è offerta allora dal modulo «Io-Tu» che, impostando le relazioni con il prossimo sopra un piano di disinteresse, vede nel Tu un fine piuttosto che un mezzo, confermando e alimentando, così, la concezione dell'unicità della persona. La relazione «Io-Tu» fornisce un senso all'esistenza; la sua mancata sperimentazione, invece, produce effetti disumanizzanti. Mentre il rapporto «Io -Esso» è caratterizzato da un ordine stabile e duraturo, quello «Io-Tu» è soggetto a mutamenti, è imprevedibile, fluido, talora determina addirittura un ripiegamento sul modulo «Io-Esso» («Ogni "tu" è costretto dalla propria natura a divenire una cosa, o almeno a continuare a entrare perennemente nell'ambito della reificazione»).

Attraverso la relazione «Io-Tu» noi realizziamo la nostra umanità; continuamente stimolato dalla relazione con i suoi simili, l'uomo ha due desideri: «essere confermato – dagli altri uomini – per quello che è e anche per quello che è capace di diventare; e inoltre l'innata capacità di confermare a sua volta i suoi simili». Nel dialogo sincero, noi accettiamo e confermiamo gli altri come persone per ciò che sono e per ciò che pos-

sono diventare: questo è il messaggio dell'antropologia filosofica e della teoria sociale di Buber.

**Fede religiosa e Tu eterno.** Buber applicò alla religione la propria concezione di relazione in studi come *Two Types of Faith* (1951), *Gottesfinsternis* (1952; trad. it. *L'eclissi di Dio*, Milano 1990) e *Bilder von Gut und Böse* (1952; trad. it. *Immagini del Bene e del Male*, Milano 1965). Pur ammettendo la possibilità di un incontro diretto tra l'umano e il divino, Buber ha esaltato l'«interumano» come luogo privilegiato dell'autentica vita religiosa. Se si estendono opportunamente le relazioni interpersonali condotte secondo il modello «Io-Tu» si finisce per «comprendere anche l'Eterno Tu». Noi viviamo religiosamente quando consideriamo sacri gli uomini e gli altri esseri viventi che ci capita di incontrare: confermando le qualità uniche e le potenzialità che ad essi appartengono, infatti, noi alimentiamo la scintilla divina che è in loro, rendendo così attuale nel mondo la divinità.

Parlando del divino come di un «Eterno Tu», Buber ha implicitamente negato la possibilità di accostarsi ad esso secondo il modulo «Io-Esso». Nella rivelazione l'uomo ha un incontro diretto con una «presenza» e riceve da essa una serie di intenzioni che deve poi tradurre in azione. I momenti dell'incontro tra umano e divino – come sempre quando si tratta di relazioni significative – evitano l'espressione per concetti e sono meglio esposti nelle forme proprie della poesia e del mito.

Una relazione genuina da un lato presuppone e per un altro verso alimenta una comunità genuina, radicata in autentiche relazioni tra i propri membri e tra costoro e il loro capo. Per Buber, l'unicità della vocazione di Israele consiste nel rendere presente l'autentica comunità nella sua esistenza quotidiana. Come uno dei suoi maestri, il romantico e anarchico Gustav Landauer (1870-1919), Buber si ispirava a una comunità basata su una sorta di socialismo utopistico, comprendente la comunità dei beni e la mutua solidarietà.

**Ebraismo e comunità genuina.** Le idee di Buber sull'Ebraismo sono caratterizzate da un rivolgersi contemporaneamente all'umanità e al popolo ebraico. Il popolo ebraico è unito sulla base delle parentele, del destino e delle memorie comuni che, fin dal principio, gli hanno fatto accettare la responsabilità connessa alla realizzazione di un dialogo genuino e di una genuina comunità nel vivere quotidiano. Israele esegue il proprio compito come nazione nella manifestazione della propria autentica vita comunitaria, che rifiuta ogni strumentalizzazione e che conferma le relazioni tra la gente. Nei *kibbutz*, insomma, Buber vede uno dei più riusciti esempi, nella storia, di comunità genuina basata sul principio della mutua responsabilità.

Vivere da ebreo, dunque, significa dedicarsi alla realizzazione di relazioni autentiche in tutte i campi dell'esistenza. Respingendo ogni ricetta, norma o principio preconfezionati, Buber esaltava la continua responsabilità del popolo ebraico di procedere lungo la linea di demarcazione che separa azione giusta da azione ingiusta. Per lui il conflitto arabo-israeliano poteva essere la più grande testimonianza della capacità del popolo ebraico di realizzare la propria vocazione. Buber divenne il portavoce di un esiguo numero di Ebrei che sostenevano l'opportunità di un ravvicinamento arabo-israeliano. Richiamandosi a uno stato binazionale in cui Arabi e Israeliani sarebbero vissuti in piena autonomia culturale e con assolutà parità di diritti politici, egli accettò senza troppo entusiasmo e solo come una necessità storica la costituzione dello Stato di Israele. Nondimeno, Buber continuò a criticarne la politica, che tendeva ad allargare il problema del conflitto con l'elemento arabo facendolo passare dalla sfera delle relazioni umane a quella del potere politico.

Israele per lui rappresentava un microcosmo dell'umanità in generale. La responsabilità religiosa di realizzare una autentica comunità e un dialogo quotidiano dovrebbe riguardare, infatti, tutte le nazioni del mondo e inoltre dovrebbe essere un prerequisito per il conseguimento della pace nel mondo. Criticando l'atteggiamento di sfiducia che pervade la società moderna e il concetto di potere centralizzato dello Stato-nazione, Buber vagheggiava piuttosto un insieme di comunità decentralizzate, basate sul sostentamento reciproco e su relazioni dirette.

**Gli influssi di Buber.** L'influenza esercitata da Martin Buber tra i giovani Ebrei d'Europa fu assai grande, mentre in Israele la particolare posizione assunta a proposito della questione arabo-israeliana e la sintesi da lui operata tra esistenzialismo religioso e nazionalismo culturale ne hanno fatto un personaggio generalmente poco accettabile dalla maggioranza della popolazione, tanto in ambito religioso che laico. Il suo influsso, tuttavia, è stato sentito fortemente da un piccolo numero di rabbini e teologi ebrei quali Will Herberg, Arthur A. Cohen e Eugene B. Borowitz, nonché da alcuni teologi cristiani come Paul Tillich e H. Richard Niebuhr. La sua filosofia della relazione ha influenzato inoltre gli psichiatri R.D. Laing, Irving Yalom e Leslie Farber, i filosofi Gabriel Marcel, Phillip Wheelwright e Ernst Becker e l'antropologo Victor Turner. Anche il segretario generale (1953-1961) delle Nazioni Unite, Dag Hammarskjöld, fu profondamente influenzato dalle implicazioni politiche del pensiero di Buber, tanto da accingersi a tradurre in svedese il complesso dell'opera del filosofo ebreo.

**BIBLIOGRAFIA**

Per la bibliografia completa: Margot Cohn e R. Buber (curr.), *Martin Buber. A Bibliography of His Writings. 1897-1978*, Gerusalemme-New York 1980. Oltre alle opere nominate nel testo, ricordiamo anche: *Israel and the World. Essay in a Time of Crisis*, New York 1963, 2ª ed., che contiene saggi sulla Bibbia, l'Ebraismo e il sionismo; *A Believing Humanism. My Testament, 1902-1965*, New York 1967, tradotto e commentato da M.S. Friedman, che si è occupato anche della traduzione, delle note e del saggio introduttivo di *Pointing the Way*, New York 1957. Una selezione di scritti di Buber sulla questione araba è P. Mendes-Flohr (cur.), *A Land of Two Peoples. Martin Buber on Jews and Arabs*, Oxford 1983. Altra importante raccolta di scritti, che però non comprende quelli dedicati all'Hasidismo, è W. Herberg (cur.), *The Writings of Martin Buber*, New York 1956.

Sulla vita di Buber, cfr. H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeite*, Köln 1961; e M.S. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, I-III, New York 1981-1984. Grete Shaeder, *The Hebrew Humanism of Martin Buber*, Detroit 1973, esalta la dimensione umanistica del pensatore ebreo, del quale ripercorre l'esistenza. Per le critiche rivolte a Buber e le relative risposte, cfr. P.A. Schlipp e M.S. Friedman (curr.), *The Philosophy of Martin Buber*, Lasalle/Ill. 1967; e Sydney Rome e Beatrice Rome (curr.), *Philosophical Interrogations*, New York 1964, pp. 15-117.

Altre questioni relative alla filosofia di Buber si possono trovare in H. Gordon e J. Bloch (curr.), *Martin Buber. A Centenary Volume*, New York 1984 (che contiene gli atti di un convegno tenuto presso l'Università Ben Gurion di Gerusalemme). Per l'influsso del pensiero di Buber sulla cultura ebraica moderna, cfr. E. Simon, *Martin Buber and German Jewry*, in «Yearbook of the Leo Baeck Institute», 3 (1958) pp. 3-39; *The Builder of the Bridges*, in «Judaism», 27 (1978), pp. 148-60; e *From Dialogue to Peace*, in «Conservative Judaism», 19 (1965) pp. 28-31. Dello stesso autore: *Ye'adim, zematim, netivim. Haguto shel Mordekhai Martin Buber*, Tel Aviv 1985. Una analisi dei primi scritti di Buber, fino a *Ich und Du*, è Laurence J. Silberstein, *Martin Buber. The Social Paradigm in Modern Jewish Thought*, in «Journal of the American Academy of Religion», 49 (1981), pp. 211-29.

LAURENCE J. SILBERSTEIN

**BURNOUF, EUGÈNE** (1810-1852), sanscritista, buddhologo e indologo francese. Figlio del classicista Jean-Louis Burnouf, Eugène Burnouf nacque a Parigi l'8 aprile 1810. Dopo eccellenti studi al Liceo Louis-le Grand e all'École de Chartes, Eugène affrontò lo studio del sanscrito con suo padre e con Léonard de Chézy nel 1824, quando da solo un anno era stata istituita (e affidata appunto a de Chézy) la prima cattedra di sanscrito in Europa. Appena due anni dopo Burnouf pubblicò, insieme a Christian Lassen, *Essai sur le Pali*, in cui identificava e analizzava il linguaggio religioso del Buddhismo Theravāda a Ceylon (Sri Lanka) e nell'Asia sudorientale.

A Eugène Burnouf, più che a chiunque altro, va attribuito il merito di aver inaugurato in Occidente lo studio del Buddhismo su base scientifica, fondato cioè sulle fonti originali. In meno di tre decenni, prima della metà del XIX secolo, Burnouf offrì una solida base agli studi europei sul Buddhismo: attraverso la ricerca e la preparazione di giovani studiosi e grazie all'impianto di significative ricerche su Veda e Purāna e sull'Avesta.

Nel 1833, anno in cui pubblicò il *Commentaire sur le Yaçna*, una pietra miliare nello studio dell'Avesta, Burnouf succedette a de Chézy come professore di sanscrito al Collège de France. Nello stesso periodo cominciò a lavorare su alcuni testi buddhisti inviati a Parigi da Brian H. Hodgson, un funzionario della Compagnia delle Indie residente a Katmandu. Nel 1837 Burnouf decise di intraprendere la traduzione del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sutra del Loto del Vero Dharma), il testo più rappresentativo tra quelli forniti da Hodgson.

Intorno al 1840 Burnouf si rese conto che la traduzione del *Sutra del Loto* doveva essere accompagnata da note, per consentire al lettore europeo una corretta comprensione del testo. Si propose perciò come compito preliminare quello di comporre una *Introduzione al Buddhismo* in grado di fornire la necessaria ambientazione. La sua *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* fu pubblicata nel 1844. Il *Lotus de la bonne loi*, cioè la traduzione del *Sutra del Loto*, apparve postumo nel 1852.

I meriti e l'importanza di Burnouf per la storia delle religioni non si limitano però ai suoi straordinari insegnamenti nel campo del Buddhismo e della tradizione avestica. Tra i suoi studenti a Parigi negli anni '40 c'era anche il giovane sanscritista Fr. Max Müller. Nel 1845 egli annotò nel suo diario: «Sono andato da Burnouf: spirituale, affabile, pienamente francese». E poi:

> Mi ricevette nel modo più amichevole possibile, parlando molto, e tutto ciò che disse era importante, non su temi banali ma su [argomenti] speciali. «Io sono un brahmano, un buddhista, uno zoroastriano; io odio i gesuiti» – questo era l'uomo. Le sue letture erano concentrate sul *Ṛgveda* e mi aprirono un mondo nuovo. Ci espose le sue ricerche, ci mostrò alcuni nuovi manoscritti che aveva ricevuto dall'India, insomma fece tutto il possibile per fare di noi dei suoi compagni di lavoro.

Proprio su richiesta di Burnouf, Max Müller si accinse all'edizione critica del *Ṛgveda Saṃhitā* (1849-1873).

Oltre che all'insegnamento e alla continua ricerca sulle fonti buddhiste, sanscrite e tibetane, Burnouf si

dedicò anche a materiali importanti per lo studio dell'Induismo, rivedendo la traduzione dei primi nove libri (in tre volumi) della *Bhāgavata Purāṇa* (1840-1847), dati alla stampa prima della sua morte (altri due volumi uscirono postumi).

Burnouf portò negli studi pionieristici sul Buddhismo il suo stile: un atteggiamento tranquillo e imperturbabile, raramente turbato dalle nuove e spesso confuse idee rivelate dalla ricerca. Paziente e accurato, questo studioso, che veramente inaugurò in Europa lo studio scientifico delle tradizioni del Buddhismo Hīnāyana e Mahāyāna, rimase per tutta la sua troppo breve carriera aperto a ogni nuova informazione proveniente da qualunque fonte relativa al Buddhismo. Egli fissò le regole alle quali molti dei suoi successori negli studi sul Buddhismo avrebbero aderito.

**BIBLIOGRAFIA**

*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris 1844; e le traduzioni *Le Lotus de la bonne loi*, Paris 1852; e *Bhāgavata Purāṇa*, I-V, Paris 1840-1898, sono opere che conservano ancora il loro valore; esse inoltre testimoniano in modo eloquente lo spirito e l'eleganza della prudente ricerca di Burnouf.

Numerose sono le valutazioni della vita e del lavoro di Burnouf. Tra le più utili segnaliamo la prefazione di S. Lévi all'edizione del 1925 di *Le Lotus*; R. Schwab, *La rénaissance orientale*, Paris 1950, spec. pp. 309-16; e E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, I-II, Strasbourg 1917-1920, pp. 123-40.

G.R. WELBON

**CASSIRER, ERNST** (1874-1945), filosofo della cultura. Cassirer nacque a Breslavia, in Slesia. Studiò alle Università di Berlino, Lipsia, Heidelberg e Marburg e discusse la sua dissertazione sotto la guida del neokantiano Hermann Cohen, a Marburg nel 1899. Tra il 1903 e il 1919 Cassirer insegnò come *Privat Dozent* all'Università di Berlino; nel 1919 assunse la cattedra di filosofia all'Università di Amburgo, appena inaugurata. Nel 1933, con la salita al potere del nazismo, Cassirer lasciò la Germania; insegnò per due anni a Oxford e poi, nel 1935, accettò una cattedra all'Università di Göteborg, in Svezia. Nell'estate del 1941 Cassirer abbandonò la Svezia per recarsi negli Stati Uniti, dove insegnò dapprima a Yale e poi alla Columbia University.

La bibliografia di Cassirer comprende circa 125 titoli, dai brevi articoli ai volumi di ottocento pagine. Tali titoli spaziano all'interno di una vasta area di interessi: storici, linguistici, mitologici, estetici, letterari e scientifici. A causa dell'ampiezza e della continuità della sua produzione, è assai difficile inquadrare il pensiero di Cassirer in una totalità unitaria. Una prima suddivisione distingue tra i suoi scritti quelli dedicati alla storia della filosofia e quelli che esprimono la sua personale posizione filosofica. Altre ulteriori suddivisioni comprendono lavori su alcune figure letterarie, specialmente su Goethe, e sulla filosofia della scienza.

Il centro dell'attività di Cassirer come storico della filosofia è costituito dal suo studio in quattro volumi *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit*. I primi due volumi (1906-1907) trattano il problema della conoscenza da Nicola Cusano a Kant. Il terzo (1920) e il quarto (pubblicato dapprima in inglese nel 1950) proseguono da Hegel fino ai primi decenni del XX secolo (trad. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, I-IV, Torino 1978). Accanto a questa vasta ricerca, altri lavori di Cassirer sull'Illuminismo, sul Rinascimento, su Cartesio e Leibniz, sono divenuti dei classici nel loro settore. L'opera principale che riassume la personale elaborazione filosofica di Cassirer è *Philosophie der symbolischen Formen*, in tre volumi, 1923-1929 (trad. it. 1982). Le premesse erano già state poste nel 1910, nella sua teoria della formazione dei concetti scientifici, proposta in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (trad. it. *Sostanza e funzione*, Firenze 1973). Cassirer applicò tale teoria anche al pensiero umanistico, in *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, del 1942 (trad. it. 1979). Riprese in seguito la sua concezione delle forme simboliche in *An Essay on Man*, del 1944 (trad. it. 1986); e in *The Myth of the State*, del 1946 (trad. it. 1950), entrambi scritti in inglese.

Cassirer considera la religione una parte della forma simbolica del mito. Nel *Saggio sull'uomo* egli la etichetta come la forma simbolica «mito e religione», insieme a una serie di forme simboliche che comprende anche il linguaggio, l'arte, la storia e la scienza. Ciascuno di questi campi culturali rappresenta per l'uomo una diversa possibilità di formare, attraverso i simboli, la sua esperienza. Cassirer definisce l'uomo «animal symbolicum». La coscienza costituisce il suo oggetto in molti modi diversi. Ma nessuno tra questi modi fornisce una rappresentazione «letterale» della realtà; tutte le attività umane sono egualmente «simboliche». Il simbolo è lo strumento di tutte le attività culturali dell'uomo, sia quelle mitico-religiose, sia quelle linguisti-

che, artistiche, storiche o scientifiche. L'intreccio di tutte queste attività simboliche costituisce il sistema della cultura umana.

La religione nasce come una tappa all'interno del modo mitico dell'attività simbolica. Nel volume II della *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer afferma che la frattura tra coscienza religiosa e simbolo mitico si realizza quando la coscienza comincia a considerare le immagini e i segni del mito come manifestazioni di significati che stanno oltre la realtà immediata. Proprio come i segni linguistici, dice Cassirer, anche i segni religiosi vengono percepiti come riguardanti un ordine della realtà che travalica la piatta e immediata esistenza sensibile. Nella coscienza mitica il danzatore che indossa la maschera del dio *è* il dio; egli non rappresenta il dio che esiste in un diverso livello di esistenza. La religione introduce una distinzione tra un regno finito e un regno infinito, una distinzione che oltrepassa il potere del simbolo mitico. Per la coscienza mitica il simbolo e il simboleggiato si pongono sul medesimo piano della realtà. Invece nella coscienza religiosa il sensibile e lo spirituale si dividono e in tale divisione rimangono richiamandosi l'un l'altro in una relazione di analogia.

Nel *Saggio sull'uomo*, Cassirer affronta la relazione tra mito e religione in termini più socio-culturali e morali, abbandonando il problema dell'epistemologia del simbolo: «Nello sviluppo della cultura umana non possiamo fissare il punto in cui il mito finisce e la religione comincia. Nel corso intero della sua storia la religione rimane indissolubilmente connessa e permeata di elementi mitici» (p. 87). Cassirer afferma che il mito e la religione derivano dal «sentimento dell'indistruttibile unità della vita» e dalla paura della morte, interpretata come una rottura di questa unità. Nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer collega il mito con la *Ausdrucksfunktion* della coscienza, con il fenomeno primordiale dell'«espressione». La religione non abbandona mai le sue radici, in quanto espressione dell'unità della vita e della paura della morte.

La religione si origina anche nella «simpatia universale», che costituisce il fondamento delle pratiche magiche delle società primitive. Ma essa fiorisce, afferma Cassirer nel *Saggio sull'uomo*, quando il sistema sociale fondato sulle pratiche magiche, il sistema del totem e del tabu, comincia a decadere. Nel sistema del tabu il singolo non è responsabile delle sue azioni. La religione consente di introdurre un nuovo sentimento, quello dell'individualità. Cassirer considera i libri profetici dell'Antico Testamento un esempio del sorgere di questo nuovo ideale della responsabilità individuale e morale che segna la comparsa della coscienza religiosa al di fuori del sistema del tabu. In questo modo si sviluppa nella religione questo primo sentimento di una morale personale.

## BIBLIOGRAFIA

**Opere di Cassirer**. Esistono due complete bibliografie di Cassirer: una classificazione per argomenti si può trovare in R. Klibansky e H.J. Paton (curr.), *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford 1936, pp. 338-53; una elencazione cronologica in P.A. Schilpp (cur.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston/Ill. 1949, pp. 881-910. Di particolare interesse per lo studio della concezione del mito e della religione di Cassirer sono: *Philosophie der symbolischen Formen*, I-III, Berlin 1923-1929 (trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, I-III, Firenze 1982), spec. il vol. II; *Sprache und Mythos*, Leipzig 1925; *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg 1942 (trad. it. *Sulla logica delle scienze della cultura*, Firenze 1979); *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven 1944 (trad. it. *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Roma 1986); *The Myth of the State*, New Haven 1946 (trad. it. *Il mito dello Stato*, Milano 1950). D.Ph. Verene (cur.), *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-45*, New Haven 1949, è un volume di scritti inediti di Cassirer, che comprende anche una descrizione di tutti i suoi manoscritti conservati all'Università di Yale.

**Opere su Cassirer**. Elenchi bibliografici sulla critica a Cassirer sono: D.Ph. Verene, *Ernst Cassirer. A Bibliography*, in «Bulletin of Bibliography», 24 (1964), pp. 103-106; *Ernst Cassirer. Critical Work 1964-1970*, in «Bulletin of Bibliography», 29 (1972), pp. 21-24. Inoltre: R. Nadeau, *Bibliographie des textes sur Ernst Cassirer*, in «Revue internationale de philosophie», 28 (1974), pp. 429-510. Queste bibliografie elencano opere critiche su Cassirer in tutte le lingue. La fonte principale per una valutazione critica del pensiero di Cassirer rimane P.A. Schilpp (cur.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston/Ill. 1949. I saggi contenuti in questo volume coprono ogni aspetto del pensiero di Cassirer, ma molti sono soltanto espositivi. Altri libri importanti sono: C.H. Hamburg, *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*, The Hague 1956; S.W. Itzkoff, *Ernst Cassirer. Scientific Knowledge and the Concept of Man*, Notre Dame/Ind. 1971; e *Ernst Cassirer. Philosopher of Culture*, Boston 1977; D.R. Lipton, *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany, 1914-1933*, Toronto 1978. Esistono due biografie di Cassirer in forma di saggio: l'una si deve a D. Gawronsky, *The Philosophy of Ernst Cassirer*; l'altra alla moglie di Cassirer, Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, 1950, rist. Hildesheim 1981.

DONALD PHILLIP VERENE

**CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D.** (1848-1920), teologo, filosofo e storico delle religioni olandese. Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, di discendenza ugonotta, studiò teologia all'Università di Utrecht, dove conseguì il dottorato nel 1871. Dopo un breve periodo trascorso a Bonn e a Tübingen, dove lavorò con J.T. Beck, divenne ministro della Chiesa tedesca riformata (1872-1878). Nel 1878 gli fu assegnata una nuova cattedra di storia delle religioni nella Facoltà di Teologia dell'Università di Amsterdam. Qui rimase fino al 1899, quando fu nominato professore di enciclopedia teologica, dottrina divina ed etica nella Facoltà di Teologia dell'Università di Leiden, cattedra che mantenne fino al suo ritiro, nel 1916. Chantepie de la Saussaye fu uno dei maggiori rappresentanti, all'interno del Protestantesimo olandese, del movimento della «teologia etica», che sottolineava l'importanza della religione sia come realtà del cuore sia come dato esistenziale con implicazioni etiche.

Chantepie de la Saussaye difese l'autonomia della nuova scienza della religione, ma fu sempre sensibile ai suoi presupposti e ai suoi limiti. Poiché non conosceva le lingue asiatiche, concentrò la sua ricerca storica sull'antica religione germanica. Dopo la nomina a Leiden abbandonò il campo della storia delle religioni e spostò la sua attenzione soprattutto su questioni di fede e di morale. Tra i suoi studenti a Leiden, il più interessato alla direzione che Chantepie de la Saussaye intravvedeva per la scienza della religione in una facoltà teologica sembrò Gerardus van der Leeuw.

L'opera principale di Chantepie de la Saussaye, i due volumi del *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887-1889), è un manuale di scienza della religione nel vero senso della parola. Trattandosi di uno dei primissimi lavori in questo campo, esso costituisce un importante documento della storia della disciplina e merita perciò una particolare attenzione. Nella sua prima edizione il *Lehrbuch* era diviso in quattro sezioni: un'introduzione, seguita dalla parte fenomenologica, da quella etnografica e da quella storica. Nella sezione introduttiva Chantepie de la Saussaye, allontanandosi dai sistemi filosofici e dalle teorie sulla religione (generalmente riduttive) correnti a quel tempo, discute la nuova scienza della religione. Egli attribuisce la nascita della nuova disciplina alla scoperta di molti nuovi materiali e documenti relativi alle religioni del passato; al fatto che la storia del mondo può ormai essere percepita come un'entità; e in particolare alla moderna interpretazione filosofica della religione come un'unità. Contro tutte le distinzione teologiche, sostiene Chantepie de la Saussaye, la filosofia moderna riconosce «l'unità della religione nella varietà delle sue forme» e considera la religione come un unico fenomeno, oggetto di «conoscenza filosofica». In questo modo, assai significativo, egli rende omaggio a G.W.F. Hegel, che distinse «le varie maniere di studiare la religione (la maniera metafisica, quella psicologica e quella storica) e ci mostrò l'armonia tra l'idea e la concreta realizzazione della religione». Per Chantepie de la Saussaye la scienza empirica della religione è il distillato, per così dire, della filosofia della religione come la intendeva Hegel.

Chantepie de la Saussaye distinse comunque molto più chiaramente di Hegel tra filosofia e storia della religione, tra «essenza» e «manifestazioni» della religione: mentre la filosofia della religione riguarda l'«essenza» della religione, la storia della religione in quanto disciplina empirica studia le sue «manifestazioni». La storia della religione si articola in una sezione etnografica, che studia i popoli «senza storia», e in una sezione più ampia, che studia le religioni dei popoli forniti di documenti scritti.

Come la filosofia della religione, anche la storia della religione affronta la religione nei suoi aspetti soggettivi e oggettivi, articolandosi dunque in quelle che Chantepie de la Saussaye chiama parte «psicologica» e parte «metafisica». La filosofia metafisica della religione mette in rilievo la presenza oggettiva di Dio nella natura e nella vita, laddove la filosofia psicologica della religione dà importanza al tentativo soggettivo dell'uomo di avvicinarsi a Dio. Per Chantepie de la Saussaye, come per C.P. Tiele e van der Leeuw, l'aspetto «psicologico» non denota una realtà empirica e verificabile, essendo una categoria filosofica che mostra la parte soggettiva dell'esperienza umana. È importante ancora una volta sottolineare l'ampia presenza di Hegel tra le premesse del pensiero di Chantepie de la Saussaye sulla religione e di conseguenza sulla sua fenomenologia.

Anche per un altro aspetto il *Lehrbuch* fornì un importante contributo alla nuova scienza della religione. La fenomenologia della religione, trattata nella seconda sezione dell'opera, fu la prima di questo tipo e si ispirò largamente a Hegel; fu pubblicata nel 1887, prima dei lavori di Franz Brentano e di Edmund Husserl, che concepivano la fenomenologia in modo totalmente differente. In particolare, sulla base della chiara distinzione fornita da Chantepie de la Saussaye tra filosofia della religione e storia della religione – egli considerava la seconda una disciplina empirica – l'opera presenta la fenomenologia come una disciplina mediatrice tra la storia da un lato e la filosofia dall'altro. Il suo compito era quello di raccogliere e classificare i diversi fenomeni religiosi e di stabilire il significato delle differenti classi di fenomeni.

All'inizio della sezione fenomenologica del *Lehr-*

*buch*, Chantepie de la Saussaye sostiene che la fenomenologia delle forme religiose riguarda i fatti della coscienza umana; che tali forme esteriori della religione si possono comprendere solo sulla base di «processi interiori»; che una di queste particolari «relazioni interiori» consente di distinguere i fatti, le idee e i sentimenti religiosi da ciò che religioso non è. La fenomenologia della religione fu quindi, ai suoi inizi, strettamente legata alla psicologia. Questa linea di pensiero fu in seguito conservata dal suo discepolo Gerardus van der Leeuw, che esplicitamente intendeva sviluppare una ricerca psicologica e fenomenologica della religione.

Ma Chantepie de la Saussaye non andò tanto lontano, in quanto prese in esame solo le forme e non i contenuti della coscienza religiosa. Già nella sua dissertazione del 1871 aveva considerato la religione una sorta di categoria, che comprende forme differenti. Per classificare tali forme egli distingue nella religione tre diversi settori – il culto, la dottrina e il sentimento religioso, il primo dei quali è il settore più stabile, mentre l'ultimo in pratica è limitato al presente. La sezione fenomenologica del *Lehrbuch* descrive: 1) gli oggetti di culto, gli atti e le persone sacre, le comunità religiose e gli scritti sacri; e 2) il pensiero religioso (mito e dottrina). Il sentimento religioso non ottiene una trattazione separata.

Si è spesso osservato che questa sezione fenomenologica scomparve dalla seconda edizione del *Lehrbuch*. Chantepie de la Saussaye spiegò che, secondo il suo punto di vista, questa sezione doveva essere considerevolmente ampliata oppure omessa del tutto. Decise di farla scomparire soprattutto per ragioni di spazio, ma anche perché la fenomenologia era una disciplina marginale rispetto alla storia e alla filosofia, che richiedevano una trattazione separata in un nuovo libro. Purtroppo – e significativamente – questo nuovo libro non apparve mai. Fu il suo allievo van der Leeuw a lavorare in questa direzione e a sviluppare la fenomenologia della religione come una speciale sezione dello studio della religione.

In realtà l'aspirazione di Chantepie de la Saussaye a sviluppare la fenomenologia della religione come un terreno speciale di ricerca tra storia e filosofia – tra i fatti empirici e il pensiero sistematico – rimase soltanto una esteriore classificazione e una sistematizzazione delle forme religiose. Tale risultato fu ottenuto, sulla base dell'eredità hegeliana, attraverso la distinzione tra l'essenza e le manifestazioni della religione. La sua fenomenologia – del tutto indipendente dal movimento fenomenologico inaugurato da Franz Brentano, da Edmund Husserl e da altri – si rivelò una disciplina esclusivamente formale, che lasciò il problema del significato religioso alla filosofia, alle intuizioni degli studiosi o, peggio, alle personali opinioni e convinzioni religiose dei singoli studiosi.

## BIBLIOGRAFIA

Per notizie biografiche su Chantepie de la Saussaye e sui suoi lavori, cfr. il mio *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, The Hague 1974, II: *Bibliography*, pp. 37s.

La prima edizione del *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I-II, fu pubblicata a Freiburg im Breisgau negli anni 1887-1889. Della seconda e della terza edizione Chantepie de la Saussaye non fu propriamente l'autore, ma soltanto l'editore.

JACQUES WAARDENBURG

**CINEMA E RELIGIONE.** Una genuina espressione religiosa è estremamente rara nel cinema e, significativamente, essa coincide in buona parte con i maggiori risultati della cinematografia come forma d'arte. D'altro canto, la rappresentazione di temi religiosi è stata parte del *business* dell'industria del cinema fin dai suoi inizi. Al mago del palcoscenico George Méliès, francese, è stata attribuita l'invenzione di molti trucchi cinematografici e del ricco repertorio delle illusioni cinematografiche: sovrapposizioni di trasparenti; metamorfosi sorprendenti (come ad esempio apparizioni e sparizioni improvvise), che egli ottenne fermando e facendo ripartire la macchina da ripresa senza cambiare il fondale; grotteschi cambiamenti di scale. Questi artifici gli permisero di tradurre in otto film le fantasie fantascientifiche di Jules Verne. Già nel 1898, tre anni dopo i suoi primi film, Méliès girò una *Tentazione di sant'Antonio* che impiegava le stesse tecniche. Egli non era solo. Nei primi anni del cinema, le società in tutto il mondo imitarono i successi dei loro concorrenti. Fin dal 1900 circa, anche la compagnia dei Fratelli Lumière stava distribuendo una *Tentazione di sant'Antonio*. Migliaia di film sui miracoli furono girati prima della prima guerra mondiale. La maggior parte di essi trasse vantaggio dalle tradizioni popolari del *tableau vivant*, che occasionalmente traeva ispirazione dai capolavori della pittura religiosa. Il fascino duraturo di questi film deriva dall'entusiasmo e dall'inventiva con cui i primi registi interpretarono alla lettera le esperienze visionarie.

Nel 1907 il filosofo italiano Giovanni Papini difese questo genere di industria del cinema in un articolo intitolato *La filosofia del cinema*. Egli scrisse:

> Il mondo che il cinema rappresenta è pieno di una grande lezione di umiltà. Esso è composto solo da sottili immagini di luce a due dimensioni che tuttavia danno l'impressione del

movimento e della vita. È un mondo spiritualizzato ridotto al minimo, fatto della materia più eterea e più angelica, senza profondità o solidità, rapido, fantastico e irreale come un sogno... Osservando queste effimere immagini luminose ci sentiamo noi stessi dei, contemplando la nostra creazione a nostra immagine e somiglianza. Involontariamente siamo costretti a pensare che *Qualcuno* ci guarda come noi guardiamo le figure cinematografiche e che, al di là di noi – concreti, reali ed eterni come pensiamo di essere – noi siamo soltanto figure colorate che corrono velocemente verso la morte per dare piacere ai Suoi occhi.

(«La Stampa», Torino, 18 maggio 1907).

La stravaganza dell'entusiasmo di Papini per il film d'illusione, che egli senza dubbio limita a quelli sui temi religiosi, è ineguagliata nella letteratura successiva. Tuttavia cinque anni dopo, ancora in Italia, il *Quo Vadis* (1912) di Enrico Guazzoni, tratto dal romanzo di Henryk Sienkiewicz, fissò il genere dello spettacolo religioso, che fu decisivo nello sviluppo internazionale del lungometraggio. Qui la rappresentazione dei miracoli fu soppiantata da set fastosi e mastodontici, da un Colosseo pieno zeppo di leoni e dal melodramma rappresentato all'interno di un contesto devoto. L'ultimo monumento di questo genere fu *Intolerance* (1916) di D.W. Griffith, un epico fotomontaggio della caduta di Babilonia, della Passione di Cristo, del massacro di S. Bartolomeo e di una «storia moderna» in cui la virtù che emerge dai bassifondi è in lotta con l'ipocrisia dei riformatori religiosi.

Opera estremamente ambiziosa, sia nella scelta dei temi che nella forma, *Intolerance* ebbe enorme importanza nello sviluppo della storia dell'arte cinematografica, anche se fu un disastro commerciale. Stimolato dalle critiche rivolte al suo *The Birth of a Nation* (La nascita di una nazione, 1915), un'opera manifestamente razzista, Griffith utilizzò una serie di temi religiosi per difendere, spesso grossolanamente e istericamente, la tesi che l'invidia, la repressione sessuale e il privilegio economico ripetutamente e violentemente pervertono la vera religione, che egli identifica con l'amore e la tolleranza. L'inclusione dell'episodio ambientato a Babilonia, in cui un sacerdote invidioso di una divinità minore tradisce il suo paese perché il sovrano ha istituito un culto di amore dionisiaco, solleva il tema al di là del suo contesto altrimenti esclusivamente cristiano. Nello stesso tempo, la presentazione del massacro, da parte cattolica, degli Ugonotti protestanti nella Francia del XVI secolo e dell'arroganza e dell'opposizione protestante ai cattolici nella «storia moderna» fu un mezzo per assicurare una prospettiva non settaria. Il miracoloso epilogo, in cui, grazie a un trucco di sovraimpressione, appare il Cristo che libera i prigionieri e pone fine alla guerra, suggerisce che soltanto una apocalisse può porre termine al ciclo senza fine della bigotteria. Nel suo modo elaboratamente intricato, il film di Griffith sembra usare i temi religiosi per difendere lo stile sessuale emancipato dell'industria di Hollywood appena costituita. Egli sottolineò i momenti principali con sottotitoli ironici, come quello che seguiva la scena della donna sorpresa in adulterio: «Al giorno d'oggi possiamo vedere in quale modo questo esempio viene seguito...». Più avanti, le parole pronunciate da Cristo nel corso dell'Ultima Cena, in occasione dell'istituzione dell'Eucaristia, offrono a Griffith l'occasione per attaccare le forze allora crescenti del proibizionismo.

La repressione cui Griffith si opponeva fu istituzionalizzata nel 1922, quando l'appena costituita *Motion Picture Producers and Distributors of America* affidò a Will H. Hays l'incarico di stabilire le regole per la nuova controversa industria. L'anno seguente Cecil B. DeMille, che in precedenza era stato uno dei più importanti impresari della moda emancipata, girò *The Ten Commandments* (I dieci comandamenti). Nella tradizione di Griffith e di altri, DeMille si oppose a una eccessiva drammatizzazione dell'Esodo con una storia moderna di un architetto libero pensatore che erige una fragile cattedrale solo per vederla crollare, uccidendo sua madre, prima di morire per una «malattia» contratta da una donna orientale. In questo caso, puritanesimo fiammeggiante e senso melodrammatico della punizione forniscono al regista l'occasione per contrabbandare, nella sua rappresentazione della malvagità, alcune scene francamente erotiche.

Lo spettacolo biblico americano è stato spesso l'occasione per la sperimentazione o l'elaborazione tecnica. *The Ten Commandments* comprendeva alcune scene a colori girate in technicolor, come del resto la versione del 1925 di *Ben Hur*, di Fred Niblo. Entrambi i film ebbero in seguito un *remake* nel nuovo formato dello schermo panoramico e divennero notevoli successi finanziari: *The Ten Commandments* per opera dello stesso DeMille, nel 1956; *Ben Hur* per opera di William Wyler, nel 1959. Ma la moda delle storie parallele ambientate in epoca moderna ebbe ben presto termine. Il genere stesso riflette alcune delle principali contraddizioni dell'industria cinematografica americana, in cui la serietà dell'impegno si confonde con la ricchezza del bilancio.

Il primo lungometraggio di Charles Chaplin, *The Kid* (Il monello, 1921), può essere considerato una trasposizione comica della vicenda ambientata in tempi moderni di *Intolerance*. Nel film di Griffith, a una giovane madre, quando il marito va in carcere per un omicidio che non ha commesso, viene sottratto il bambino; soltanto una confessione all'ultimo minuto salverà la vita all'uomo. In *The Kid*, invece, il barbone si

prende amorevolmente cura di un bimbo che una ragazza madre crede di aver lasciato nell'auto di un miliardario. In un momento di disperazione, prima della felice conclusione del dramma, il barbone sogna un paradiso in cui tutti i cattivi della vicenda sono angeli che fluttuano nell'aria attraverso una versione rinnovata della casupola in cui egli ha cresciuto il ragazzo.

Una delle principali difficoltà che si incontrano quando si tenta di individuare una dimensione religiosa nell'esperienza cinematografica emerge proprio quando consideriamo l'opera di Chaplin. Egli fu la figura più popolare nella storia del mezzo cinematografico e insieme la principale raffigurazione di una religiosità naturale. Tuttavia solamente in *The Kid* è evidente un'associazione parziale di questa religiosità naturale con la religione tradizionale. Prima della sequenza del sogno, la povera madre passa davanti a una statua del Cristo che porta la croce (probabilmente in un cimitero). La macchina da ripresa indugia su quell'immagine, in modo da sottolineare l'associazione analogica, proposta da Chaplin, tra il fardello di lei e quello di Lui. Invece il regista è assai rapido quando ci presenta la scena di una chiesa addobbata per un matrimonio: la giovane sposa appare infelice accanto al marito dall'aspetto squallido e decrepito e un primo piano mostra lo sposo che calpesta un fiore caduto dal bouquet di lei.

*The Pilgrim* (Il pellegrino, 1923) incontrò l'ostilità di molte Confessioni e Chiese perché in esso Chaplin rappresenta un evaso che viene scambiato per un pastore protestante. Prima del finale comico, tuttavia, egli salva la Chiesa che ha falsamente servito. Alla fine deve essere letteralmente spinto a calci oltre il confine messicano da uno sceriffo che si rivela assai restio ad arrestarlo. Il messaggio di Chaplin che propone la superiorità della virtù naturale sulle istituzioni religiose non può essere disgiunto dall'intrinseca superiorità della figura del barbone rispetto a tutti coloro che gli stanno intorno. Egli compensa sempre la sua infima posizione sociale ed economica con la finezza dell'immaginazione, dell'ingenuità e della grazia di cui sono del tutto privi coloro che lo opprimono. Il poeta Hart Crane, scrivendo *Chaplinesque* subito dopo aver visto *The Kid*, lo riconosce come simbolo di tutti i poeti, il ricercatore di «un graal di risate». Tuttavia perfino in *The Kid* ci sono tracce della strenua difesa, da parte di Hollywood, del suo stile di vita: la ragazza madre conquista il successo diventando una ricca *star* tormentata dalla perdita del suo bambino, mentre l'ignobile artista che l'ha messa incinta finisce a fare il disegnatore commerciale di secondo piano. In questo caso Chaplin, proprio nel momento del suo massimo successo internazionale, identifica il trionfo della virtù con la celebrità.

Mentre i film di Chaplin rivelano una certa ambivalenza nei confronti della religione, molti dei migliori film europei degli anni '20 furono esplicitamente atei e utilizzarono atteggiamenti deliberatamente blasfemi per colpire o per produrre effetti comici. I maggiori registi sovietici, per esempio, usarono il cinema per sconfiggere le ultime vestigia della «superstizione ortodossa» all'interno dello Stato comunista. Sergej Ejzenštein, nel suo film più ambizioso, *Oktiabr'* (Ottobre, 1928), fornì una rappresentazione dello slogan «Per Dio e per il Paese», utilizzato del controrivoluzionario generale Kornilov durante il suo fallito *putsch*. Passando rapidamente dalle immagini familiari delle cerimonie ortodosse, delle icone e dei crocifissi, fino a idoli sempre più esotici provenienti dall'Asia e dall'Oceania, ripresi da angolature che ne mettevano in evidenza la costruzione materiale, egli condusse una prospettiva antropologica a minare il concetto stesso di «Dio». Invece in *Staroe i novoe* (Il vecchio e il nuovo, o La linea generale, 1929) egli pose a confronto una processione religiosa nei campi inariditi per invocare inutilmente la pioggia con l'ammirata meraviglia dei contadini di fronte alla macchina scrematrice appena acquistata dal *kolchoz*. Le allegre allusioni sessuali che caratterizzano la scena della scrematrice si accostano ai numerosi simboli dionisiaci che sono sparsi nel film, fino all'accoppiamento cerimoniale del toro appena acquistato con una mucca. La nostalgia per una primitiva comunità pagana si incontra anche nei film dell'ucraino Aleksandr Dovženko, che vuole dimostrare che il Cristianesimo ortodosso è stato una parentesi estranea ed imperialistica nella storia degli Stati sovietici, fondamentalmente collettivistici. Il suo *Zvenigora* (1928), che mostra forte l'influsso di *Intolerance*, vuole contrapporsi alle superstizioni del Cristianesimo medievale e del XVII secolo attraverso le moderne riforme sociali. In *Zemlja* (La terra, 1930) Dovženko rappresenta l'invenzione spontanea di un nuovo rito funebre, autenticamente comunista (ma con allusioni al paganesimo arcaico): per il vecchio contadino rivoluzionario sono stati precedentemente rifiutati i servizi di un pope reazionario.

Gli stessi temi antireligiosi caratterizzano i migliori film sonori sovietici. L'allegoria antinazista di Ejzenštein *Aleksandr Nevskij* (1938) rappresenta il nemico dell'epoca come i Cavalieri Teutonici che portavano dominazione e genocidio in nome del Cristianesimo. *Sinfonija Donbassa – Entuziasm* (Sinfonia del Donbass – Entusiasmo, 1931), di Dziga Vertov, alterna anziani che pregano e si fanno il segno della croce con ubriachi barcollanti, allo scopo di accostare le due analoghe

forme di «malattia sociale». Il film mostra anche la trionfale trasformazione di una chiesa in un circolo di lavoratori, mentre le icone vengono bruciate e gli arredi sacri distrutti.

Mentre i registi sovietici usarono il montaggio come uno strumento per il loro attacco razionalistico rivolto contro la religione, i surrealisti sfruttarono le possibilità offerte dal nuovo mezzo cinematografico per rappresentare l'irrazionale. Molti dei trucchi tecnici che già caratterizzavano la prima cinematografia di illusione furono ripresi per suggerire libere associazioni. Antonin Artaud scrisse e Germaine Dulac diresse (con dichiarata insoddisfazione di Artaud) *La Coquille et le Clergyman* (1928): il film narra la violenza e gli istinti sessuali repressi che una donna suscita in un sacerdote nel confessionale. In *L'âge d'or* (L'età dell'oro, 1930), il primo film sonoro di Salvador Dalí e Luis Buñuel, la «pietra» della Chiesa cattolica viene cementata con lo sterco; il papa, in partenza dal Vaticano, lascia un messaggio affisso a una finestra; e infine Cristo compare come un orgiastico omicida che esce barcollando da una festa modellata su *Le 120 giornate di Sodoma* del Marchese de Sade. La blasfemia caratterizzò il cinema di Buñuel lungo tutta la sua carriera. *El* (Lui, 1952) deride pesantemente l'idea della redenzione e della remissione della Chiesa, raffigurando i monasteri come nascondigli per criminali degenerati. Buñuel riuscì a inserire un tocco di ateismo anche nel suo film americano dello stesso anno, *Robinson Crusoe*: l'eco raggelante che accompagna la supplica a Dio da parte del naufrago indica l'assoluta assenza di qualunque interlocutore divino. *Nazarín* (1958) descrive le sventure di un messicano innocente come Cristo, capovolgendo deliberatamente la dottrina chapliniana del trionfo morale dell'oppresso. In questo film l'eroe viene sconfitto proprio dalla sua volontà di fare il bene. Molto meno ambigui sono, tuttavia, *Simón del desierto* (1965) e *La via lattea* (1969), che sono spietate parodie dei tormenti di san Simeone lo stilita e del pellegrinaggio a Santiago de Compostela.

Sebbene il cinema sia stato in genere più originale ed energico nel combattere la religione che nell'esprimerla, la carriera di Carl Theodor Dreyer costituisce una notevole eccezione. Numerosi dei suoi primi film accennano alla profondità del sentimento religioso e l'abilità tecnica della sua opera matura, *Blade of Satans Bog* (Pagine del libro di Satana, 1919), presenta una serie di episodi in cui trionfa il male, tratti, alla maniera di *Intolerance*, da vari periodi storici; *Prästänkan* (La vedova del pastore, 1920) mostra la capacità del regista di passare dalla commedia all'espressione del timore divino. Si tratta della modesta storia di un giovane ministro protestante che, per assicurarsi una posizione, deve sposare l'attempata vedova di una serie di pastori; la morte della donna, alla conclusione del film, improvvisamente sposta il dramma su un nuovo piano, ben più profondo di quelli assai triviali che lo hanno preceduto. Il capolavoro di Dreyer, *Ordet* (La parola, 1955), utilizza uno schema assai simile con maggiore abilità e raffinatezza. *Die Gezeichneten* (Amarsi l'un l'altro, 1922) è la prima espressione del timore di Dreyer nei confronti dell'antisemitismo, una preoccupazione che lo accompagnò per tutta la vita. Nessuno dei primi film, tuttavia, anticipa la forza di *La passion de Jeanne d'Arc* (La passione di Giovanna d'Arco, 1928), il suo lavoro principale, che costituisce la più convincente espressione cinematografica della volontà agiografica.

Quando intraprese il progetto di trasferire in un film le testimonianze da poco scoperte sul processo e sulla condanna di Giovanna, Dreyer sapeva che il cinema muto era ormai condannato. Poiché, tuttavia, non aveva accesso alla nuova tecnologia del sonoro, egli compose deliberatamente un monumento allo stile del muto. La macchina da ripresa mobile segue i giudici mentre sussurrano tra loro le domande con cui tenderanno a Giovanna la trappola. I movimenti di macchina, guizzanti o serpeggianti, sottolineano le accuse gridate o le domande maliziose, come se scrivessero nello spazio normalmente attraversato dalla voce umana. In questo turbinio di fuochi d'artificio prodotto dalla macchina da ripresa, Giovanna rimane immobile, commovente e ispirata, il centro di un cerchio pieno di turbolenze di cui la cinepresa traccia la circonferenza e i raggi. Nell'attribuire al suo film questo schema circolare, Dreyer riprende una metafora della divinità che è antica almeno quanto Boezio.

La scenografia espressionista di Hermann Warm fu ridotta a una astratta nudità, per suggerire il libro d'ore medievale. Cura meticolosa fu prestata agli strumenti di tortura e ai dettagli della folla che assiste al rogo, che risulta sorprendentemente realistico. Il risultato complessivo è un film in cui i gesti, le espressioni e le parole di Giovanna riflettono insieme il suo terrore di fronte alla tortura e l'esaltazione della sua ispirazione spirituale.

Il rigore artistico e l'originalità di *La passion de Jeanne d'Arc* paradossalmente offuscarono la reputazione del regista come realizzatore di film commercialmente validi. Per questo egli ebbe poche opportunità di girare nell'epoca del sonoro; nonostante ciò, *Vredens Dag* (Dies Irae, 1943) e *Ordet* (La parola, 1955) sono alcuni dei risultati più alti del cinema religioso, mentre anche *Vampyr* (Il vampiro, 1932) e *Gertrud* (1964) meritano la nostra attenzione, se non altro per

l'intensità inusuale con cui affrontano il problema della morte.

Diversamente da tutti gli altri film di vampiri, *Vampyr* di Dreyer rinuncia alla *suspense* e all'elaborazione del personaggio per concentrarsi, in modo onirico, sulla rappresentazione del confine tra la vita e la morte. Le tecniche sperimentali di quel primo film sonoro contribuirono alla genesi di *Dies Irae*, che Dreyer girò dopo una pausa di undici anni. In questo film le implicazioni spirituali del male gradualmente e quasi impercettibilmente vengono a sostituire il realismo storico della rappresentazione della caccia alle streghe nella Danimarca del XVII secolo. La storia d'amore tra la giovane moglie di un anziano pastore protestante e il figlio del precedente matrimonio del pastore stesso viene costruita così abilmente che le simpatie dello spettatore si rivolgono, fin dall'inizio del film, alla passione adulterina e al rifiuto della possibilità stessa della stregoneria. Quando la protagonista si rende conto del potere distruttivo del suo agire e accetta la morte casuale del vecchio pastore e la di lui maledizione nei suoi confronti come segni del suo potere malvagio, noi tutti, in quanto spettatori, siamo costretti a riconsiderare la sicurezza con cui, ingenuamente, abbiamo all'inizio interpretato i prodigi associati ai personaggi coinvolti nella relazione amorosa. La seduzione che, con le sue convenzioni, è posta al centro del film diventa così il cuore del severo esame di Dreyer. Il film è anche una allegoria della situazione della Danimarca occupata dai nazisti, ma una allegoria che evita scrupolosamente la propaganda e le conclusioni compiaciute; nel suo evocare il male, il film riconosce immediatamente la negatività del male.

Un analogo mutamento di direzione avviene anche in *Ordet*. All'inizio il film sembra una commedia sulla bigotteria di una setta di provincia. Hollywood aveva già sfruttato con successo il fascino del disordine religioso e della sconfitta in film come *Going My Way* (La mia vita, 1944) e *The Bells of St. Mary's* (Le campane di S. Maria, 1948) di Leo McCarey. Dreyer fa immediatamente capire agli spettatori che le assurde liti tra la famiglia Borgen (che fa parte della setta religiosa dominante) e la famiglia (fondamentalista) del sarto locale saranno risolte dalla saggezza e dalla bontà di Inger, la moglie del figlio maggiore dei Borgen. Ma la morte di parto di Inger muta radicalmente il tono del film, e sempre maggiore attenzione viene prestata alla tragedia della famiglia Borgen e del loro figlio pazzo, Johannes, che crede di essere Cristo. Un intenso realismo, unito alla scelta stilistica della cinepresa unica che continuamente corre a zig-zag tra i personaggi senza intromettersi nel loro dialogo, caratterizza tutto il film fino agli ultimi minuti. Il ritorno al montaggio convenzionale, infine, sottolinea la resurrezione di Inger operata realmente da Johannes. La scena è ancora più efficace perché del tutto inaspettata. Come in *Dies Irae*, le convenzioni del genere ci portano a mal interpretare tutte le allusioni al legame di Johannes con la divinità e a dare per scontata la sua pazzia. La vicenda spirituale che ne risulta è una delle più autentiche espressioni cinematografiche della religione.

La principale forza dei film di Dreyer deriva dal loro sottile sovvertimento delle convenzioni del genere: lo scetticismo improvvisamente cede il posto a un profondo e inatteso convincimento. La sensibilità che guida simili film sembra provenire da una età addirittura precedente all'invenzione del cinema. Altri film sulla stregoneria o sui miracoli rimangono all'interno di limiti generici e richiedono una sospensione dell'incredulità. Accanto a quelli di Dreyer, altri film religiosi di successo sono stati quelli incentrati sui drammi della redenzione personale. Robert Bresson è un maestro in questo campo: i suoi film coltivano una intensa spiritualità, che pare invece del tutto assente dal cinema precedente agli anni '40.

*Les anges du péché* (La conversa di Belfort, 1943) e *Les dames du Bois de Boulogne* (Perfidia, 1945) di Bresson mostrano grande talento e una particolare attrazione verso le storie guidate dall'azione complessa della grazia. Il suo stile maturo si definì meglio con *Journal d'un curé de campagne* (Diario di un curato di campagna, 1950, dal romanzo di Georges Bernanos del 1936). Nell'adattamento del romanzo, Bresson porta sullo schermo le immagini del sacerdote che scrive e, cosa più importante, le rafforza con una voce fuori campo. Questa rappresentazione dell'aspetto sia orale che scritto dell'esperienza sottolinea insieme la solitudine e il significato dell'esperienza filmata. Quando il giovane sacerdote muore di cancro, il film esprime la distanza tra il suo fallimento pubblico e il suo potere personale.

Il sottotitolo del successivo film di Bresson, *Un condamné à mort s'est échappé* (Un condannato a morte è fuggito, 1956), «Il vento soffia dove vuole», sottolinea il ruolo della divina Provvidenza nel creare le circostanze per cui il protagonista, un combattente della Resistenza durante l'occupazione nazista, si dà da fare per sfuggire alla prigione e alla morte. Anche qui Bresson usa una voce fuori campo per trasferire il dramma dal passato al presente cinematografico attraverso una riflessione retrospettiva; ma, invece di mostrare le sequenze di un racconto, egli introduce nella colonna sonora brani della *Messa in do minore* di Mozart, brani che hanno la forza di attribuire un disegno «classico» agli eventi del film. In *Pickpocket* (Borsaiolo, 1959), vagamente adattato da *Delitto e castigo* di Dostoevskij,

Bresson usa ancora la voce fuori campo e una musica anacronistica (di Giovan Battista Lulli) per indicare l'ordine nascosto e l'inevitabile spinta verso la redenzione che travolge l'esistenza di un uomo ossessivamente convinto dalla sua superiorità rispetto a qualunque legge morale.

Questo periodo della carriera di Bresson raggiunse il suo culmine con il duro e astratto *Procès de Jeanne d'Arc* (Il processo di Giovanna d'Arco, 1961), una negazione consapevole dell'espressionismo e dell'esuberanza della cinepresa della classica Giovanna di Dreyer. Quella di Bresson, invece, come del resto altri suoi protagonisti, sembra una creatura del destino, una santa giansenista, in definitiva incapace di rinunciare alla sua missione prefissata. L'incarnazione sorprendente della grazia in *Au hasard, Balthasar* (1966) è invece un umile asino, destinato a sopportare una serie di padroni che rappresentano le varie debolezze umane che la teologia chiama «peccati mortali». *Le procès de Jeanne d'Arc* segna anche l'allontanamento del regista dalle consolazioni della Chiesa cattolica, per quanto periferiche per i destini dei suoi protagonisti. Infatti tre dei suoi ultimi film – *Mouchette* (1966), *Une femme douce* (Così bella, così dolce, 1969) e *Le diable, probablement* (Il diavolo, probabilmente, 1977) – fanno coincidere la salvezza con il suicidio; un altro, *Lancelot du lac* (Lancillotto e Ginevra, 1974), pone la grazia in una ribellione autodistruttiva; *L'argent* (Il denaro, 1983) predice la salvezza di un assassino. Con l'abbandono del monologo fuori campo, Bresson propone personaggi sempre più schematici, oscuri per noi e perfino per loro stessi. Questa oscurità, spogliata anche della più rudimentale psicologia che ci aspetteremmo da un film, insieme a uno stile registico che elimina l'espressività degli attori (che Bresson preferisce chiamare «modelli»), rafforza l'ispirazione deterministica che caratterizza la sua arte.

Mentre Hollywood ostentava la sua devozione con preti e monache canterini, due prolifici registi, Alfred Hitchcock e John Ford, entrambi di educazione cattolica, entrambi operanti per lo più all'interno dei generi convenzionali, costruirono importanti drammi allegorici con specifiche allusioni religiose. I film di Ford più apertamente religiosi non sono tra i suoi migliori: *The Fugitive* (Il fuggiasco, 1947) è un modesto adattamento di *The Power and the Glory* (Il potere e la gloria, del 1940) di Graham Greene; e *Godfathers* (In nome di Dio, 1948), che Ford aveva già girato (con il titolo *Marked Men*) nel 1919, celebra la nobiltà di spirito che alberga nell'animo di un gruppo di evasi che trovano una madre morente nel deserto e si assumono la responsabilità del suo bambino. Alla fine l'unico sopravvissuto affida il bambino alla Nuova Gerusalemme, secondo l'ordine biblico e l'indicazione soprannaturale dei suoi compagni defunti. In genere Ford è più efficace quando guarda alla religione in modo scettico o sarcastico, come in *Wagonmaster* (La carovana dei Mormoni, 1950), in cui sviluppa ironicamente il contrasto tra la morale puritana dei Mormoni e la condotta dell'«immorale» gente di spettacolo, o in *The Quiet Man* (Un uomo tranquillo, 1952), dove disegna con chiarezza le differenze tra il Cattolicesimo e il Protestantesimo in Irlanda. Diversamente da Bresson o da Dreyer, egli afferma sempre il potere morale dei suoi eroi, deboli o forti che siano, di catalizzare su di sé le virtù anche dei più deboli.

Nei suoi film americani, Hitchcock spesso finisce per riconoscere la superiorità della morale cattolica proprio mentre sceglie di trattare le ossessioni morali di coloro che credono di poter guidare il proprio destino. Quando ci sembra che «Miss Lonelyhearts», in *Rear Window* (La finestra sul cortile, 1954), stia per uccidersi, una rapida inquadratura rivela che invece ella sta volgendosi verso la Bibbia. Per questo alla fine viene ricompensata con una unione felice, sebbene l'attenzione principale rimanga sulle tensioni sessuali irrisolte tra i due protagonisti, un fotografo e la sua ricca ragazza. Anche in *Vertigo* (La donna che visse due volte, 1958) una suora ha l'ultima parola – una benedizione – per l'eroina morta che è stata coinvolta in una trama omicida e per il detective ossessivo la cui passione per lei è chiaramente necrofila. Un allegro ubriacone irlandese in *The Birds* (Gli uccelli, 1963) ripete a tutti che l'inspiegabile attacco dei volatili è «la fine del mondo»; ma la nostra attenzione è tutta concentrata sul triangolo sessuale tra la ricca Melanie, lo scapolo Mitch e la sua terribile madre.

Hitchcock non utilizza queste allusioni religiose per indicare la distanza che separa le sue figure laiche dalla fede redentrice. In *I Confess* (Io confesso, 1952), il segreto del confessionale impedisce a un sacerdote falsamente accusato di difendersi, fino a quando il vero colpevole inconsapevolmente non si smaschera da solo. Ancora più ortodosso è *The Wrong Man* (Il ladro, 1957), in cui il protagonista italiano sembra destinato inevitabilmente alla condanna per una serie di rapine commesse da un suo sosia: quando egli, disperato, prega chiedendo aiuto concentrandosi su una raffigurazione dozzinale del Sacro Cuore, l'immagine si dissolve e appare il vero colpevole, catturato nel corso di una ennesima rapina. Eric Rohmer, ammiratore da lunga data del cinema di Hitchcock, girò una serie di «racconti morali» che mettono in evidenza i vantaggi della rassegnazione e della pazienza in attesa dei beni più grandi, secondo modalità che ricordano i temi più segreti di Hitchcock.

Alla fine della seconda guerra mondiale, i registi italiani avvertirono la responsabilità di costruire una nuova consapevolezza nazionale attraverso la loro arte. Molti di loro furono uomini di sinistra, che nei loro film derisero o ignorarono la Chiesa. Roberto Rossellini costituisce una eccezione. In *Roma città aperta* (1945) egli infatti rappresentò l'attività e il martirio di un sacerdote della Resistenza. Il film rappresenta simbolicamente i sette sacramenti, trasferiti dalla Chiesa all'arena politica: viene prefigurata una nuova età in cui la Chiesa lavorerà con la sinistra unita (gli eredi della Resistenza) per costruire un'Italia democratica. Nel suo film successivo, *Paisà* (1946), Rossellini tratteggia con benevolo umorismo un gruppo di monaci che non riescono a comprendere come un cappellano militare americano possa essere amico di un cappellano ebreo. Questa idea dell'ingenuità monastica si sviluppò in seguito in *Francesco giullare di Dio* (1950), una versione cinematografica dei *Fioretti* che utilizza attori dilettanti (soprattutto autentici monaci francescani). Anche dopo il periodo neorealista, la religione continuò a svolgere un ruolo importante nell'attività di Rossellini. Alla fine del *Viaggio in Italia* (1953), la coppia inglese il cui matrimonio si è dissolto nel corso del film si riunisce di fronte alla forte scena del miracolo di san Gennaro a Napoli. Nella fase più matura della sua carriera, quando il regista girò film storici per la televisione, esaminò con cura le dimensioni autentiche della storia religiosa in opere come *Gli Atti degli apostoli* (1968), *Pascal* (1971), *Agostino d'Ippona* (1972) e *Il messia* (1975).

Federico Fellini, che esordì come assistente di Rossellini, nei suoi primi film degli anni '50 esplorò il potere e i limiti della bontà di personaggi del tutto improbabili. Ne *La strada* (1954) e ne *Le notti di Cabiria* (1956) Giulietta Masina interpreta, rispettivamente, un clown mentalmente menomato e una prostituta naturalmente dotata della capacità di risollevarsi dal vizio. Tra questi due film Fellini girò *Il bidone* (1955), la storia di un truffatore che alla fine si traveste da sacerdote per derubare la famiglia di uno zoppo. La poetica giustizia che lo conduce a cadere colpito dai suoi stessi complici (che egli aveva tentato di ingannare), ci rivela che egli viene in qualche modo assolto dal regista. Fellini è assai più duro con il ricco e con il privilegiato. *La dolce vita* (1959) è incorniciato di allusioni dantesche: incominca con una statua gigante del Cristo, trainata da un elicottero sopra la città di Roma, e finisce con una parodia di Matelda sulla cima della montagna del Purgatorio. Ma il protagonista, un cronista mondano, non può ascoltare il messaggio «di Matelda» e se ne va con i gaudenti esausti con cui ha passato la notte. L'inferno è faticoso per i suoi abitanti, che coltivano le sensazioni, il suicidio e i falsi miracoli e sembrano aspettare soltanto il ritorno del fascismo.

Nei suoi primi film degli anni '60, lo scrittore Pier Paolo Pasolini si ispirò ai suoi maestri, Rossellini e Fellini. In *Accattone* (1961), una versione brutalmente naturalistica de *Il bidone* di Fellini, un protettore trova la salvezza negli ultimi istanti della sua vita. L'uso di Bach nella colonna sonora è una lezione che Pasolini ha imparato da Bresson. Ma, diversamente dai suoi predecessori, Pasolini libera la sua religione dalla presenza di Dio. Questo fatto determina il tono de *Il Vangelo secondo Matteo* (1964), una rappresentazione veramente originale, che è confezionata con allusioni ad altri film (per esempio *Aleksandr Nevskij* di Ejzenštein e *La passion de Jeanne d'Arc* di Dreyer), ha una scelta bizzarramente eclettica delle musiche e si serve delle proprietà antirealistiche dello zoom per concentrarsi sulle dimensioni predicative del Vangelo di Matteo. In contrasto con Pasolini, Ermanno Olmi, il più apertamente cattolico tra i principali registi italiani della nuova generazione, tende a prestare maggiore attenzione ai valori del lavoro e della vita familiare più che ai soggetti ecclesiastici, sebbene egli abbia girato la biografia di papa Giovanni XXIII.

I registi marxisti Jean-Marie Straub e Danièle Huillet, che, come Pasolini, si sono ispirati ai film di Dreyer e di Bresson, hanno evocato l'esperienza trascendente in un mondo senza Dio. *Der Bräutigam, die Komödiantin, und der Zuhälter* (Il fidanzato, l'attrice e il ruffiano, 1968) cita l'oratorio *Ascensione* di Bach all'inizio (quando la cinepresa percorre una strada di prostitute a Monaco) e la poesia di san Giovanni della Croce alla fine (concludendo la vicenda irreale in cui una prostituta uccide il suo protettore). L'esempio più esplicito di trattazione religiosa nei loro film è *Moses und Aaron* (Mosè e Aronne, 1975), una forte interpretazione dell'opera incompleta di Schönberg sulla trascendenza assoluta («invisibile, inimmaginabile») del Dio del Vecchio Testamento. La scena del tradimento da parte di Aronne dell'ideale mosaico, la danza erotica davanti al vitello d'oro, è stata girata come quella dei crapuloni babilonesi di Griffith. Straub e Huillet usano Schönberg e la sua critica della banalità e del sensazionalismo delle grandi opere per indicare la religiosità superficiale che caratterizza la maggior parte dei film.

Se ci spostiamo dal cinema occidentale alla produzione dell'Estremo Oriente, diventa assai più difficile valutare la qualità delle esperienze religiose che vengono rappresentate nel cinema. *Hakuchi* (L'idiota, 1951) di Akira Kurosawa è un esempio paradigmatico. Nell'adattare per lo schermo uno dei più importanti romanzi «religiosi» della tradizione europea, il regista

elimina del tutto la dimensione religiosa. Anche di fronte a *Rashomon* (1950) o a *Ikiru* (Vivere, 1952), che studiano, rispettivamente, l'ambiguità della verità e l'incontro con la morte, la presenza assolutamente marginale di alcuni riti religiosi non sembra toccare il percorso umano dei film. Alcuni commentatori occidentali hanno parlato di applicazione dell'estetica zen ai film giapponesi, soprattutto per quanto riguarda certi elementi geometrici nell'opera di Yasujiro Ozu. Ma se la religione coincide anche con una sensibilità plastica, essa è per noi tanto profondamente legata alla struttura del fare film che non è possibile isolarla in modo analitico.

Per il pubblico occidentale, Ingmar Bergman è stato di certo il regista maggiormente legato alla dimensione religiosa. Egli raggiunse la notorietà internazionale alla fine degli anni 1950 con *Sommarnattens Leende* (Sorrisi di una notte d'estate, 1955), *Det sjunde inseglet* (Il settimo sigillo, 1956) e *Smulltronstället* (Il posto delle fragole, 1957). Il primo accosta gli elementi magici e pagani di una divinità erotica a una tradizione antica come la commedia, che culmina nei buffi monelli di Chaplin e in *Une partie de campagne* (La scampagnata, 1936) di Renoir. Sullo sfondo della Peste Nera, *Il settimo sigillo* rappresenta in modo allegorico lo scontro tra la Morte e un Crociato agonizzante a proposito dell'esistenza di Dio. L'ultimo dei tre film è il dramma psicologico di un anziano dottore afflitto dai fallimenti emotivi della sua vita. Quasi tutto il cinema di Bergman si fonda sulla mescolanza e sulla permutazione degli elementi che già comparivano in questi tre film. *Jungfrukällan* (La fontana della vergine, 1960), ritorna a una ambientazione medievale per presentare un miracolo: una sorgente zampilla nel luogo in cui una ragazza è stata violentata e uccisa, dopo che suo padre ne ha vendicata la morte. La distanza storica e un certo pesante scetticismo del dialogo nascondono il miracolo. Bergman lascia aperta la possibilità di una spiegazione naturalistica, quasi in un esplicito rifiuto nei confronti di Dreyer.

Bergman si interessa più alla psicologia della religione che ai suoi fenomeni. *Sasom i en spegel* (Come in uno specchio, 1961), *Nattvardsgästerna* (Luci d'inverno. 1962) e *Tystnaden* (Il silenzio, 1963) costituiscono una trilogia che parte dal riconoscimento della religione come fenomeno isterico (la schizofrenica Karin, nel primo film, immagina che l'elicottero che viene per portarla in sanatorio sia un dio-ragno che cerca di rapirla), che può essere risolto soltanto da una apoteosi di amore, verso affermazioni sempre più energiche dell'assenza (o del silezio) di Dio. Il sacerdote luterano di *Luci d'inverno* attraversa una crisi religiosa. Ne *Il silenzio*, Bergman rinuncia a rappresentare i suoi tormentati interrogativi intorno alle convinzioni religiose, per proporre una visione psicanalitica dei rapporti umani. Per questo i sacerdoti che egli porta sullo schermo – in *Viskningar och rop* (Sussurri e grida, 1973) e *Fanny och Alexander* (Fanny e Alexander, 1982) – risultano dei campioni di agnosticismo o dei mostri di sadismo ipocrita.

L'importanza di Bergman come regista legato a temi religiosi è un riflesso della situazione storica del cinema stesso. Quest'arte nacque in un periodo di intenso scetticismo e secolarizzazione; essa non conta prodotti provenienti da un periodo di intensa convinzione religiosa. Così, probabilmente, si può spiegare il ricorso quasi universale alla ricostruzione storica per rappresentare l'incontro tra cinema e religione. Il film biblico è soltanto il sottogenere più vistosamente artificioso di questo fenomeno. Kurosawa, Dreyer, Bresson, Rossellini e Bergman sono tra i molti registi che si sono seriamente interessati a una ambientazione medievale o rinascimentale per esprimere un mondo, cancellato dal moderno scetticismo, in cui potessero coesistere religione e psicologia. Ma anche maestri come Dreyer o Bresson, quando hanno trasferito i loro interessi in una ambientazione contemporanea, hanno incontrato molte difficoltà con il loro pubblico e anche con i produttori. Bergman, invece, sceglie il presente come occasione per l'articolazione del dubbio religioso. Un indizio del declino, o almeno della trasformazione, della scelta di situare l'esperienza religiosa in un passato lontano è infine la recente tendenza del cinema americano a rappresentare il religioso, anche se in forma velata, nel futuro. *2001. A Space Odyssey* (2001. Odissea nello spazio, 1968) di Stanley Kubrick, *E.T. The Extraterrestrial* (E.T., 1982) di Steven Spielberg e la trilogia di *Star Wars* (Guerre stellari, 1977-1983) di George Lucas riflettono una certa nostalgia per le forze e per gli esseri redentori e per gli ispiratori trascendenti, situandoli nel regno della fantascienza, là dove in genere le nozioni della psicologia rimangono incontestate.

Negli Stati Uniti, a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, si è manifestata la tendenza a produrre film che propongono l'aspirazione romantica a una rassicurante esperienza religiosa senza la mediazione della religione. Simili film evitano il dramma psicologico e raffigurano un mondo di azioni rituali, di potenze immanenti e di metamorfosi magiche. I loro registi sono eredi al tempo stesso della tradizione del surrealismo e della regia astratta diffusa in Europa prima della guerra, nonché dell'antico orfismo emersoniano che esalta la produzione artistica fino allo statuto di una rivelazione.

Tra le maggiori opere di questa tendenza, ricordia-

mo: *Ritual in Transfigured Time* (1946); *Inauguration of the Pleasure Dome* (Inaugurazione della casa di piacere, 1954) e *Lucifer Rising* (Lucifero sorgente, 1974) di Kenneth Anger, che riflettono il coinvolgimento del regista con il culto proposto da Aleister Crowley; le commedie mistiche di James Broughton; il cartone animato qabbalistico di Harry Smith *No. 12* (intitolato anche *Heaven and Earth Magic*); le animazioni mandaliche di James Whitney e Jordan Belson; *Wide Angle Saxon* (1975) di George Landow; e infine la prolifica attività di Stan Brakhege, il cui lavoro teorico, *Metaphors on Vision* (1963), espone l'idea della regia come esperienza visionaria. Qui egli ha scritto sulla regia in termini che completano quelli di Papini:

> L'artista ha proseguito la tradizione della visione e della visualizzazione attraverso le epoche. Attualmente pochissimi hanno continuato il processo della percezione visiva nel suo senso più profondo e hanno trasformato le loro ispirazioni in esperienze cinematiche. Essi creano un nuovo linguaggio reso possibile dall'animazione della figura in movimento. Essi creano laddove la paura, prima di loro, ha creato le più gravi necessità. Essi sono essenzialmente preoccupati – e sostanzialmente si interessano in modo imaginifico – della nascita, del sesso, della morte e della ricerca di Dio.
>
> («Film Culture», 30, 1963).

## BIBLIOGRAFIA

Lo studio più ampio sulla storia del cinema religioso è R. Holloway, *Beyond the Image. Approaches to the Religious Dimension in the Cinema*, Genève 1977. Anche questo lavoro considera tutti i film che trattano in modo serio i temi della morale, della morte e dell'amore in quanto fatti religiosi, a prescindere dalla presenza o meno di esplicite allusioni religiose e dall'orientamento religioso del regista e del paese di produzione. Ampia è la bibliografia e la sezione dedicata a Dreyer.

L'approccio più ambizioso all'argomento rimangono però Amédée Ayfre, *Dieu au cinéma. Problèmes esthétiques du film religieux*, Paris 1953, e *Cinéma et mystère*, Paris 1969, che tentano una formulazione teologica del cinema inteso come arte sacra. Il primo presenta una fenomenologia dei film religiosi e dei loro problemi estetici; il secondo, completato da un testo di A. Bandelier, propone una teologia cattolica dell'immagine, che enfatizza il «mistero» del volto umano inteso come mediazione della Presenza divina. *Dieu au cinéma* contiene anche una bibliografia e una filmografia. I libri di Ayfre sistematizzano certe idee critiche e teoriche dell'importante critico A. Bazin, i cui saggi sono raccolti in *What Is Cinema?*, I-II, Berkeley 1967 (trad. it. *Che cosa è il cinema?*, Milano 1986).

N.P. Hurley, S.J., *Theology through Film*, New York 1970, cataloga il cinema sotto una serie di etichette vagamente religiose (tra cui libertà, sesso, male, morte, grazia, amore fino al sacrificio e futuro).

Th.M. Martin, *Images and the Imageless*, Lewisberg/Penn. 1981, fornisce un contesto teorico per verificare il contenuto religioso dei film, senza tener conto delle questioni storiche o interpretative. Il libro dimostra una notevole capacità di comprensione, superiore a quella della teoria e della critica specializzata, che in genere si disinteressa degli aspetti religiosi.

A. Schillaci, O.P., *Movies and Morals*, Notre Dame 1970, propone di inserire anche il cinema tra gli studi religiosi e polemizza a favore dei film «difficili» (c'è un'ampia sezione su Bergman) e contro i film devozionali più commerciali. Seguono alcune appendici. E. Ferlita e J.R. May, *Film Odyssey. The Art of Film As Search for Meaning*, New York 1976, analizza 21 film girati tra il 1949 e il 1972.

J.R. May e M. Bird (curr.), *Religion in Film*, Knoxville 1982, raccoglie i saggi di alcuni studiosi americani sui generi, sulla teoria filmica e su tredici registi, europei e americani, con ricca bibliografia. J.C. Cooper e C. Skrade (curr.), *Celluloid and Symbols*, Philadelphia 1970, contiene nove saggi sui maggiori registi (tra cui Bergman, Fellini e Roman Polanski). Due fascicoli (i nn. 10 e 11) di «Études cinématographiques», 2 (1961), a cura di M. Estève, sono dedicati a *La passion du Christ comme thème cinèmatographique* e comprendono tredici saggi (e una rassegna storica complessiva) su Dreyer, Ford, Rossellini, Malaparte, Dassin, Buñuel, Bergman e Bresson. Meno ricco è il numero speciale di «Centrofilm», 34 (1964), dedicato a *Il sacro e il cinema*, che si occupa soprattutto del cinema italiano.

P. Schrader, *Trascendental Style in Film*, Berkeley 1972, cerca di costruire una tipologia comparata delle rappresentazioni della trascendenza cristiane (protestante e cattolica) e buddhiste zen nei film di Dreyer, Bresson e Ozu, che ricorrono spesso a uno schematismo riduttivo. Il saggio giustamente famoso di W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936; trad. it. Torino 1972, 5ª ed.), rimane la polemica più efficace contro l'applicazione al cinema di una certa retorica della religione.

P. ADAMS SITNEY

**CLASSIFICAZIONE DELLE RELIGIONI.** La classificazione delle religioni è resa necessaria dalla diversità, dalla complessità e dalla conoscenza ampiamente accresciuta delle religioni e dallo sviluppo dello studio scientifico della religione nel corso degli ultimi secoli. Lo studioso della religione cerca, infatti, di trovare un qualche sistema di intellegibilità per le molteplici espressioni dell'esperienza religiosa, non soltanto per rendere i dati più maneggevoli, ma soprattutto per discernere le caratteristiche comuni sulla cui base le religioni e i fenomeni religiosi possono essere raggruppati insieme e comparati (o distinti) gli uni con gli altri. Ci sono due tipi fondamentali di classificazione. Uno ordina le religioni che si sono manifestate nella storia sulla base delle loro somiglianze e differenze; l'altro ordina i fenomeni religiosi secondo particolari

categorie (per esempio: sacrificio, purificazione, riti di passaggio).

**I primi schemi di classificazione.** L'opera di Fr. Max Müller (1823-1900), il padre dello studio comparato delle religioni, diede impulso alla classificazione della religione. Soprattutto linguista, Max Müller usò il metodo filologico come modello per lo studio comparato delle religioni e per la classificazione delle religioni secondo linee genetiche e razziali. Per lui, infatti, le varie «famiglie» (ariani e semiti, ad esempio) coincidevano perfettamente dal punto di vista razziale, linguistico e religioso. Il linguaggio offrì la prova fondamentale di questa coincidenza.

Anche l'olandese C.P. Tiele (1830-1902), uno dei fondatori dello studio scientifico della religione, prestò una attenzione particolare alla classificazione delle religioni. Tiele era impressionato dalle qualità morali ed etiche che trovava nelle religioni. Egli vide queste qualità come espressioni di una particolare «idea religiosa», che si sarebbe evoluta nel corso della storia. Egli distingueva tra «religioni naturali» e «religioni etiche». Le prime erano quelle in cui gli elementi etici erano del tutto assenti o, al massimo, presenti in minima parte. Queste religioni comprendevano il naturalismo «polizoico» (la credenza che tutta la natura è dotata di vita), le religioni polidemonistico-magiche (animismo), il politeismo teriantropico (divinità in forma di animali) e il politeismo antropomorfico (divinità in forma umana). Invece le religioni etiche («religioni spiritualistico-etiche di rivelazione») erano suddivise in due categorie: comunioni religiose naturali e normative (tra cui il Taoismo, il Confucianesimo, il Brahmanesimo e l'Ebraismo) e comunioni religiose universalistiche (Buddhismo, Cristianesimo e Islamismo). Nella prima categoria l'Ebraismo va considerato una forma di transizione verso le religioni universalistiche. Alla seconda categoria soltanto il Buddhismo e il Cristianesimo apparterrebbero completamente, dal momento che l'Islamismo conserva taluni elementi particolaristici e normativi.

L'importanza attribuita da Tiele all'elemento etico, inteso come nuovo e decisivo, venne spesso usata per distinguere le religioni «elevate» da quelle «inferiori». Nel momento in cui le religioni monoteistiche evidenziano l'etica e la moralità, non è un caso che l'interesse per la moralità sia invece assente nelle cosiddette religioni primitive. Il giudizio di Tiele e di altri studiosi della sua epoca, e le classificazioni basate su di esso, riflettevano i pregiudizi relativi ai popoli «primitivi».

**I diversi tipi di classificazione.** Alcune classificazioni delle religioni sono straordinariamente generiche, fondandosi su partizioni di tipo binario o bipartito. Le classificazioni per famiglie bipartite producono coppie contrapposte come vero-falso, naturale-rivelato, dotato di scrittura-privo di scrittura, occidentale-orientale e cristiano-non cristiano. La difficoltà più ovvia di fronte a classificazioni così generiche è che esse non rendono giustizia della diversità e della complessità dell'universo religioso.

***La classificazione normativa.*** Il tipo più comune di classificazione è stato, nel passato, quello di tipo normativo. Le religioni sono state classificate secondo le norme e i parametri di chi le classificava. In genere queste classificazioni erano condizionate (se non direttamente derivate) religiosamente, culturalmente e storicamente, e tendevano a essere soggettive e arbitrarie.

Una comunissima classificazione normativa di tipo binario è stata quella che distingueva le religioni in relazione alla «verità»; in questo modo si producono due categorie: la «vera religione» e la «falsa religione». Questa divisione è comparsa assai spesso all'interno delle grandi religioni monoteistiche (Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo), ma non è limitata a esse. Le classificazioni normative non contribuiscono in alcun modo alla comprensione.

L'uso della classificazione normativa, all'interno del Cristianesimo, risale almeno ai Padri della Chiesa. Essa sorse nel contesto della competizione religiosa dei primi secoli, un'epoca di grande fermento religioso e di rivalità, per venire incontro alle necessità dell'apologetica cristiana. Così, per esempio, si disse che le altre religioni esistevano soltanto in quanto risultato della condiscendenza divina per i bisogni e le debolezze degli uomini e che non avevano più valore dopo la comparsa del Cristianesimo. L'Ebraismo con la sua Torah, si disse, era stato un «maestro» che aveva preparato i suoi seguaci alla venuta del Vangelo, mentre le altre religioni erano soltanto copie imperfette della vera religione, nel migliore dei casi dei plagi.

Altre classificazioni cristiane delle religioni si produssero nel Medioevo e raggiunsero una certa autorità soprattutto grazie all'opera di Tommaso d'Aquino (1225-1254). Tommaso pensò a una distinzione fondamentale tra religione naturale e religione rivelata, la prima basata sulla verità religiosa e che poteva essere conosciuta mediante l'uso della ragione, la seconda basata sulla verità rivelata in modo divino. Questa distinzione coincide in parte con la distinzione tra religioni basate sulla «rivelazione generale» e quelle basate sulla «rivelazione speciale».

Anche il Protestantesimo propose varie classificazioni binarie delle religioni. Tra esse ricordiamo la norma della giustificazione attraverso la fede di Martin Lutero e della *sola gratia* di Giovanni Calvino; un esempio più tardo è la distinzione tra «religioni paga-

ne» e religione cristiana, che si pone comunemente all'inizio del movimento missionario protestante.

Meno evidentemente normative sono le classificazioni delle religioni che hanno una origine più direttamente scientifica, come in particolare quelle classificazioni basate sulle teorie riguardanti l'origine e lo sviluppo della religione che apparvero alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX. La teoria più diffusa, l'«animismo» di E.B. Tylor, ipotizzò che la forma più antica di religione fosse la credenza in un'*anima* (o in più «anime»), entità spirituale capace di separarsi dal corpo. Tylor teorizzò questa credenza primitiva sulla base di alcune esperienze umane universali, reali ma in genere fraintese (sonno, sogni, stati ipnotici, allucinazioni e morte). Egli ammise, tuttavia, che la religione che si incontra nel mondo è assai più ricca di elementi differenti, dal momento che ovunque essa è passata attraverso uno sviluppo in varie fasi, che Tylor tentò di tratteggiare illustrando i vari tipi di teismo, fino al politeismo e al monoteismo.

Le teorie di Tylor e di altri studiosi che svilupparono schemi evoluzionistici ipotizzavano tipicamente non tanto fasi neutre, ma gradazioni dotate di un significato normativo. L'evoluzione fu vista come un movimento all'inizio semplice, rudimentale e rozzo, che poi attraversa fasi successive, ciascuna delle quali caratterizzata da crescente complessità, fino alla completezza e alla perfezione. «Più antico» significava necessariamente più basso e inferiore; «più tardo» coincideva con più elevato e superiore. La cronologia significava valutazione. In modo per nulla imprevedibile, il monoteismo fu interpretato come lo stadio religioso più elevato finora raggiunto. Ciascuna religione poteva essere distinta e classificata in base al suo posto sulla scala evolutiva, una scala che portava in cima i vari grandi monoteismi. Nello stesso tempo era possibile individuare le basi «primitive» e gli inizi di tutte le religioni, comprese le più elevate. Gli evoluzionisti, come i freudiani più tardi, credevano che le religioni potessero svelare il segreto che si nasconde negli inizi. Essi inoltre pensavano che la natura, l'essenza della religione fosse identica alle sue origini.

***La classificazione geografica.*** La geografia è stata un mezzo immediato di classificazione delle religioni, dal momento che molte religioni appartengono esclusivamente o principalmente a determinate aree geografiche. Di nuovo sono comparse semplici classificazioni binarie, tra cui la più comune è stata quella che prevede «religioni orientali» e «religioni occidentali». Spesso «occidentale» significa soltanto Ebraismo e Cristianesimo (che peraltro sono effettivamente religioni di origine «vicino-orientale»), mentre l'Islamismo viene opportunamente trascurato da molti classificatori. «Orientale» o «asiatico», peraltro, finisce per significare soltanto India e Cina e le regioni che sono state sotto la loro influenza culturale e religiosa. Questa semplice divisione bipartita non soltanto raggruppa insieme religioni (soprattutto in «Oriente») che differiscono anche grandemente l'una dall'altra, ma trascura del tutto importanti aree del mondo.

La reale distribuzione geografica di alcune delle principali religioni rende problematica ogni classificazione basata sui criteri di tipo geografico. Alcune, per esempio il Cristianesimo, sono diffuse nella maggior parte del mondo, anche se la proporzione dei fedeli rispetto alla popolazione delle diverse regioni varierà grandemente. L'Islamismo costituisce un caso davvero particolare. Originatosi nel Vicino Oriente, esso divenne rapidamente una religione di enorme distribuzione geografica, producendo il «mondo islamico», un'ampia fascia che si estende almeno dal Marocco in Occidente all'Indonesia in Oriente, con importanti comunità più a settentrione (ex Unione Sovietica e Cina) e a meridione (Africa subsahariana). Anche il fatto che alcune religioni sono virtualmente estinte nella loro terra d'origine (per esempio il Buddhismo in India) complica la classificazione geografica.

Risulta assai difficile, inoltre, attenersi a criteri unicamente geografici. Molti manuali di «religione comparata» (con titoli come *Religioni del mondo* o *Religioni dell'umanità*) combinano nei loro schemi il criterio geografico con quello storico, utilizzando intestazioni come «Religioni di origine vicino-orientale», «Religioni di Roma antica» e «Religioni del mondo islamico», come anche intestazioni che contengono indicazioni di tipo puramente geografico (per esempio «Religioni del subcontinente indiano»). Simili manuali finiscono per trascurare alcune importanti zone geografiche. Essi infatti presentano le religioni dell'India, del Vicino Oriente, dell'Estremo Oriente e anche quelle della Grecia e di Roma, ma in genere non comprendono le religioni africane, le religioni dei nativi d'America e quelle dei popoli delle isole del Pacifico.

Alla geografia si ricorre per avere una classificazione conveniente, intellegibile e neutra delle religioni, ma spesso ciò non accade. Il suo valore, in ogni caso, è dubbio, dal momento che il significato delle considerazioni geografiche, specialmente su larga scala, risulta minimo per la comprensione di religioni particolari e di gruppi di religioni, nonostante i recenti studi condotti nel campo dell'ecologia della religione.

***La classificazione filosofica.*** La considerazione filosofica delle religioni portò nell'epoca moderna a taluni tentativi di classificare le religioni su base filosofica più che teologica o geografica. Forse il tentativo più importante e meglio noto è quello del filosofo tedesco

G.W.F. Hegel (1770-1831). Egli pose anche le religioni in rapporto con il movimento dialettico dell'intera storia umana, teso verso la realizzazione ultima della libertà. Hegel costruì un complesso schema evolutivo, in cui lo Spirito si realizza progressivamente attraverso il crescente processo dialettico costituito da tesi, antitesi e sintesi.

Hegel classificò le religioni sulla base del grado che ciascuna di esse rappresenta nella progressiva autorealizzazione dello Spirito. Dal momento che pongono in contrasto l'io e la natura, egli attribuì il livello più basso alle religioni della natura. In queste religioni gli uomini sono completamente immersi nella natura e hanno soltanto la consapevolezza che deriva loro dall'esperienza sensoriale. Un livello più elevato di religione è rappresentato, secondo Hegel, da quelle religioni in cui gli uomini iniziano a emergere dalla natura e a diventare consapevoli della propria individualità. In particolare, questo livello è rappresentato dalla religione greca e romana e dall'Ebraismo. Il livello più elevato della religione è infine quello in cui gli elementi contrapposti della natura e dell'individualità sono trascesi nella realizzazione di ciò che Hegel chiamava lo Spirito assoluto. Questo è il livello della religione assoluta, che egli non esitava a identificare con il Cristianesimo.

Lo schema generale di Hegel, così come la sua classificazione delle religioni, è stato criticato per la sua presunzione che la storia umana mostri un progresso continuo. La classificazione di Hegel è inoltre priva di valore per lo meno nella sua affermazione che il Cristianesimo è la religione assoluta. Ancora una volta si constata come l'intento normativo non è dei soli teologi.

Un approccio filosofico in qualche modo diverso alla classificazione delle religioni si incontra nell'opera di un altro pensatore tedesco del XIX secolo, Otto Pfleiderer (1839-1908), specialmente nel suo *Die Religion. Ihr Wesen und ihre Geschichte*, I-II (1869). L'interesse di Pfleiderer si rivolgeva all'essenza (*Wesen*) della religione. Nella sua visione, l'essenza si concentra in due elementi, la libertà e la dipendenza, che sono variamente correlate tra loro nella consapevolezza religiosa e nelle specifiche religioni storiche. Alcune religioni (per esempio quella egizia e quella dell'antico mondo semitico) sottolineano un senso religioso di dipendenza, laddove altre religioni (per esempio quelle degli Ari, dei Greci e dei Romani) mettono in risalto la dimensione opposta, la tensione verso la libertà. Altre religioni (Brahmanesimo, Buddhismo, Zoroastrismo), tuttavia, contengono evidentemente ambedue gli elementi, anche se in proporzioni diseguali. Per Pfleiderer la più alta manifestazione della religione è quella in cui i due elementi, libertà e dipendenza, sono in perfetto equilibrio, riconciliati in una armonia definitiva. Egli credeva che questa possibilità si trovasse soltanto nelle religioni monoteistiche, Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo. La possibilità sarebbe pienamente realizzata, tuttavia, soltanto nel Cristianesimo, giacché l'Islamismo è ancora inclinato verso la dipendenza e l'Ebraismo verso la libertà. Ancora una volta la classificazione delle religioni proposta da un pensatore cristiano finisce per affermare la superiorità del Cristianesimo.

***La fenomenologia della religione.*** Il termine *fenomenologia* può significare varie cose. Si può riferire alla scuola filosofica del XX secolo inizialmente associata al filosofo tedesco Edmund Husserl e in seguito a Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e altri. In questo senso si tratta di una particolare visione filosofica che si applica allo studio della religione. L'espressione *fenomenologia della religione*, comunque, si riferisce all'applicazione dei metodi fenomenologici allo studio della storia delle religioni, come hanno fatto, per esempio, W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Cl. Jouco Bleeker e Mircea Eliade. Tra le mani di questi studiosi la fenomenologia è piuttosto un metodo per lo studio delle religioni che una filosofia.

L'interesse dei fenomenologi della religione si è rivolto a una classificazione dei fenomeni religiosi, che non sono limitati o specifici di una particolare religione storica, ma attraversano i confini religiosi. Il fenomenologo della religione è perciò interessato a categorie come i riti sacrificali, i miti delle origini e le divinità della fertilità. I fenomenologi, inoltre, cercano di discernere il «significato» dei fenomeni religiosi in modo non riduzionista e non normativo, ritenendo che i fenomeni riveleranno il loro significato a coloro che li affrontano «fenomenologicamente», cioè in modo disciplinato ma aperto e non prevenuto.

W. Brede Kristensen (1867-1953), uno studioso olandese di origine norvegese e un pioniere della fenomenologia della religione, intese la fenomenologia come un nuovo metodo per organizzare i dati, non più storicamente o geograficamente, come era stato fatto nel passato, ma fenomenologicamente, per cercare di scorgere i temi comuni e di descrivere il loro significato attraverso le religioni, a prescindere dalla loro tradizione storica e dalla loro localizzazione geografica. Si cerca, in ultima analisi, l'*essenza* dei fenomeni religiosi. In *The Meaning of Religion* (1960), Kristensen descrive il compito della fenomenologia della religione come quello di classificare e raggruppare i dati religiosi disparati, in modo da ottenere una visione globale del loro contenuto religioso e dei valori religiosi al loro interno. I fenomeni sarebbero stati raggruppati secondo le caratteristiche che corrispondevano agli elementi tipici ed essenziali della religione. Kristensen classificò

i soggetti della fenomenologia della religione in tre ampi gruppi: la cosmologia religiosa (il mondo), l'antropologia religiosa (gli uomini) e il culto (gli atti di devozione). All'interno di questo quadro egli inserì fenomeni specifici come il culto delle divinità della terra, le varie concezioni dell'anima e le purificazioni religiose.

Un altro fenomenologo della religione olandese fu Gerardus van der Leeuw (1890-1950), la cui *Phänomenologie der Religion* (1933; trad. it. Torino 1975) è considerata un classico. Le sue categorie fenomenologiche più generali sono l'oggetto della religione (che egli analizzò nei termini del potere e delle forme del potere), e le relazioni tra soggetto e oggetto. Usando queste categorie, egli fu in grado di classificare e interpretare una quantità e una varietà impressionante di fenomeni religiosi: le pietre e gli alberi sacri, i demoni, i sacerdoti, i santi, le sette, le anime, i sacrifici, i tabu, il tempo e lo spazio sacri, le feste, i miti, il misticismo, la fede e così via.

Diversamente da Kristensen, van der Leeuw prestò una qualche attenzione alle «religioni» (cioè alle concrete realtà storico-religiose), citando l'affermazione di Heinrich Frick secondo la quale «la religione esiste davvero soltanto nelle religioni». La sua classificazione si articola in dodici tipi diversi di religione. Essa, tuttavia, è singolare e imprecisa, perché comprende non soltanto le religioni storiche, ma anche tipi di religione che non si sono mai manifestati nella storia e perfino forme astratte di energia religiosa. In particolare, van der Leeuw distingueva otto forme storiche di religione: 1) la religione dell'allontanamento e della fuga (il Confucianesimo e il deismo del XVIII secolo); 2) la religione del combattimento (il dualismo zoroastriano); 3) la religione dello slancio e della figura (la religione greca); 4) la religione dell'infinità e dell'ascesi (la religione indiana, soprattutto l'Induismo); 5) la religione del nulla e della pietà (il Buddhismo); 6) la religione della volontà e dell'obbedienza (la religione ebraica); 7) la religione della maestà e dell'umiltà (l'Islamismo); e infine 8) la religione dell'amore (il Cristianesimo). A queste forme aggiunse la religione della quiete e quella dell'inquietudine. Egli associò la prima al misticismo e la seconda al teismo. Entrambi sono elementi che compaiono nelle religioni storiche, ma non hanno una adeguata e autonoma forma storica. Infine van der Leeuw indicò due forme di «energia della religione»: una si manifesta nel sincretismo e nella missione, l'altra nelle esperienze di rinnovamento e di riforma.

La critica che viene sempre portata alla fenomenologia della religione e alle sue classificazioni, sia dei fenomeni sia delle religioni storiche, è che essa non è sufficientemente storica. I fenomenologi della religione partono spesso dai dati storici e si sforzano in genere di comprendere tali dati «storicamente», ma la tendenza è sempre verso l'astrazione, e poi verso la reificazione di queste «forme» di energia religiosa, con il risultato che l'attenzione dei fenomenologi viene distolta dalle religioni nella loro particolarità storica.

**Tentativi recenti di classificazione.** La classificazione delle religioni non è più di moda. Non accade spesso, infatti, di trovare studiosi della religione che dedichino le loro energie a questa impresa. Mentre permane il bisogno di ordinare i dati, sono sfumati gli altri motivi che spingevano alla classificazione. Come abbiamo detto sopra, uno di questi motivi era quello di preparare uno schema adatto all'affermazione della superiorità del Cristianesimo. Questo motivo, conscio o inconscio che fosse, si è ora quasi del tutto affievolito. Un altro motivo era direttamente legato alla moda dell'evoluzionismo, che incoraggiava e facilitava una classificazione in termini di stadi religiosi. Ma anche questo motivo è ormai tramontato.

Nonostante tutto, comunque, è emerso qualche tentativo recente di classificare le religioni. Richiamiamo l'attenzione su tre proposte. Il sociologo della religione Robert N. Bellah ha tentato di costruire una interpretazione evoluzionistica della religione. In un saggio intitolato *Religious Evolution* (1964) egli ha proposto una sequenza di cinque stadi ideali di sviluppo: lo stadio primitivo, quello arcaico, storico, paleomoderno e moderno. Questi stadi vengono individuati in base ai loro sistemi di simboli religiosi, alle loro azioni e organizzazioni religiose e alle loro implicazioni sociali. Bellah afferma che i sistemi simbolici si sono evoluti dal più semplice al più complesso. Le collettività religiose, inoltre, si sono venute progressivamente differenziando da altre strutture sociali. Infine, a partire dallo stadio storico, si è sviluppata progressivamente la consapevolezza dell'io come soggetto religioso. L'evoluzione religiosa viene vista, dunque, come un processo di differenziazione e di sviluppo che può meglio essere compreso secondo schemi storici e sociologici.

Mircea Eliade ha delineato due impostazioni religiose fondamentalmente differenti: quella cosmica e quella storica. La prima costituisce il tema principale di *Le Mythe de l'éternel retour* (1949; trad. it. Torino 1968). Si tratta del tipo di impostazione caratteristico delle religioni cosiddette primitive e arcaiche e, di fatto, di tutta la religione «tradizionale». L'impostazione cosmica si caratterizza per la sua esperienza e la sua concezione del tempo (ciclico e reversibile). Il tempo sacro è mitico, non storico. La storia viene disprezzata in favore dei modelli trascendenti forniti dal mito. Grazie al ritorno a un tempo potentemente creativo, quello mitico delle origini, gli uomini sono in grado di vincere gli effetti rovinosi del tempo ordinario, del tempo

profano. Gli oggetti e le strutture del mondo (la «natura»), inoltre, sono mezzi attraverso i quali il sacro si manifesta («ierofanie»). In forte contrasto con questa impostazione religiosa cosmica e con la sua ontologia distintiva, è l'impostazione storica. Anch'essa affronta il concetto di tempo, ma lo risolve come lineare, cronologico, storico. E inoltre irreversibile, perché gli eventi storici sono unici (e non tipici, come nel tempo cosmico). La storia si afferma perché è soprattutto negli eventi storici e attraverso essi che il sacro si manifesta. Il mito viene interpretato come storia sacra. Nella visione di Eliade, questo secondo tipo di impostazione religiosa è caratteristico dei monoteismi, Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo. Anche all'interno di queste religioni, tuttavia, si manifesta talora l'impostazione religiosa opposta, come avviene, per esempio, nel «Cristianesimo cosmico» caratteristico dell'Europa orientale.

Un terzo tentativo recente di classificare le religioni si trova in un saggio (*Primitive, Classical, and Modern Religions*, 1967) di Joseph M. Kitagawa. Partendo dalle classificazioni di Eliade e di Bellah, Kitagawa conclude che le religioni si possono distinguere secondo il tipo di esperienza religiosa e di timore che le caratterizza. La religione primitiva sarebbe caratterizzata da una impostazione in cui la proposta suprema di vita consiste nella partecipazione alla trasformazione del «caos» in «cosmos», a imitazione dei modelli mitici. Le religioni classiche (quelle del Vicino Oriente antico, dell'Iran, dell'India, dell'Estremo Oriente e del mondo greco-romano) manifestano una significativa emancipazione del *logos* dal *mythos*. Queste religioni sono inoltre segnate da un mutamento, per l'uomo, della percezione di sé (egli non è più soltanto una parte della natura) e dalla sistematizzazione delle complesse espressioni teoriche, pratiche e sociologiche della sua esperienza religiosa.

Una classificazione del tutto soddisfacente delle religioni continua comunque a mancare agli studiosi. Possiamo forse indicare alcuni requisiti generali per una più adeguata classificazione. Essa dovrebbe, in primo luogo, essere comprensiva, cioè dovrebbe includere, almeno idealmente, tutte le religioni. In secondo luogo, la classificazione ideale dovrebbe essere obiettiva e descrittiva, non certo soggettiva o normativa. Inoltre si dovrebbe cercare, in terzo luogo, di rendere giustizia anche alle religioni più particolari, evitando di travisarle o di porle in caricatura a causa dei pregiudizi o del desiderio di farle rientrare a tutti i costi in un particolare schema di classificazione. Quarto: i giudizi dovrebbero avere lo scopo di distinguere ciò che è essenziale o fondamentale nelle religioni da ciò che, invece, è soltanto accidentale o incidentale. In quinto luogo, bisognerebbe egualmente apprezzare le somiglianze come le differenze tra le religioni. Infine, non bisogna mai dimenticare che le «religioni viventi» sono davvero vive e sempre in mutamento e che le «religioni morte» hanno avuto una storia: entrambe, in altri termini, sono entità dinamiche. Ed è appunto questo dinamismo ciò che rende la classificazione della religione un lavoro praticamente interminabile.

**BIBLIOGRAFIA**

Due importanti lavori sul problema della classificazione delle religioni sono: D.J.H. Ward, *The Classification of Religions. Different Methods, Their Advantages and Disadvantages*, Chicago 1909; e Fr.L. Parrish, *The Classification of Religions. Its Relation to the History of Religions*, Scottdale/Penn. 1941. Il secondo è assai articolato e contiene una utile bibliografia. Rilevanti, anche se meno monografici: M. Jastrow, *The Study of Religion*, 1901, rist. Chino/Calif. 1981; C.P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, I-II, Edinburgh 1897-1899; P.D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I-II, Freiburg i.Br. 1887-1889; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, I-II, Paris 1922-1925 (specialmente II: *Ses méthodes*); Fr. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London 1873: una chiara presentazione delle sue opinioni sul metodo comparativo; e, infine, G. Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, che contiene una analisi più recente della classificazione delle religioni.

HARRY B. PARTIN

**CLEMEN, CARL** (1865-1940), teologo protestante e storico delle religioni. Carl Christian Clemen fu uno dei fondatori della scienza della religione e contribuì alla istituzionalizzazione di tale disciplina in Germania. Dopo la libera docenza in studi neotestamentari, insegnò a Halle dal 1892 al 1903 e poi a Bonn dal 1903 al 1908. Passò gli anni 1908 e 1909 negli Stati Uniti, come professore incaricato di conferenze e poi, nel 1910, divenne assistente e in seguito (nel 1920) professore di storia delle religioni nel Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bonn. L'ampiezza dei suoi interessi è documentata dal numero delle sue pubblicazioni (circa seicento titoli), dai suoi interventi sull'Antico Testamento e sulla teologia sistematica e pratica, e infine dal fatto che insegnò anche lingua e letteratura avestica.

Le sue prime pubblicazioni riguardavano il Nuovo Testamento e il suo ambiente nella storia delle religioni. La sua lezione inaugurale a Bonn, pubblicata come *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*

(1904), contiene il suo programma: riassumere, in primo luogo, le differenti esigenze, confrontando la teologia con il metodo storico-religioso, in particolare quello della *Religionsgeschichtliche Schule*; ricostruire l'evoluzione delle idee religiose contenute nel Nuovo Testamento. Il metodo storico-religioso è per Clemen un principio di ricerca che la teologia cristiana, se vuol essere considerata una scienza autonoma, deve semplicemente applicare. La comparazione tra il Cristianesimo e le altre religioni 1) non impedisce al ricercatore, che pure parte dal provvisorio presupposto dell'uguaglianza di tutte le religioni, di essere convinto del vantaggio di una certa religione o Chiesa; 2) non provoca la relativizzazione del Cristianesimo e per converso esclude, nella sua analisi del Cristianesimo, la conferma della sua assolutezza; 3) potrà di fatto portare, grazie al tentativo di spiegare il Cristianesimo con strumenti appartenenti ad altre religioni, alla verifica dell'originalità del Cristianesimo stesso e al riconoscimento dell'autonomia dei suoi contenuti, che soltanto assumono forme estranee.

La storia degli studi deve a Clemen, in relazione a questi argomenti, una più accurata definizione del concetto di «influsso» tra le religioni, definizione che si fonda sull'applicazione dei seguenti tre criteri. Si può parlare di «influsso»: 1) se una particolare posizione religiosa non può spiegarsi con le idee proprie della religione in questione; 2) se l'influsso di una religione su un'altra religione è di fatto dimostrabile, e la priorità della prima religione è almeno plausibile; 3) se le modalità della trasmissione sono conosciute (altrimenti, se la corrispondenza si dimostra imperfetta, la prima religione deve essere considerata un modello, anche se le modalità dell'influsso rimangono sconosciute). Un'ampia esposizione di queste idee comparve nella sua *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, del 1909. Nella riedizione rivista del 1924 è contenuto anche *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, del 1913. Il libro *Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum*, del 1916, descrive le concezioni provenienti dalle religioni naturali. Una sintesi riassuniva dei reciproci influssi è contenuta nel tardo lavoro *Der Einfluss des Christentums auf andere Religionen*, del 1933. Un compendio dell'opera di Clemen comparve nel 1927: *Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte*. L'ampiezza dei suoi interessi metodologici emerge da scritti come *Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte* (1928); e *Grundriss der Religionsphilosophie* (1934). Ma il suo ideale fu sempre la ricerca storica delle fonti, come dimostra la sua collana delle «Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectae», che si aprì nel 1920 con *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*. Tale collana è uno strumento di fondamentale importanza per la ricerca storico-religiosa.

**BIBLIOGRAFIA**


G. Mensching, *Carl Clemen*, in «Die christliche Welt», 54 (1940), pp. 353s.

O. Rühle, *Clemen, Carl*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, 2ª ed. Tübingen 1927.

H.H. Schrey, *Clemen, Carl Christian*, in E. Angermann et al. (curr.), *Neue deutsche Biographie*, III, Berlin 1957.

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, II: *Bibliography*, The Hague 1974, pp. 39s.


CHRISTOPH ELSAS

**CODRINGTON, R.H.** (1830-1922), missionario cristiano in Melanesia e studioso delle lingue e delle culture melanesiane. Secondo figlio di un parroco anglicano, Robert Henry Codrington fu educato alla Charterhouse e al Wadham College di Oxford. Qui, seguendo le indicazioni della Chiesa anglicana, entrò in contatto con il Movimento di Oxford. Nel 1857, due anni dopo l'ordinazione, gli si presentò l'opportunità di recarsi in Nuova Zelanda con il suo vicario, Edmund Hobhouse, che era stato nominato vescovo. Nel 1863 accompagnò il vescovo John Coleridge Patteson in un itinerario attraverso le isole della nave missonaria Southern Cross, e nel 1867 si unì alla Missione melanesiana, che sosteneva una politica di eguaglianza razziale e propugnava la minima interferenza nella cultura tradizionale locale. Quando Patteson fu ucciso nel 1871 dai Melanesiani, perseguitati a lungo dai «negrieri» australiani, Codrington rifiutò il vescovado, ma resse di fatto per alcuni anni la Missione come sovrintendente. Nonostante le sofferenze procurategli dal mal di mare, percorse a lungo i tragitti marittimi tra le isole; alla fine preferì dirigere una missione-scuola nell'isola di Norfolk, dove i giovani melanesiani si preparavano a diventare a loro volta maestri. Qui proseguì gli studi linguistici iniziati da Patteson (in parte per impulso di F. Max Müller, il filologo e studioso di religioni comparate di Oxford, ma tedesco di origine). Attraverso Lorimer Fison, un missionario metodista al quale si appoggiò in occasione dei disordini successivi alla morte di Patteson, Codrington entrò in contatto con l'antropologo sociale E.B. Tylor. Dal 1880 aveva

cominciato a inviare materiale etnografico al «Journal of the Anthropological Institute».

Ritornato in Inghilterra nel 1883 per completare la traduzione della Bibbia in mota (la lingua franca della Melanesia), Codrington rimase per due anni a Oxford, dove frequentò le lezioni di Tylor. Qui pubblicò uno dei suoi lavori più importanti, *The Melanesian Languages*, 1885, che a lungo rimase il testo di riferimento. Un secondo studio più ampio, sulle tradizioni culturali (*The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*, 1891), fu pubblicato dopo un secondo viaggio, interrotto a causa degli obblighi missionari. Dopo un breve periodo come parroco in un paese di campagna, Codrington trascorse il resto della sua lunga vita presso la cattedrale di Chichester.

Tra gli studiosi delle religioni Codrington è soprattutto conosciuto per il concetto di *mana*, che egli pose alla base di ogni credenza religiosa melanesiana. Nonostante i suoi contatti con Tylor, Codrington rimase sempre legato alla tradizione «etnologica» predarwiniana, di ispirazione filologica, quella stessa alla quale era legato anche Max Müller. A differenza del suo amico Fison, fu poco interessato ai problemi relativi all'evoluzionismo. Incerto sulla concezione evolutiva del totemismo, non respinse esplicitamente la dottrina razionalistica dell'animismo di Tylor, ma implicitamente la mise in dubbio. Sospettoso nei confronti delle categorie antropologiche correnti, Codrington interpretò l'etnografia come «l'espressione di ciò che i nativi dicono di loro stessi». In un simile contesto (e inoltre nello sforzo di trovare una struttura universale favorevole all'attività missionaria del Cristianesimo), Codrington si concentrò sul *mana*: «la convinzione che esiste un potere soprannaturale che appartiene alla religione dell'ignoto» – una forza sperimentata emotivamente piuttosto che congetturata razionalmente, che gli indigeni sanno volgere a loro vantaggio. Tale definizione di *mana*, formulata dapprima in una lettera a Max Müller, fu sfruttata da quest'ultimo per attaccare la visione intellettualistica di Tylor in una serie di conferenze pubblicate sotto il titolo di *The Origin of Religion* (1878). Successivamente adottata da R.R. Marett come base per il concetto di religione «preanimistica», l'idea di *mana* fu di notevole importanza nella critica dell'evoluzionismo sociale che si sviluppò nell'antropologia inglese dopo il 1900. Analoga utilizzazione si manifestò anche nelle principali critiche al razionalismo evolutivo, come per esempio nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) di Durkheim e *Totem und Tabu* (1912) di Freud.

**BIBLIOGRAFIA**

Codrington non ha ancora trovato un biografo, per cui le notizie sulla sua vita e sulla sua opera vanno ricercate nei necrologi e negli strumenti biografici generali: si segnala l'articolo di E. Beaglehole nella *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968. Buona parte della sua corrispondenza e importanti materiali a stampa sono conservati presso la Rhodes House di Oxford. Una bibliografia dei suoi scritti è contenuta nel necrologio di S. Ray, in «Man», 97 (1922), pp. 169-71.

GEORGE W. STOCKING, JR.

**COMTE, AUGUSTE** (1798-1857), filosofo francese, fondatore del positivismo. Nato a Montpellier da una famiglia cattolica e fedele alla monarchia, Comte completò la propria educazione preparandosi ad entrare all'École Polytechnique sotto la guida di Daniel Encontre, dal quale imparò che la filosofia consiste in una visione completa della realtà. Nonostante avesse ottenuto voti molto alti nelle prove d'ingresso alla prestigiosa scuola, Comte vi studiò soltanto pochi anni: le sue opinioni politiche repubblicane, che in seguito espose nei suoi scritti, lo avevano indotto a partecipare alle rivolte studentesche che costrinsero il governo realista a chiudere la scuola in vista di una sua riorganizzazione.

Nel 1817 Comte divenne segretario di Claude-Henri de Rouvroy Saint-Simon, il celebre filosofo socialista, cosicché fu sotto il nome di quest'ultimo che Comte vide pubblicato il proprio scritto, *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, 1820, nel quale venivano attribuiti all'*ancien régime* due poli o capacità, quello teologico e quello militare, che tuttavia sarebbero ora sostituiti da due nuovi poli, quello scientifico e quello industriale.

Nel *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour reorganiser la société*, del 1822, Comte presentò per la prima volta la «legge dei tre stadi», attraverso i quali la storia umana e ogni scienza dovrebbero necessariamente passare nel corso del loro sviluppo, proponendo un centinaio di esempi. Tale teoria fu riproposta nel 1824 come *Système de politique positive*, corredata questa volta da un migliaio di esempi, ma senza firma, ancora in una pubblicazione di Saint-Simon.

Dopo aver lasciato il pensatore socialista, Comte si mise a impartire lezioni di matematica e, nel 1825, sposò Caroline Massin. Allo stesso anno risale lo scritto *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*. L'anno seguente uscirono le *Considérations sur le pouvoir spirituel*, mentre Comte era impegnato nella preparazione del *Cours de philosophie positive* (trad. it. Torino 1967, 1979), la prima lezione del qua-

le fu tenuta il 2 aprile di quello stesso anno. Tra i presenti a quella lezione inaugurale c'erano anche lo zoologo Henri-Marie de Blainville, lo scienziato Louis Poinsot, l'economista Charles Barthélemy e il naturalista Alexander von Humboldt. Il corso fu sospeso dopo soli tre incontri a causa dei problemi psichici di Comte che, afflitto da sindrome melanconica, aveva tentato di annegarsi nella Senna, venendone però ripescato appena in tempo. Così, fino alla primavera del 1828 l'attività del pensatore fu sospesa.

Ripreso il suo lavoro, Comte pubblicò nel 1830 il primo volume del *Corso di filosofia positiva* e, nello stesso anno, inaugurò un corso libero di astronomia che proseguì per diciassette anni. All'inizio del 1832 fu chiamato come assistente all'École Polytechnique, mentre il ministro dell'Istruzione non rispose neppure alla sua richiesta di una cattedra al Collège de France. Nel 1842 uscì il sesto e ultimo volume del *Corso di filosofia positiva*, seguito dal *Discours sur l'esprit positif* (trad. it. Bari 1985), che apparve come parte di un trattato sull'astronomia popolare. Anche se l'aspirazione di Comte a una cattedra di storia delle scienze positive non fu soddisfatta, la pubblicazione del *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848 (trad. it. Napoli 1991), e l'istituzione di un sussidio da parte di Émile Littré tramite la Società Positivista (fondata dallo stesso Comte nel 1848) risolsero i problemi di sostentamento finanziario del filosofo.

Il *Système de politique positive* uscì in quattro volumi tra il 1851 e il 1854. Nella prefazione al *Catéchisme positiviste* (del 1852) Comte presentava se stesso come il fondatore della religione dell'umanità, il che provocò la rottura tra lui e Littré, che non era evidentemete disposto a seguirlo su quella strada. Sempre nel 1852, il secondo volume del *Système de politique positive* che, come si è detto, era appunto in corso di pubblicazione, presentava un capitolo molto importante dedicato alla «teoria generale della religione, o teoria positivista dell'unità umana».

Secondo Comte, i due scopi della religione sono la regolazione dei diritti individuali e l'unificazione degli individui. Per lui, l'etimologia latina del termine *religio* va ricondotta piuttosto a *religare*, cioè connettere e unire; tale unione dipende sia da una condizione intellettuale sia da una morale, la prima delle quali determina il dogma, la seconda il culto. Dietro l'unità di individuo e società c'è un mondo esterno che è considerato qui come fondazione della fede, scopo dell'attività e oggetto d'affezione («La fede non è che un sussidio dell'amore», viene detto nel secondo volume del *Système de politique positive*). L'unità morale riposa esclusivamente sull'assunto che la dimensione sociale prevale su quella personale (come è detto nel *Catéchisme positiviste* nel dialogo tra la donna e il prete). Il positivismo è una religione di relazione e non propone una sintesi meramente individuale; piuttosto, in esso è un grande essere, o l'umanità nel suo complesso, a venire amato per la sua perfettibilità. L'umanità, vero dio del positivismo, è dietro e davanti a noi come progressiva realizzazione dell'ideale che proprio nel suo realizzarsi si rivela.

[Vedi anche *POSITIVISMO*].

**BIBLIOGRAFIA**

Gli scritti di Comte sono raccolti nei dodici volumi delle *Oeuvres*, Paris 1968-1970. In italiano sono disponibili: *Corso di filosofia positiva*, I-II, Torino 1967, 1979; *Discorso sullo spirito positivo*, Bari 1985; *Discorso sull'insieme del posivismo*, Napoli 1991; *Antologia di scritti sociologici*, Bologna 1977.

Due biografie informative sono: H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Paris 1965, 2ª ed.; e J. Lonchamt, *Précis de la vie et des écrits d'Auguste Comte*, Paris 1889.

ANGÈLE KREMER-MARIETTI

**COOMARASWAMY, ANANDA** (1877-1947), storico dell'arte e studioso della religione di origine singalese, che passò l'ultimo trentennio della sua vita negli Stati Uniti.

I lavori di Coomaraswamy si possono suddividere in tre periodi, distinti non tanto per le concezioni quanto per la sensibilità e gli scopi che tali lavori si prefiggevano. Dal 1903 al 1916, ancora giovane e idealista, con numerosi scritti pieni di entusiasmo Coomaraswamy cercò di illustrare la cultura tradizionale indiana e singalese e di sostenere il diritto all'indipendenza dei due Paesi, allora entrambi sotto il dominio britannico. Nel fattempo si segnalava anche come acuto storico dell'arte, che andava riscoprendo le varie scuole pittoriche indiane e le collocava nella giusta prospettiva storica. Nel suo secondo periodo di attività, quando era responsabile del settore d'arte islamica e indiana presso il Museum of Fine Arts di Boston, dal 1917 al 1931, egli applicò la propria erudizione alla pubblicazione di una serie di manuali e articoli sull'arte asiatica, molti dei quali degni di consultazione non soltanto come repertori di materiali, ma anche per l'interpretazione che ne veniva data. Diversamente dalle pubblicazioni giovanili, pervase da una sorta di tardo romanticismo idealizzante e dalla preoccupazione per lo stile letterario, gli studi del periodo centrale hanno un taglio più scientifico, tendono alla conoscenza concreta dei fatti e sono fortemente analitici nel metodo di approccio. A partire dal 1932, Coomaraswamy iniziò a combinare

tra loro le diverse preoccupazioni che avevano dominato le due fasi precedenti del suo pensiero, cioè rispettivamente l'attenzione al valore delle cose e la concretezza dell'approccio, e fu da tale sintesi che uscirono le opere più importanti del suo ultimo periodo. Libro dopo libro, saggio dopo saggio – fu definito l'autore più prolifico del New England – affrontò una dotta e suggestiva esplorazione dell'arte e della cultura religiose dell'India e dell'Europa medievale: tali lavori possiedono una dottrina, un'eloquenza e una forza di persuasione tali da renderli ancor oggi dei classici, nonché una guida e una fonte d'ispirazione per altri studiosi.

Nato a Ceylon (odierna Sri Lanka) da un celebre giurista indiano e da madre inglese, Ananda Kentish Coomaraswamy fa educato in Inghilterra dove conseguì, nel 1902, la laurea in geologia all'Università di Londra, per poi ritornare a Ceylon a svolgere la professione. Nell'isola, però, egli trovò il modo di combinare l'attività professionale di geologo con il suo crescente interesse per la cultura nativa e precoloniale dell'isola, secondo lui ormai indebolita da un secolo di dominio britannico. Profondamente influenzato da William Morris (1834-1896), l'artista e scrittore inglese che diffuse le idee del socialismo umanitario, Coomaraswamy viaggiò a lungo nell'isola raccogliendo dati e fotografie che costituirono poi la documentazione di base della sua prima pubblicazione di argomento non geologico, *Medieval Sinhalese Art* (1908), uno studio pionieristico nel suo sforzo di inventariare e interpretare un'arte tradizionale di forte contenuto religioso.

L'attività di geologo di Coomaraswamy lasciò il posto, a un certo punto, alla sua autentica vocazione; trasferita la propria residenza (e i propri interessi) in India, egli divenne intimo amico del poeta Rabindranath Tagore (1861-1941), il polemista attivo sul fronte della tutela della «swadeshi» («la nostra casa»), ma venne occupandosi anche di storia dell'arte in modo sempre più approfondito: *Indian Drawings* (1910) e *Indian Drawings II: Chiefly Rajput* (1912) sono i primi repertori illustrati, benché di limitato interesse per quanto concerne i testi, che contribuirono a segnare una inversione di tendenza nella considerazione britannica (e occidentale in generale) nei confronti dell'arte indiana. In questa impresa Coomaraswamy era stato affiancato dal critico britannico Roger Fry e dall'India Society, appena fondata.

La successiva opera di rilievo di Coomaraswamy nel campo della storia dell'arte fu *Rajput Painting* (1916, ristampato nel 1975), che rivelò al mondo la pittura del Rajasthan e del Punjab, oggi unanimemente ammirata e studiata ma a quei tempi del tutto ignota, confusa com'era, per lo più, con la pittura islamica coeva. Queste opere d'arte, inoltre, giacevano nell'oscurità di collezioni private, fino a quando le ricerche di Coomaraswamy e le sue pubblicazioni non conferirono ad esse una importanza storica e una valutazione estetica.

Nel corso degli anni di permanenza in India, interrotti da qualche soggiorno in Inghilterra, Coomaraswamy pubblicò anche *Myths of the Indus and Buddhists* (1913) e *Buddha and the Gospel of Buddhism* (1916), la prima sintesi sul Buddhismo proposta a lettori non specialisti. Altri saggi di quel periodo furono pubblicati qualche anno dopo negli Stati Uniti sotto il titolo *The Dance of Shiva* (1908, ristampato nel 1975), libro che valse all'autore, da poco trasferitosi in America, fama e notorietà nel campo degli studi indiani.

Accettato un posto di conservatore presso il Museum of Fine Arts di Boston che aveva acquistato la sua preziosissima collezione di pittura indiana, Coomaraswamy entrò nel periodo della sua maggiore produzione scientifica. La sua attività degli anni '20 si riassume in due pubblicazioni che hanno contribuito alla scoperta di un campo allora pressoché ignoto: *Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston*, in molti volumi (1923ss.), e *History of Indian and Indonesian Art* (1927, rist. 1972).

Come si è già detto, l'opera di Coomaraswamy e la sua stessa personalità subirono una profonda trasformazione nel 1932. Mentre continuava a scrivere articoli al ritmo che gli era consueto, egli infatti iniziò a pubblicare anche studi sulla religione, il mito, l'estetica e le culture tradizionali del Medioevo indiano ed europeo. Lo storico dell'arte, in questo modo, divenne gradualmente uno studioso e un filosofo della religione; lo scienziato cedeva all'uomo le cui convinzioni erano in aperto contrasto con la vita profana e industrializzata del mondo moderno, al quale egli contrapponeva i valori della tradizione per cui la conoscenza è soprattutto religiosa e l'arte stessa non è altro che religione visibile. Benché i libri e i saggi di questo periodo fossero nati dalla radicata convinzione che l'uomo moderno deve abbandonarsi agli stimoli e alla luce della tradizione, il tono dell'autore non è mai particolarmente polemico: le sue opere hanno piuttosto un carattere enciclopedico, che scandaglia il campo della metafisica e della teologia, dell'iconografia e dei simboli, delle forme artistiche e sociali dell'Oriente e dell'Occidente, spesso su base comparativa. Coomaraswamy, in effetti, può essere considerato uno dei più eruditi cultori, in campo orientale, della comparazione.

I suoi ultimi studi forniscono una visione indimenticabile tanto della struttura generale quanto dei dettagli anche minimi della cultura religiosa nel mondo premoderno. Scritti polemici occasionali, pieni di spirito

e di passione, dimostrano tutta l'importanza che può detenere, agli occhi dell'uomo moderno, la lezione delle cose antiche. Non vi è elenco bibliografico che possa rendere giustizia al lavoro svolto dallo studioso in quegli anni. Basti dire che egli associa una notevole dottrina con quel tipo particolare di passione religiosa noto nella tradizione indiana col nome di *jñāna*: questa situazione sembra ben riassunta in ciò che egli una volta si domandò in un saggio: «Possiamo noi forse immaginare un perfetto ardore separato dalla conoscenza o una perfetta conoscenza senza ardore?».

### BIBLIOGRAFIA

Tra le principali opere dell'ultimo periodo: *The Transformation of Nature in Art*, 1934, New York 1956 (trad. it. *La trasfigurazione della natura nell'arte*, Milano 1990); *Elements of Buddhist Iconography*, 1935, New Delhi 1972; *Why Exhibit Works of Art?*, 1943 (ristampato con il titolo *Christian and Oriental Philosophy of Art*, New York 1956); *Hinduism and Buddhism*, 1943, Westport/Conn. 1971 (trad. it. *Induismo e Buddismo*, Milano 1986); *Figures of Speech or Figures of Thought*, London 1946; *Am I My Brother's Keeper?*, New York 1947; e *Time and Eternity*, Ascona 1947.

R. Lipsey (cur.), *Coomaraswamy*, I-III, I: *Selected Papers. Traditional Art and Symbolism*; II: *Selected Papers. Mataphysics*; III: *His Life and Work*, Princeton 1977, si occupa essenzialmente del pensiero di Coomaraswamy nell'ultimo periodo.

ROGER LIPSEY

**CORBIN, HENRY** (1903-1978), scrittore, filosofo e iranista francese. Dopo essersi dedicato dapprima alla musica e alla filosofia, Corbin conseguì infine, nel 1927, il diploma superiore di filosofia all'Università di Parigi. Dal 1925 aveva cominciato a studiare le lingue orientali e nel 1929 si diplomò in arabo, persiano e turco, mentre già lavorava come bibliotecario sui manoscritti orientali della Bibliothèque Nationale. Risale al 1930 il primo dei molti suoi soggiorni in Germania, dove stabilì contatti con i principali studiosi. Per quasi un anno (1935-1936) fu impegnato all'Istituto francese di Berlino. Molte delle prime pubblicazioni di Corbin erano traduzioni dal tedesco o revisioni di opere tedesche. Nel 1931 incontrò Martin Heidegger e divenne il primo traduttore di Heidegger in francese. La traduzione fu pubblicata nel 1939 col titolo di *Qu'est-ce que la métaphysique?*. I primi scritti evidenziarono anche altri interessi, che passano dalla tradizione spirituale della Riforma alla teologia protestante contemporanea e all'ermeneutica di Martin Lutero.

L'evento determinante nella carriera di Corbin fu, nell'autunno del 1929, l'incontro con Louis Massignon alla Bibliothèque Nationale. Massignon presentava un'edizione litografata dell'*Hikmat-al Ishrāq* di Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, e fu il primo a fargli conoscere l'opera di questo grande filosofo persiano. Corbin interpretò la presentazione come un atto simbolico, come la trasmissione della saggezza dal maestro al discepolo. Seguì i corsi universitari di Massignon e nel 1954 fu nominato suo successore alla cattedra di islamismo e religioni arabe all'École Pratique des Hautes Études. Corbin pubblicò il primo dei suoi numerosi lavori su Suhrawardī nel 1933 e nello stesso anno sposò Stella Leenhardt, che divenne negli anni successivi la sua collaboratrice oltre che la sua compagna.

Nel 1939 Corbin fu distaccato dalla Bibliothèque Nationale all'Istituto francese di Istanbul, per una missione che doveva durare sei mesi. A causa della guerra poté rientrare in Francia solo dopo sei anni. Durante questo lungo periodo Corbin esplorò le ricche e numerose biblioteche turche e gettò le basi per i suoi successivi studi sulla filosofia persiana. Il fondamentale frutto di quegli anni fu la scoperta dell'intero *corpus* delle opere di Suhrawardī. Il primo volume della prima edizione di Suhrawardī, *Opera metaphysica et mystica* (1945), contenente tre trattati del maestro, fu preparato e pubblicato a Istanbul.

Corbin visitò l'Iran per la prima volta nell'autunno del 1945, ancora prima di tornare in Francia. La visita lo mise in contatto con molti studiosi iraniani che divennero in seguito suoi collaboratori, ma soprattutto pose le basi da cui nacque il Dipartimento di iranistica del nuovo Istituto franco-iraniano di Teheran. Nel 1946 fu nominato direttore del Dipartimento di iranistica, carica che tenne fino al suo ritiro, nel 1973. Il più solido frutto dell'attività di Corbin a Teheran è la monumentale «Bibliothèque iranienne», fondata nel 1949, una serie di edizioni, traduzioni e studi che forniscono materiali preziosissimi per l'analisi della filosofia persiana e islamica. Da quando fu nominato professore a Parigi, nel 1954, Corbin usava trascorrere l'autunno in Iran per ritornare poi a Parigi e dedicarsi all'insegnamento in inverno e in primavera. Dal 1949 cominciò a frequentare le annuali conferenze Eranos, e continuò fedelmente; molti dei più importanti scritti di Corbin nacquero come contributi agli incontri Eranos e comparvero dapprima sulle pagine di «Eranos Jahrbuch».

I lavori scientifici di Corbin possono essere classificati in cinque principali categorie: la prima è costituita dal suo contributo alla conoscenza della filosofia di Suhrawardī. Non soltanto pubblicò e studiò le opere a lungo dimenticate del pensatore persiano, ma personalmente adottò egli stesso la sua filosofia della luce. Suhrawardī si era proposto di far rivivere l'antica filo-

sofia iranica della luce, e Corbin condivise quel proposito. Si interessò a fondo dell'angelologia di Suhrawardī, che presenta la graduazione della realtà cosmica in termini di gerarchia angelica. L'angelologia fornì un punto di contatto tra l'antico pensiero iranico e la gnosi dello shi'ismo duodecimano, e permise a Corbin di sostenere l'esistenza di una distinta filosofia irano-islamica. L'interesse attuale degli studiosi per Suhrawardī è in gran parte dovuto all'influsso di Corbin.

Il secondo nucleo di interesse dei lavori di Corbin fu lo shi'ismo. Dedicò importanti studi anche all'ismailismo, ma rivolse maggiormente la sua attenzione ai duodecimani, esplorando in particolare i loro aspetti mistici e filosofici. Pionieristici furono i suoi lavori sull'imamologia, attraverso lo studio degli *aḥādīth* degli imam duodecimani, e le sue ricerche sulla scuola della Shaykhīyah. Fu il primo a descrivere la cosiddetta scuola di Isfahan, un gruppo di pensatori responsabili del «rinascimento» della filosofia persiana in epoca safavide, il cui principale autore fu Mullā Ṣadra (Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī). Corbin credeva che lo shi'ismo duodecimano costituisse l'Islam autentico e integrale, in quanto, a differenza di altre correnti islamiche, accostò elementi esoterici all'aspetto essoterico delle rivelazioni del Profeta.

Corbin fornì una nuova impostazione allo studio della filosofia islamica. Nella sua *Histoire de la philosophie islamique* (1964, trad. it. Milano 1978) contrastò l'opinione comune che faceva terminare la filosofia musulmana con Ibn Rushd, dimostrando invece che in Iran una vivace filosofia continuò e continua, in realtà, fino ai giorni nostri.

Anche il sufismo attirò l'interesse di Corbin: il suo principale contributo fu lo studio *L'imagination créatrice dans la soufisme d'Ibn Arabī* (1958). Ancora una volta contro l'opinione comune, Corbin pensava che il sufismo non fosse l'unico veicolo della spiritualità islamica. Una spiritualità ancora più significativa egli la trovò tra gli shi'iti duodecimani, un gruppo che rifiutò di accostarsi agli ordini sufi ma fu, comunque, profondamente e genuinamente mistico. Corbin riteneva che lo shi'ismo avesse dato origine a tutti i movimenti mistici dell'Islam. Il sufismo gli appare allora una forma parziale di shi'ismo, dotato della spiritualità shi'ita ma privo della sua base essenziale, la dottrina degli imam.

Infine Corbin si dedicò ad una filosofia dello spirito di ampio respiro e di rilevanza contemporanea. Egli fu innanzi tutto un filosofo, e i suoi studi iranici e islamici, pur avendo un aspetto storiografico, tentarono di rispondere a domande che egli pensava universali, di tutti gli uomini e di ogni tempo. Il suo scopo era quello di descrivere una filosofia spirituale, ma soprattutto di difenderla. Il concetto centrale di questa filosofia fu il *mundus imaginalis*, il luogo in cui l'anima vive, conoscibile attraverso i sogni e le visioni. Corbin colse il profondo legame e il parallelismo che accosta la spiritualità occidentale (rappresentata per esempio da Jakob Boehme, dalle storie del Graal, da Emanuel Swedenborg) a quella persiana. Propugnò allora una sorta di universale cavalleria spirituale (*javānmardī*), capace di preservare l'antica eredità spirituale del genere umano, cioè la sua vita interiore, di fronte alla corruzione della modernità, del secolarismo e dello storicismo.

## BIBLIOGRAFIA

Tra i molti libri di Corbin ricordiamo: *Avicenna et le récit visionnaire*, I-II, Paris 1954; *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabī*, Paris 1958; *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris 1961 (trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste*, Milano 1986); *Trilogie ismaélienne*, Paris 1961; *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964 (trad. it. *Storia della filosofia islamica*, I: *Dalle origini alla morte di Averroè*, Milano 1978).

Alcune notizie biografiche e bibliografiche su Corbin si possono trovare nel fascicolo a lui dedicato dei «Cahiers de l'Herne» (cur. Chr. Jambet), Paris 1981; e in S.H. Nasr (cur.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Teheran 1977. Entrambi i volumi contengono valutazioni critiche del suo lavoro di studioso e di docente.

CHARLES J. ADAMS

**CREUZER, G.F.** (1771-1858), mitologo romantico tedesco. Educato a Marburgo e poi a Jena, George Friedrich Creuzer fu nominato nel 1802 professore di filologia a Marburgo; nel 1804 divenne professore di filologia e di storia antica a Heidelberg, dove insegnò per quasi quarantacinque anni. L'opera principale di Creuzer fu *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-1812).

Creuzer pensava che la religione della Grecia antica derivasse da un monoteismo, nobile e spiritualmente puro, portato dall'India da gruppi di sacerdoti girovaghi. Questo monoteismo dovette essere adattato al crudo politeismo locale. Nacquero perciò un insegnamento essoterico e popolare, per il volgo, con una dottrina che prevedeva molte divinità, e un insegnamento esoterico, per gli iniziati e i fedeli più raffinati. Creuzer riteneva che questa tradizione esoterica si fosse manifestata nei misteri di Eleusi e di Samotracia, nell'Orfismo e nel Pitagorismo, e infine nel Neoplatonismo. Il suo libro divenne ben presto famoso e fu allo stesso tempo ammirato e criticato. Da parte dei romantici te-

deschi, ad esempio, si speculò a fondo – in modo spesso stravagante o fantastico – sull'India come patria di tutte le religioni e le sapienze. Pareva che Creuzer fornisse un solido supporto storico a questo entusiasmo per l'Oriente e alla sua sintesi con la Grecia. Ma il lavoro di Creuzer, che pretendeva di essere storia autentica, diventò il principale bersaglio degli attacchi contro gli eccessi e i difetti della mitologia romantica. La disputa tra «romantici» e «razionalisti» è l'episodio più importante della storia delle religioni all'inizio del XIX secolo. I risultati e il metodo di Creuzer furono confutati da numerosi e celebri studiosi, come Gottfried Hermann (1819), Carl Otfried Müller (1825), Christian Lobeck (1829) e Ludwig Preller (1854). Uno dei frutti di questa controversia fu lo studio «razionalistico» e filologico del mito, che rifiutava l'entusiasmo e le speculazioni «romantiche» che al contrario interpretavano il mito come una vivente forza religiosa.

Le opinioni di Creuzer sul mito incontrarono qualche opposizione anche in campo romantico. Distinguendo nettamente il mito dal simbolo, egli pensava che il senso del divino si manifestasse innanzi tutto nel simbolo. Le più antiche letture del divino rivestirono (come nella saggezza indiana) la forma delle immagini o dei pittogrammi, per conservare nel simbolo l'unione dello spirito e della materia. Solo in seguito, e dunque a un livello inferiore, si produssero le narrazioni che si trovano nel mito, che rispondono alle esigenze del gusto popolare. Il simbolo, per Creuzer, incarna il monoteismo, mentre i miti sono il veicolo del politeismo. Una critica di fondo alle posizioni di Creuzer è sintetizzata nel giudizio del filosofo idealista e mitologo tedesco Friedrich Schelling. Per lui Creuzer riduce il mito all'allegoria, perché riproduce in termini romantici la vecchia accusa cristiana rivolta contro il mito politeistico: di plagiare (e confondere) l'originale rivelazione monoteistica.

## BIBLIOGRAFIA

L'opera principale di Creuzer è tradotta in francese: *Religions de l'antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, I-IV, Paris 1825-1841. Per le controversie generate dall'opera di Creuzer, si veda E. Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik*, Tübingen 1926, che contiene eccellenti relazioni e commenti. Su Creuzer storico delle religioni: H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 4ª ed., I, Paris 1929, pp. 261-68. In *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Bloomington/Ind. 1972, R. Richardson ed io discutiamo di Creuzer mitologo, fornendo alcuni passi in inglese.

BURTON FELDMAN

**CUMONT, FRANZ** (1868-1947), storico delle religioni, filologo, archeologo ed epigrafista belga. Franz Valéry-Marie Cumont studiò a Gand, Bonn, Berlino, Vienna, Roma e Parigi e fu professore di filologia classica all'Università di Gand. Lasciò l'Università nel 1912, quando il Ministero della Pubblica Istruzione gli rifiutò la cattedra di storia delle religioni. Da allora in poi, avendo mezzi sufficienti per vivere, si dedicò privatamente alla ricerca, a Roma e a Parigi. Il suo primo grande studio, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystéres de Mithra* (1894-1899), rimase l'opera di riferimento sul culto di Mithra per oltre mezzo secolo. Si recò più volte in Asia minore, in Siria e in Mesopotamia, nella speranza di risolvere il problema delle origini del culto di Mithra. Non riuscì nel suo intento, dato che l'importante mitreo di Dura-Europos, sull'Eufrate, venne scoperto dopo i suoi soggiorni in Oriente.

La ricostruzione dei misteri di Mithra proposta da Cumont è ora giudicata con qualche severità: egli per preconcetto, ogniqualvolta veniva scoperto qualche particolare del culto di Mithra nell'antica religione iranica, o in quella greca o romana, non esitava a sostenerne l'origine iranica. Questa posizione fu più volte posta in discussione, e in parte smantellata.

Cumont conservò il suo interesse per l'antico Iran fino al termine della sua vita, ma non si preoccupò mai di impararne la lingua. Anche se fu totalmente preso dal problema degli influssi orientali in Grecia e a Roma, che anzi egli forse esasperò, rimase pur sempre un classicista. Le sue lezioni tenute come professore ospite al Collège de France costituiscono la base del volume *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1906), che ebbe quattro edizioni e fu tradotto anche in italiano (*Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1913). Questo lavoro contiene capitoli sui culti originari dell'Asia minore, dell'Egitto, della Siria e dell'Iran e si conclude con una trattazione sull'astrologia e sulla magia. La dea frigia Cibele, associata al suo compagno Attis, fu introdotta a Roma nel 204 a.C. e assunse il nome di Magna Mater. I misteri di Iside e di Serapide (quest'ultimo una creazione di epoca tolemaica) arrivarono a Roma dall'Egitto e incontrarono largo favore nonostante l'opposizione delle autorità politiche e religiose. I culti di Atargatis e di altre divinità semitiche, provenienti dalla Siria, portarono a Roma le dottrine teologiche dei Caldei. Cumont sostenne che il culto di Mithra, che originariamente era una divinità iranica, si sviluppò sotto l'influsso ellenistico in Asia minore e poi a Roma. Tutti questi culti orientali, pensava Cumont, prepararono la strada al Cristianesimo.

Insieme all'ellenista Joseph Bidez, Cumont pubblicò *Les mages héllenisés* (1938), un'edizione critica di un

buon numero di testi (soprattutto in greco) attribuiti nell'antichità a «Zarathustra» o ai cosiddetti magi. Il titolo, comunque, è in parte fuorviante, perché è incerta la reale esistenza di magi ellenizzati: la maggior parte di (o forse tutti) tali testi fu composta da Greci, da Romani, e comunque da autori che non erano affatto magi.

Nel suo lavoro *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942) Cumont sostenne che, anche se una piccola parte dell'iconografia funeraria poteva essere rappresentazione letterale della vita ultraterrena, con la sua particolare atmosfera, la maggior parte di tale arte aveva soltanto un carattere allegorico. Cumont studiò come i miti greci – in particolare la storia di Fetonte, del contrasto fra Marsia e Apollo, dell'unione di Ares e Afrodite, e la tradizione sulle Muse – furono utilizzati, attraverso una interpretazione filosofica, come modelli per i rilievi che decoravano i sarcofagi delle persone dei ceti più elevati. Alcune di queste raffigurazioni rappresentano il morto come una persona che eternamente dorme o banchetta; altre alludono alle professioni svolte sulla terra dal defunto, come contadino, cacciatore o soldato.

L'opera che Cumont pubblicò negli Stati Uniti nel 1922, *After Life in Roman Paganism*, subì notevoli cambiamenti quando fu successivamente pubblicata in francese con il titolo *Lux Perpetua*, nel 1949. In questo volume Cumont traccia lo sviluppo dell'idea di anima. Secondo le più antiche credenze popolari, il defunto sopravvive nella tomba oppure vaga come ombra negli Inferi e può ritornare sulla terra, in forma di spettro, per infastidire i viventi. La fede nell'immortalità celeste, sebbene probabilmente basata su una semplice associazione tra il fuoco terreno e il fuoco degli astri divini, apparve a Cumont derivata dai magi iranici e caldei, attraverso i filosofi greci. Questa credenza, sostenuta dai pitagorici, dai platonici e dagli stoici, si era poi gradualmente diffusa dall'*élite* colta fino al popolo. A questo punto, comunque, l'anima non era ancora concepita come immateriale; si credeva piuttosto che fosse una sorta di fluido sottile o di vapore. Soltanto con il Neoplatonismo sorse l'idea, che trionferà nel Cristianesimo, di un'anima distinta dai limiti di spazio e di tempo e capace di raggiungere, dopo la morte, l'eternità oltre i limiti del mondo. Il lavoro di Cumont su questo argomento è ancora il testo principale di riferimento.

Nel 1935 Cumont fu eletto presidente del Congresso internazionale di storia delle religioni tenuto a Bruxelles e nel 1947 lasciò la sua ricca biblioteca all'Accademia belga di Roma.

**BIBLIOGRAFIA**

Notizie biografiche su Cumont si possono trovare in F. de Ruyt, in «Biographie nationale», 39, suppl. 11, (1978), pp. 211-22; e in G. Sanders, in «Nationaal Biographisch Woordenboek», 1 (1964), pp. 361-66. Una sintesi dell'attività scientifica di Cumont si trova nella voce di J. Ries, in P. Poupard et al. (curr.), *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, pp. 362s. (trad. it. *Grande Dizionario delle Religioni*, Assisi 1990, 2ª ed.).

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

**DEI MORENTI E RISORGENTI.** La categoria degli dei morenti e risorgenti, che in passato è stata al centro degli interessi specialistici, è ora oggetto di attenta riconsiderazione: la sua definizione appare poco corretta, in quanto fondata su ricostruzioni fantasiose e su documenti tardi o troppo ambigui.

**Definizione.** Nella storia degli studi, «dei morenti e risorgenti» è la formulazione generica applicata ad alcune divinità maschili delle antiche società agricole del Mediterraneo; attorno a queste divinità ruotano miti che narrano e riti che annualmente rappresentano la loro morte e la loro resurrezione.

Superando questo semplice criterio categoriale, gli studiosi hanno spesso attribuito agli dei morenti e risorgenti alcune particolari associazioni cultuali, talora considerandole elementi di un «modello». Tali divinità erano giovani figure maschili legate alla fertilità; la loro vicenda esistenziale era spesso associata a divinità femminili, madri o vergini; in alcuni casi erano connessi con l'istituzione della regalità sacra, connessione rappresentata spesso attraverso speciali riti di matrimonio sacro; la loro vita, la loro morte e la loro presunta resurrezione erano oggetto di sacre rappresentazioni drammatiche, accompagnate di solito dall'identificazione rituale, da parte della comunità o di un gruppo di individui, con il loro destino.

La categoria degli dei morenti e risorgenti, così come il modello delle loro associazioni mitiche e rituali, fu per la prima volta formulata in modo articolato nell'autorevole *The Golden Bough*, di James G. Frazer, in particolare nei due volumi centrali, *The Dying God* e *Adonis, Attis, Osiris*. Frazer propose due diverse interpretazioni, l'una evemeristica e l'altra naturistica. La prima interpretazione, incentrata sulla figura del dio morente, ipotizzava l'uccisione del re (sacro) quando, a causa dell'età, fosse in lui svanita la fertilità. Tale pratica sarebbe stata in seguito sottoposta a un processo di mitologizzazione, dando così origine al dio morente. La seconda spiegazione di tipo naturistico, invece, rivolgendosi all'intero ciclo di morte e di rinascita, considerava gli dei morenti e risorgenti come personificazioni del ciclo stagionale della vegetazione. Entrambe le interpretazioni sono comunque legate all'idea che alla perdita della fertilità segua la morte e che dopo un periodo di sterilità succeda un periodo di rinnovamento, rappresentato dal passaggio del potere al successore oppure dalla rinascita o resurrezione della divinità.

La teoria evemeristica presenta innanzi tutto problemi di ordine pratico. Scarsa e ambigua è infatti la documentazione relativa ad un regicidio sacrale; inoltre, anche quando il fenomeno ricorre, manca del tutto la figura della divinità morente. La spiegazione di tipo naturistico non regge invece sul piano teorico. La maggior parte degli studiosi moderni ha infatti respinto, con validi argomenti, l'interpretazione che vuole le divinità proiezioni dei fenomeni naturali.

La figura della divinità che muore e che risorge è rimasta comunque nell'uso, soprattutto nell'ambito degli studi biblici, tra coloro che analizzano la regalità sacra nel Vicino Oriente in relazione con la Bibbia e tra coloro che esaminano i culti misterici ellenistici in rapporto al Nuovo Testamento.

**Categorie generali.** Anche se la cosa può suscitare meraviglia alla sensibilità religiosa del moderno mondo occidentale, nella storia delle religioni l'immortalità

non costituisce un carattere fondamentale della divinità: gli dei muoiono. Lo stesso si può dire per un requisito legato all'onnipresenza: gli dei se ne vanno. La categoria delle divinità che muoiono e che risorgono trova così la sua collocazione all'interno della più ampia categoria degli dei che muoiono e in quella, ancor più ampia, delle divinità che scompaiono. Alcune di queste figure se ne vanno definitivamente; altre scompaiono per poi ritornare in un futuro più o meno prossimo; altre ancora scompaiono e ricompaiono con ripetitiva frequenza. Tutte le divinità che sono state inserite nella categoria delle divinità morenti e risorgenti possono essere incluse in una delle due categorie più ampie: o in quella delle divinità che scompaiono o in quella delle divinità che muoiono. Nel primo caso le divinità ritornano ma non sono mai morte; nel secondo caso gli dei muoiono ma non ritornano. Non esiste nella storia delle religioni un esempio di divinità morente e risorgente che sia del tutto privo di ambiguità.

**Le divinità.** L'elenco delle divinità alle quali è stata attribuita l'etichetta di «morenti e risorgenti» è ampio e oscillante. Nella maggior parte dei casi la decifrazione e l'interpretazione dei testi scritti nella lingua di origine del culto hanno introdotto dubbi e problemi, fino all'interrogativo sull'applicabilità della categoria. Gli esempi di divinità del Vicino Oriente antico che muoiono e risorgono provengono per lo più da testi greci e latini della tarda antichità.

***Adonis.*** Nonostante sia accertata la sua provenienza semitica, non possediamo per Adonis alcun elemento mitologico originario. Tutto ciò che sappiamo deriva da tarde interpretazioni greche, romane e cristiane.

Conosciamo due differenti versioni del mito di Adonis, intrecciate tra loro nella tarda tradizione mitografica (come nella *Bibliotheca*, del II secolo a.C., attribuita ad Apollodoro di Atene). La prima versione (quella utilizzata anche dal poeta Paniassi) ricorda soltanto il contrasto fra due dee (Afrodite e Persefone) per assicurarsi l'affetto del piccolo Adonis. Zeus (o Calliope) decide che Adonis trascorrerà una parte dell'anno nel mondo superiore con Afrodite e l'altra parte dell'anno nel mondo inferiore con Persefone. Questa tradizione di soggiorno alternato (analogo a quello della stessa Persefone e, forse, di Dumuzi) non mostra alcuna traccia di morte e di rinascita. La seconda versione, quella ovidiana, è assai più nota: dopo la morte di Adonis, provocata da un cinghiale, Afrodite commemora il defunto nella forma di un fiore. Non vi è traccia di una resurrezione di Adonis. Nella prima versione manca il racconto della morte di Adonis; la seconda pone invece in risalto il lutto della dea e la fragilità del fiore che perpetua la sua memoria. Anche quando le due versioni si presentano combinate tra loro, la presenza alternata di Adonis nel mondo superiore e in quello inferiore precede la sua morte.

I rituali in onore Adonis, celebrati durante i mesi estivi, sono sempre descritti come periodi di intenso lutto. Solo alcuni testi tardi, profondamente influenzati dal Cristianesimo o addirittura scritti da autori cristiani, contengono la notizia di un ultimo giorno di celebrazione, in onore di Adonis risorto dai morti. Il più antico (II secolo) fra tali testi è il resoconto di Luciano (*Dea syria* 6s.), secondo il quale nel terzo giorno della festa una statua di Adonis era «portata alla luce» e «ad essa ci si rivolgeva come se fosse viva». Si tratta comunque di un testo ambiguo. Luciano prosegue dicendo che secondo alcuni il rito non si svolgeva in onore di Adonis, ma in onore di qualche divinità egizia. L'atto di rivolgersi ad una statua «come se fosse viva» non costituisce in realtà una prova della credenza nella resurrezione. Si tratta piuttosto del presupposto comune, nell'antico mondo mediterraneo, a ogni attività cultuale che implichi l'uso di immagini. Luciano, del resto, riferisce che subito dopo essersi rivolte alla statua le donne si tagliavano i capelli in segno di lutto.

Molto più tardi gli autori cristiani Origene e Gerolamo (commentando *Ezechiele* 8,14), e Cirillo d'Alessandria e Procopio di Gaza (commentando *Isaia* 18,1) fanno esplicito riferimento ai festeggiamenti gioiosi del terzo giorno, rivolti alla celebrazione di Adonis (identificato con Tammuz) «risorto dai morti». È impossibile stabilire se si tratti in questo caso di una *interpretatio Christiana* o se veramente il culto di Adonis abbia sviluppato nel III-IV secolo una mitologia di morte e resurrezione (eventualmente ad imitazione del mito cristiano). Incontreremo questo medesimo schema per molte delle figure divine che prenderemo in esame: una mitologia e un culto locale incentrati sulla morte della divinità e su rituali di lamentazione, a cui si sovrappongono testi cristiani posteriori, che aggiungono il tema della resurrezione del dio, assente nelle fonti più antiche.

I celebri «giardini di Adonis» (*kepoi*) erano un esempio proverbiale della natura effimera e transitoria dell'esistenza umana, ma non comportavano alcun accenno alla rinascita. Viene sottolineato il fatto che la giovane pianta rapidamente avvizzisce e muore, e non che i semi «rinascono» quando nuovamente germogliano.

Infine, nonostante le fantasie degli studiosi, non c'è alcuna prova dell'esistenza di misteri di Adonis attraverso i quali l'adepto si identificasse con Adonis o con il suo destino.

***Aliyan Baal.*** I testi di Ras Shamra (tarda Età del bronzo) narrano la discesa agli Inferi della potente divinità Aliyan Baal («colui che regna, il signore») e il

suo presunto ritorno. Purtroppo, però, la successione delle vicende raccontate nei numerosi e diversi testi che apparentemente costituiscono il «ciclo di Baal» rimane incerta. Infatti i testi più significativi al fine di stabilire se Aliyan Baal possa essere correttamente classificato tra le divinità morenti e risorgenti presentano le maggiori lacune proprio nei punti più significativi; si consideri inoltre che tali testi sono stati in genere ricostruiti da studiosi che utilizzavano proprio il modello della morte e resurrezione. Tutto sommato, comunque, non si può escludere che questi testi costituiscano una testimonianza indipendente del modello.

Nel principale ciclo narrativo, Baal, dopo aver conquistato il trono trionfando sulle acque pericolose, viene sfidato da Mot, il signore del mondo sotterraneo, a scendere nel suo regno. Superata qualche esitazione iniziale, Baal accetta la sfida e, dopo essersi accoppiato con una vacca, scende nel regno inferiore: per questo si dice di lui che è come se fosse morto. Dopo una lacuna di circa quaranta righe, Baal viene invece considerato veramente morto. Il dio Anat a questo punto discende agli Inferi e ritrova il cadavere di Baal, regolarmente sepolto. Viene nominato un successore di Baal e Anat affronta e infine uccide Mot. Dopo un'altra lacuna, ancora di una quarantina di righe, il dio El dichiara che un sogno simbolico gli ha rivelato che Baal è ancora in vita. A questo punto c'è nel testo un'altra lacuna più o meno della stessa ampiezza, al termine della quale Baal viene presentato in conflitto con un gruppo di divinità. Come risulta chiaramente da questa breve sintesi, tutto dipende dall'ordine in cui si dispongono i diversi episodi. Nella ricostruzione qui presentata il testo sembra narrare una discesa nel mondo sotterraneo seguita dal relativo ritorno: un modello che peraltro non equivale necessariamente a quello della morte e rinascita. Baal è «come se fosse morto», mentre in un secondo momento appare ancora in vita.

In un altro ciclo, ancor più frammentario, che ha come protagonista il dio Hadad (che va identificato con Baal), il dio parte per catturare un gruppo di mostri, ma quelli, a loro volta, lo inseguono. Hadad, per sfuggire, si rifugia in una palude, dove rimane nascosto per sette anni, mentre la terra è riarsa e priva di frutti. Alla fine i suoi fratelli lo ritrovano e lo salvano. Questa narrazione presenta semplicemente una vicenda di scomparsa e ricomparsa: non vi è alcun accenno alla morte e alla resurrezione.

Nulla prova che gli episodi narrati in questi testi così frammentari fossero rappresentati in forma rituale. E comunque manca ogni accenno a un ciclo annuale di morte e di rinascita. Il problema, dunque, se veramente Aliyan Baal sia una divinità morente e risorgente, rimane per ora *sub iudice*.

***Attis.*** Nella complessa mitologia relativa ad Attis è quasi del tutto assente il tema delle divinità morenti e risorgenti. Nella più antica versione frigia, Attis muore in seguito alla sua castrazione, compiuta per sua mano o da altri; nella versione lidia egli viene invece ucciso da un cinghiale. In entrambi i casi non si parla affatto del suo ritorno alla vita. Vi è poi un'altra serie di tradizioni, più tarde, che semplicemente negano che Attis sia morto a causa delle sue ferite, escludendo in questo modo la sua morte e, a maggior ragione, la sua rinascita. Soltanto due elaborazioni teologiche assai tarde, di epoca cristiana, accennano a una rinascita: la complessa allegoria della *Predica dei Naasseni* e l'interpretazione evemeristica di Firmico Materno, in cui si parla di una presunta resurrezione. Attis dunque non è, nei suoi miti, una divinità morente e risorgente; anzi, in qualche modo egli non è neppure una divinità.

Tutti i tentativi compiuti dagli studiosi di qualificare Attis come una divinità morente e risorgente si fondano non sul mito, ma sul rito. In particolare si fondano su una discutibile interpretazione della festività di cinque giorni dedicata a Cibele, dal 22 al 27 marzo. La relazione tra il «giorno del sangue» (24 marzo) e il «giorno della gioia» (25 marzo) ha attirato l'attenzione di molti studiosi: costoro, basandosi per analogia sulla relazione che collega il Venerdì Santo alla Domenica di Pasqua, hanno dedotto che, se il «giorno del sangue» comprendeva tra l'altro il lutto per Attis, allora l'oggetto della «gioia» del giorno successivo doveva per forza essere la resurrezione del dio. Purtroppo non vi è alcuna prova sicura che le cose stessero in questo modo. Il «giorno della gioia» è stato invece aggiunto in epoca tarda ad un ciclo rituale che originariamente occupava soltanto tre giorni; in tale ciclo il «giorno del sangue» era seguito da un rito di purificazione e dal rientro della statua della dea nel tempio. La nuova celebrazione del «giorno della gioia» è rivolta esclusivamente al culto di Cibele. L'unica documentazione testuale che colleghi ad Attis il «giorno della gioia» è contenuta nella biografia di Isidoro composta dal filosofo neoplatonico Damascio (V secolo): Isidoro sognò una volta di essere Attis e che il «giorno della gioia» veniva celebrato in suo onore.

Gli studiosi hanno sovente utilizzato un passo di Firmico Materno (*De errore profanarum religionum* 22,3), considerandolo riferito ad Attis e alla sua resurrezione nel «giorno della gioia»: «Rallégrati, tu che sei iniziato ai misteri, il tuo dio è salvato». Il dio in questione, tuttavia, non è nominato e il concetto di «allegria» non è sufficiente per connettere questa espressione con Attis e con il «giorno della gioia». In realtà

molto probabilmente il testo si riferisce ad un tardo rito in onore di Osiride.

Né il mito né il rito ci autorizzano dunque a classificare Attis come una divinità morente e risorgente.

***Marduk.*** Nell'ambito delle religioni del Vicino Oriente antico la figura del dio-sovrano di Babilonia, Marduk, è stata al centro degli interessi degli studiosi appartenenti alla *Myth and Ritual School*. In questo caso, più che in qualunque altro, gli elementi principali del modello proposto appaiono collegati: la correlazione tra mito e rito, la celebrazione annuale della morte e della rinascita di una divinità, il rito parallelo, anch'esso annuale, della morte e rinascita del re. Marduk costituisce insomma l'esempio canonico del modello proposto dalla *Myth and Ritual School*.

Nel 1921 Fr. Thureau-Dangin pubblicò il testo, la trascrizione e la traduzione di un documento, conservato in due copie e risalente all'epoca dei Seleucidi, che descrive una parte del rituale per la festa del Nuovo Anno (l'Akitu) a Babilonia. Anche se in altri testi babilonesi sono presenti in gran numero i riferimenti al rito (non sempre, per la verità, relativi all'Akitu associato a Marduk e celebrato a Babilonia) e le notizie sui dettagli rituali, questo testo cuneiforme estremamente tardo costituisce di fatto l'unica descrizione particolareggiata del programma delle celebrazioni babilonesi che ci sia pervenuta. Esso prescrive ventisei azioni rituali nei primi cinque giorni della cerimonia, che dura in tutto dodici giorni: tra esse è compresa la doppia lettura di un testo intitolato *Enuma elish*. Se, come appare certo, il testo in questione è una qualche versione della cosiddetta «epopea babilonese della creazione», un testo ben noto e ricostruito dagli studiosi moderni, allora il rituale manifesta una stretta connessione con il mito. Neppure una delle ventisei azioni rituali, tuttavia, presenta la minima somiglianza con qualche elemento della narrazione mitica. Qualunque sia stato, dunque, il significato della recitazione del testo durante la festa dell'Akitu, è certo che il mito non veniva riprodotto nella parte del cerimoniale che ci è pervenuta.

Di fronte a questa difficoltà, alcuni esponenti della *Myht and Ritual School* hanno sostenuto che i primi cinque giorni della festa erano semplicemente di natura purificatoria e hanno immaginato che i tre giorni successivi fossero occupati da una rappresentazione drammatica del mito relativo alla morte e alla resurrezione di Marduk. Tale fantasiosa congettura ha determinato l'insorgere di una nuova serie di problemi. Non c'è infatti alcun accenno alla morte di Marduk nel racconto trionfale della sua sovranità cosmica contenuto nell'*Enuma elish*. Se qualche mito del genere veniva ritualmente rappresentato, non si tratta di certo di quello previsto dal programma della festa. Gli studiosi hanno allora rivolto la loro attenzione a un altro testo cuneiforme, che essi stessi hanno intitolato *La morte e la resurrezione di Bel-Marduk*: un titolo alquanto fuorviante. In questo testo sono contenuti sedici episodi, che sembrano narrare l'imprigionamento di Marduk. Il testo è frammentario e di difficile interpretazione, ma pare strutturato in forma di commento rituale: una serie di atti rituali è correlata agli episodi di una narrazione relativa alla cattura di Marduk.

Per gli studiosi della vecchia generazione l'imprigionamento di Marduk equivaleva alla sua morte e la sua (presunta) liberazione finale rappresentava la sua resurrezione. Interpretazioni più recenti hanno invece sfumato il simbolismo cosmico: Marduk in realtà è stato arrestato per essere sottoposto a un processo. In entrambi i casi appare assai strano in ambiente babilonese un così aperto riconoscimento della debolezza o della colpa del dio-sovrano. Tale riserva è rafforzata dal fatto che il testo è di provenienza assira ed è scritto in un dialetto assiro. Esso non è di origine babilonese e potrebbe allora non aver nulla a che vedere con la principale festività babilonese.

La cosiddetta *Morte e resurrezione di Bel-Marduk* è molto probabilmente un testo assiro che pone in parodia qualche rito babilonese a noi ignoto, composto dopo la conquista assira di Babilonia (691-698 a.C.). A quell'epoca la statua di Marduk era stata trasferita nella capitale assira. Il messaggio propagandistico del testo sarebbe allora assai semplice: di fronte agli dei assiri, Marduk è una divinità debole. Più sottile appare la seguente interpretazione: quelli tra gli Assiri che veneravano Marduk trovavano nella colpa del dio la giustificazione religiosa della sua cattura.

La convinzione che il re fosse sottoposto ad un rito annuale di morte e di resurrezione simulate nasce dalla certezza che la divinità (di cui il re era il rappresentante) fosse soggetta a un analogo destino. Ma se è incerto che Marduk fosse percepito come una divinità morente e risorgente, altrettanto incerto è che il rito richiedesse la partecipazione del re. Alcuni studiosi hanno sostenuto che la cosiddetta umiliazione rituale del re durante il quinto giorno della Festa del Nuovo Anno, con la sua impressionante rappresentazione del re detronizzato, schiaffeggiato, tirato per le orecchie e infine rimesso sul trono, simboleggia la sua morte e resurrezione. Ma una simile interpretazione non tiene conto né dell'evidente contenuto del testo rituale né della sua datazione. Durante la cerimonia della sua umiliazione il re è costretto a recitare una sorta di confessione negativa: deve affermare che non ha demolito la capitale di Babilonia o distrutto le sue mura, che non ha offeso

i «cittadini più influenti», che non ha trascurato o abbattuto il tempio principale.

Da un certo punto di vista, una confessione di questo genere è ridicola. Quando mai un re di origine babilonese si propose o compì simili atti? Si tratta piuttosto di provvedimenti attribuibili a quei sovrani stranieri (assiri, persiani, seleucidi), che occuparono il trono di Babilonia con le armi e che sconsacrarono il culto locale. D'altro canto anche a Babilonia, come nel caso di Ciro nei confronti degli Ebrei, un sovrano straniero poteva impegnarsi nella restaurazione della città e del suo tempio. Considerata in questa luce, l'umiliazione rituale del re sembra appartenere a una riforma del rito nazionale babilonese: il sovrano straniero ottiene buona fortuna e la continuità del suo regno se si comporta come si comporterebbe un pio sovrano di origine babilonese. Se invece non si comporta così, sarà privato della sua sovranità.

Questa interpretazione risulta ancora più plausibile se si considera la datazione degli unici testi pervenutici relativi al rito. Tali testi appartengono tutti al periodo della dominazione dei Seleucidi, quando cioè le dinastie di origine babilonese erano ormai terminate e sul trono regnavano dei sovrani stranieri. Il modello potrebbe anche essere anteriore, risalendo forse all'età di Sargon II, che regnò dal 721 al 705 a.C. Sargon fu il primo tra i conquistatori di Babilonia che adottò espressamente il cerimoniale regale babilonese; durante il suo regno, inoltre, incontriamo per la prima volta testi legislativi che garantiscono il riconoscimento da parte degli Assiri dei diritti e dei privilegi dei «cittadini più influenti» di Babilonia. Nell'attuale testo relativo al rito del Nuovo Anno tutta una serie di azioni per fronteggiare i conquistatori assiri è stata in seguito rimaneggiata e applicata ai nuovi (e molto più «stranieri») dominatori seleucidi.

Non c'è dunque alcuna prova che consenta di affermare con sicurezza che Marduk sia mai stato considerato una divinità morente e risorgente, che un mito di questo genere fosse rappresentato durante la Festa del Nuovo Anno, o che il re fosse ritenuto soggetto a un analogo destino.

***Osiride.*** Contrariamente alle divinità finora prese in esame, su Osiride possediamo una ricca letteratura, che spazia attraverso i millenni. Il mito completo e coerente, infatti, è reperibile soltanto in Grecia, nell'opera di Plutarco *De Iside et Osiride* (inizio del II secolo d.C.), ma esso può essere ricostruito attraverso i Testi delle Piramidi, della quinta e sesta dinastia. Anche se i nomi dei protagonisti e i particolari degli eventi variano, questa testimonianza si mantiene piuttosto coerente nell'arco di duemilacinquecento anni. Osiride venne ucciso e il suo corpo smembrato e disperso. I pezzi del suo corpo furono infine ritrovati e riuniti e il dio fu ringiovanito. Egli tuttavia non ritornò alla sua precedente modalità di esistenza, ma compì un viaggio nell'oltretomba, dove divenne il potente signore dei morti. In nessun senso si può affermare che Osiride sia «risorto», così come richiede il modello della morte e resurrezione; quasi certamente la sua vicenda non fu mai concepita come annuale. La formula: «Alzati, tu non sei morto», ripetutamente riferita a Osiride o a un semplice cittadino, indicava piuttosto una nuova e permanente esistenza nel regno dei morti.

Osiride era considerato il prototipo mitico del caratteristico procedimento egizio della mummificazione. Il dio, infatti, è sempre raffigurato in forma di mummia. Inoltre le varie descrizioni del ritrovamento e della ricostituzione dei frammenti del suo corpo sono perfettamente parallele, in tutti i loro dettagli, ai rituali funerari: la veglia sul cadavere, gli inni di lamentazione, l'imbalsamazione (compiuta di solito da Anubis), il lavacro e la purificazione del cadavere, l'esecuzione del complesso rituale dell'«apertura della bocca» (con le sue 107 operazioni distinte), le procedure di rianimazione, la vestizione della salma e le libazioni. In forza di questi parallelismi il defunto veniva identificato con Osiride e a lui ci si rivolgeva come al dio (forse per la prima volta nei Testi delle Piramidi 167a-168a). Il mito e il rito di Osiride sottolineano la nozione che c'è un'esistenza anche per i defunti, anche se di natura diversa da quella dei viventi. Il vero timore è quello di «morire una seconda volta nel regno dei morti» (*Libro dell'uscita del giorno* 175s.).

Osiride è dunque un dio dei morti. Il mito drammatico della sua morte e della sua rianimazione non può essere in alcun modo inserito nel modello degli dei morenti e risorgenti.

***Tammuz/Dumuzi.*** Più di qualunque altra divinità inserita in questa categoria, è la valutazione della figura di Tammuz (sumerico: Dumuzi) come divinità morente e risorgente quella che ha subìto nella storia degli studi maggiori modificazioni. Nell'arco di trent'anni, per esempio, il sumerologo Samuel Noah Kramer, uno dei più celebri studiosi in questo campo, ha mutato più volte la propria opinione sull'argomento. Fino al 1950 egli riteneva possibile che Dumuzi fosse liberato dalla morte; tra il 1950 e il 1965 considerò Dumuzi una divinità solo morente; dopo il 1966 ha di nuovo parlato della «morte e resurrezione» di Dumuzi.

La documentazione relativa al rito è senza dubbio negativa. Il mese estivo di Tammuz, infatti, era un periodo dedicato alle lamentazioni per la morte della divinità. Un buon numero di inni cultuali di lutto risale almeno al II millennio a.C.; nel VI secolo il rito risulta praticato a Gerusalemme (Ez. 8.14); in Siria esso è do-

cumentato fino al v secolo d.C. e, con notevoli varianti, anche in età medievale. Se alcuni autori cristiani del III secolo sono affidabili, la figura di Dumuzi subì in Asia Minore un processo di sincretismo con quella di Adonis. Il carattere del rito rimane comunque, in tutti questi diversi resoconti, sempre il medesimo: si tratta di un culto funerario. Il giovane Tammuz è morto e viene pianto; la sua esistenza era come quella del virgulto di una tenera pianta, che rapidamente cresce per poi avvizzire. Era una vita che «non è più», un ritornello ricorrente nelle lamentazioni. Non c'è alcuna prova dell'esistenza di celebrazioni cultuali della rinascita di Tammuz, se si escludono i tardi testi cristiani che lo identificano con Adonis.

Nonostante l'assoluta mancanza di prove cultuali, ben presto si diffuse largamente l'opinione (fondata sulla predilezione degli studiosi delle origini cristiane per il modello precristiano delle divinità morenti e risorgenti) che il periodo di lutto dedicato a Dumuzi dovesse essere seguito da festeggiamenti di gioia. Questa conclusione congetturale parve assumere maggior consistenza quando fu pubblicata la *Discesa di Ishtar*, un testo accadico appartenente alla biblioteca di Assurbanipal a Ninive. Il testo narra la discesa della dea nell'oltretomba e il suo ritorno. I nove versi che concludono il testo si riferiscono in modo enigmatico a Tammuz, il giovane amante di Ishtar, localizzato nella regione dei morti. Sebbene il testo non lo dica in modo esplicito, gli studiosi hanno supposto che lo scopo della discesa di Ishtar fosse quello di riportare indietro Tammuz. Se così fosse, allora Tammuz rientrerebbe davvero nel modello degli dei morenti e risorgenti.

Ma, anche basandosi esclusivamente sul testo accadico, una tale interpretazione risulta altamente improbabile. Nel testo non vi è infatti alcun esplicito collegamento tra la discesa di Ishtar e Tammuz (alcuni studiosi hanno anzi ipotizzato che gli ultimi versi riferiti a Tammuz fossero in origine indipendenti e siano poi confluiti nella *Discesa* come una glossa del copista). Inoltre le azioni in onore di Tammuz descritte in queste tre strofe tolgono ancor più credibilità all'ipotesi della morte e resurrezione: si tratta di elementi di un rito funerario. Ishtar infatti tratta Tammuz come un cadavere. È stato infine dimostrato che il verso reso nelle prime traduzioni come «il giorno in cui Tammuz risale» è stato interpretato in modo scorretto. Esso invece si riferisce al saluto rivolto nell'oltretomba da Tammuz ad Ishtar («salendo verso di lei»); oppure contiene un'allusione al mese Tammuz. Nella versione accadica, insomma, Tammuz è certamente morto e rimane tale. Questa interpretazione trova ulteriore conferma in altri testi accadici. Nell'*Epopea di Gilgamesh* (6,46-50), per esempio, l'eroe ingiuria e schernisce Ishtar, ricordandole che tutti i suoi precedenti amanti – e Tammuz per primo – sono morti in seguito al loro rapporto con lei.

Tali considerazioni parvero diventare puramente accademiche quando vennero pubblicati il prototipo sumerico del testo accadico, *La discesa di Inanna agli Inferi* (Inanna è il nome sumerico di Ishtar), e la *Morte di Tammuz*, due testi tra loro strettamente collegati. In essi appariva chiaro che la dea non era scesa nel regno dei morti per salvare il suo consorte; al contrario era stata appunto la sua discesa a provocare la morte di lui.

Inanna, regina del cielo, volle estendere il suo potere anche al mondo inferiore, governato dalla sorella Ereshkigal. Come nel testo accadico, Inanna discende allora attraversando sette porte: a ciascuna di esse la dea si toglie un indumento e abbandona le insegne regali, fino a restare, dopo il passaggio attraverso le sette porte, completamente nuda e priva di potere. A questo punto viene uccisa e il suo cadavere è appeso ad un palo. Grazie ad uno stratagemma architettato prima della sua discesa, Inanna può tornare alla vita, ma non può ritornare nel mondo superiore, a meno che non riesca a trovare un sostituto che prenda il suo posto nel regno dei morti. Ella allora risale sulla terra, scortata da un drappello di demoni che la riporteranno nella regione dei morti in caso di fallimento. Dopo essersi lasciata sfuggire due possibili candidati, Inanna si reca ad Erech e trova Dumuzi, il re pastore suo consorte, che appare lieto del destino di lei. Ella scatena i demoni contro di lui e infine Tammuz, dopo essere sfuggito diverse volte, viene catturato, ucciso e trasferito nell'oltretomba per sostituire Inanna. In questa narrazione Dumuzi è una divinità che muore.

Nel 1963 fu resa nota una nuova sezione della *Discesa di Inanna*, in cui parrebbe esserci un ulteriore episodio. La dea, per rispondere al lamento di Dumuzi, stabilisce un accordo che prevede che Dumuzi prenderà il suo posto nell'oltretomba per metà dell'anno e ritornerà poi nel regno dei viventi. In cambio, sua sorella Geshtinanna prenderà a sua volta il posto di Dumuzi nell'oltretomba per metà dell'anno e poi, alternandosi con lui, farà ritorno sulla terra.

Secondo alcuni studiosi questa nuova conclusione della *Discesa di Inanna* è sufficiente a reintegrare Dumuzi/Tammuz nella categoria degli dei morenti e risorgenti. Ma in realtà una simile teoria è assai improbabile. Il mito, infatti, pone in risalto l'immutabilità del potere del regno dei morti, e non il trionfo su di esso. Nessuno può risalire dalla regione dei morti, a meno che qualcuno non prenda il suo posto. Il modello dell'alternanza – metà anno sotto, metà anno sopra – è comune ad altri miti dell'oltretomba, in cui non si po-

ne affatto il problema di una divinità morente e risorgente (per esempio: Persefone in Ovidio, *Fasti* 4,613s., o il giovane Adonis sopra descritto); tale modello è inoltre connesso con temi folclorici assai diffusi, in cui la morte può essere rinviata se si trova un sostituto (cfr. Stith Thompson, *Motif-Index* A 316; D 1855.2; P 316). Un'alternanza di questo genere non ha nulla a che fare con ciò che gli studiosi intendono quando parlano della «resurrezione» di una divinità.

Come dimostrano chiaramente gli esempi qui enumerati, la categoria delle divinità morenti e risorgenti presenta notevoli elementi di incertezza. Essa è stata elaborata soprattutto sulla base di un interesse per le origini cristiane e si fonda su testimoninaze troppo labili. Per questi motivi tale categoria interessa più la storia degli studi che la storia delle religioni.

## BIBLIOGRAFIA

La formulazione classica del modello della morte e resurrezione fu elaborata da J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, 3ª ed., London 1911-1915 (in particolare IV: *The Dying God*, 1912, p. 6). Frazer cita ampiamente gli studi precedenti. Una bibliografia completa, dal punto di vista degli studi veterotestamentari, è contenuta in K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, Leiden 1961). G. Wagner, *Das Religionsgeschichtliche Problem von Römer VI 1-11* (trad. ingl. *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, Edinburgh 1967), fornisce non soltanto una ricca bibliografia, ma anche una brillante critica alla nozione di divinità morenti e risorgenti.

Per quanto riguarda Adonis, la vecchia raccolta dei testi e delle testimonianze compilata da W.W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, è ora in parte sostituita da W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris 1966. La posizione critica più radicale nei confronti della concezione di Adonis come «dio risorgente» è quella di P. Lambrechts, *La «résurrection» d'Adonis*, in *Mélanges I. Lévy*, Bruxelles 1955, pp. 207-40; si veda anche, dello stesso autore, *Over Griekse en Oosterse mysteriogodsdiensten. De zogenannte Adonismysteries*, Bruxelles 1954.

I testi principali su Aliyan Baal sono raccolti e tradotti in C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Rome 1949; e in G.R. Drivers, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956. Entrambi questi autori respingono il modello interpretativo della morte e resurrezione. Th.H. Gaster è invece pienamente convinto della sua applicabilità: si veda il suo *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, 2ª ed., 1961, ristampa New York 1977. A.S. Kapelrud si esprime in modo più cauto: *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952.

La vecchia raccolta e classificazione delle fonti relative ad Attis proposta da H. Hepding, *Attis. Seine Mythen und sein Kulte*, Giessen 1903, ristampa Berlin 1967, rimane esemplare. Le ricerche fondamentali su Attis come dio morente e risorgente sono una serie di pubblicazioni di P. Lambrechts: *Les fêtes phrygiennes de Cybèle et d'Attis*, in «Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome», 27 (1952), pp. 141-70; *Attis. Van herdersknaap tot God*, Bruxelles 1962; *Attis en het feest der Hilariën*, Amsterdam 1967.

Per quanto riguarda Marduk, il testo del rituale del Nuovo Anno è reperibile nella traduzione inglese di A. Sachs: *Temple Program for the New Year's Festival at Babylon*, in J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2ª ed., Princeton 1955, pp. 331-34. La *Morte e resurrezione di Bel-Marduk* è disponibile in una traduzione meno adeguata, ad opera di St.H. Langdon: *The Babylonian Epic of Creation*, Oxford 1923, pp. 34-49. Una più breve versione del testo, contenente un tentativo di opporsi all'interpretazione parodistica, è stata tradotta da T. Frymer-Kensky: *The Tribulations of Marduk. The So-Called «Marduk Ordeal Text»*, in «Journal of the American Oriental Society», 103 (1983), pp. 131-41. La più importante trattazione critica su Marduk come dio morente e risorgente si trova in W. von Soden, *Gibt es ein Zeugnis dafür das die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?*, in «Zeitschrift für Assyriologie», 51 (1955), pp. 130-66.

La migliore trattazione su Osiride, con una bibliografia critica completa, è contenuta nelle note e nel commento di J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970. Il materiale più recente su Dumuzi e Inanna, con bibliografia degli studi precedenti, è reperibile in S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*, Bloomington/Ind. 1969. Il lavoro di Kramer e di Diane Wolkstein, *Inanna*, New York 1983 (trad. it. *Il mito sumero della vita e dell'immortalità. I poemi della dea Inanna trascritti e commentati*, Milano 1985), fornisce un'eccellente traduzione letterale.

JONATHAN Z. SMITH

**DIETERICH, ALBRECHT** (1866-1908), filologo tedesco e storico della religione greca e romana. Nato a Bad Hersfeld (nell'Assia), completò gli studi secondari nella stessa scuola in cui era docente il padre, che avrebbe desiderato per lui la carriera di teologo. All'Università di Lipsia, Dieterich studiò, a partire dal 1885, storia della Chiesa e del Nuovo Testamento e acquisì un vivo interesse per la filosofia della religione. Si iscrisse contemporaneamente ai corsi di filologia classica, dove trovò docenti come Georg Curtius, Otto Crusius e Otto Ribbeck. Dal 1886 e per un biennio proseguì gli studi all'Università di Bonn, sotto la guida di Hermann Usener (del quale più tardi avrebbe sposato la figlia), che orientò decisamente la sua impostazione scientifica. Studiò infine con Franz Bücheler, che lo introdusse nel campo dell'epigrafia funeraria, e con Reinhard Kekulé, che gli insegnò a valorizzare l'iconografia.

Dieterich concluse il suoi studi filologici con Usener, che gli affidò una dissertazione su Eschilo; in seguito si dedicò all'edizione commentata del Papiro magico J 384 di Leiden, che gli fruttò un importante premio (e che fu pubblicata negli «Jahrbücher für

klassische Philologie», suppl. 16, 1888). In questo lavoro Dieterich manifestava la sua capacità di comprendere storicamente e linguisticamente i singolari (e a prima vista irrazionali) elementi presenti nel papiro: tali elementi erano manifestazioni di certe correnti marginali della religione antica (come l'Orfismo, l'Ermetismo e lo Gnosticismo). Ottenuto il dottorato nel 1888, superò l'anno seguente l'esame di Stato con una dissertazione in cui affrontava la questione: «Che cosa sappiamo del teismo e del panteismo di Platone?». Nel 1891, a Marburgo, prese la qualifica di dottore in filosofia con il lavoro *De hymnis Orphicis capitula quinque*, in cui affrontava insieme problemi letterari e problemi storico-religiosi (in questo libro, tra l'altro, egli avanzava l'ipotesi, oggi non più sostenibile, della datazione alessandrina degli inni orfici; incontra invece una generale approvazione la sua affermazione a proposito dell'importanza di certi aspetti dell'Orfismo nell'Egitto tolemaico).

In un primo momento egli aveva deciso di pubblicare un altro Papiro magico di Leiden (J 395), come parte del lavoro di dottorato. Questo documento, invece, fu pubblicato come appendice ad *Abraxas* (1891), un lavoro dedicato a Usener, nel quale Dieterich dispiegò tutta la sua notevole dottrina relativa alla letteratura gnostica ed ermetica. In *Abraxas*, infatti, Dieterich cercò di individuare le componenti stoiche, orfiche, astrologiche, egizie e giudaiche presenti in quel genere di letteratura. Nel frattempo, comunque, non trascurava gli autori di età classica (specialmente Eschilo e Aristofane), tanto da compilare l'articolo su Eschilo per la *Real-Encyclopädie* (1893): in questo testo il senso religioso della grandezza tragica oltrepassa il livello di una erudizione puramente verbale e bibliografica. Lo appassionavano anche gli studi sulle origini del Cristianesimo: una sua ricerca sull'*Apocalisse di Pietro*, un testo da poco scoperto in Egitto, portò alla pubblicazione di *Nekyia* (1893), una approfondita indagine sulla discesa agli Inferi (*katabasis*) e sulla tradizione apocalittica giudaico-cristiana. Fu sempre propenso a sottolineare l'importanza delle credenze popolari e ad attribuire una origine popolare alle credenze a vario titolo periferiche rispetto ai culti ufficiali del paganesimo di età classica.

Tra il 1884 e il 1885 compì un lungo viaggio nel Mediterraneo che lo portò a toccare la Grecia, l'Asia Minore, Napoli e Pompei, la Sicilia e, infine, Roma. Prese così diretto contatto con gli oggetti dei suoi studi, cioè con i luoghi, i monumenti, le concezioni di vita, le sopravvivenze folcloriche che ancora persistevano nelle feste contadine. Le pitture campane (commentate da August Mau) e il teatro italiano gli ispirarono il libro *Pulcinella* (1897), un geniale studio sui personaggi comici, dall'antichità ai giorni nostri. Della visita al Museo del Laterano scrisse nel suo studio del 1896 riguardante il commento all'epitafio di Aberkios (vescovo di Hierapolis, in Frigia): di questo testo propose una interpretazione pagana che suscitò entusiastici consensi (per esempio da parte di Salomon Reinach), ma anche critiche durissime (per esempio da parte di Franz Cumont).

Nel 1895 divenne assistente di filologia all'Università di Giessen; a partire dal 1897 assunse la docenza a pieno titolo succedendo a Edvard Schwartz e inaugurando un metodo di insegnamento della letteratura greca e latina che faceva continuo riferimento all'iconografia e alla mitologia. Fortemente impressionato dall'opera di Erwin Rohde, *Psyche* (1890-1894; trad. it. *Psyche*, I-II, Bari 1989, 2ª ed.), e da quella di Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* (1875-1877), Dieterich si accostò al mondo dell'etnografia e collaborò ai progetti dell'*Hessische Vereinigung für Volkskunde*, sempre sostenuto dalla persuasione della necessità di fornire una base filologica alla comparazione. Le conferenze tenute a Francoforte sui riti connessi alla nascita e alla morte furono il preludio al suo fondamentale volume, edito nel 1905, intitolato *Mutter Erde*.

Interessato agli aspetti magici della letteratura che si manifestavano nel misticismo dei segni, nella demonologia e in tutti quegli aspetti marginali, aberranti o perturbanti del paganesimo antico – fino ad allora in buona parte trascurati dai filologi classici – Dieterich si dedicò per i medesimi motivi anche allo studio delle religioni orientali nell'Impero romano. In una lettera del 1897 egli sosteneva che il dio egizio Serapide fosse in realtà una divinità sincretistica, che prefigurava una sorta di enoteismo che a sua volta avrebbe aperto la strada al monoteismo cristiano. Nel 1903 Hugo Hepding inaugurava con il suo volume su *Attis* la collana dei «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten», che Dieterich avrebbe curato fino alla morte insieme a Richard Wünsch. Nello stesso anno usciva, dello stesso Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (ampliamento di un articolo comparso l'anno precedente sulla rivista «Bonner Jahrbücher» con il titolo *Die Religion des Mithras*): si tratta di uno studio sul celebre Papiro della Biblioteca Nazionale di Parigi (*Supplementum Graecum* 574) che contiene una «formula di immortalità». Benché attualmente sia in genere respinta l'interpretazione che legge il testo come una liturgia mitraica, quel commento rimane la dimostrazione di una erudizione prodigiosa.

Sempre nel 1903, Dieterich passò all'Università di Heidelberg, succedendo a Otto Crusius come professore di filologia classica. Qui si occupò soprattutto di storia delle religioni, dedicando buona parte del suo tempo alla direzione (dapprima insieme a Thomas

Achelis ma poi, dal 1905, da solo) della rivista «Archiv für Religionswissenschaft». Ciò non gli impedì, comunque, di ultimare l'*opus magnum* al quale si dedicava da tempo e che vide infine la luce nel 1905 con il titolo *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligionen*. In questo lavoro Dieterich sosteneva la tesi secondo la quale i riti connessi alla nascita e alla morte si possono spiegare come funzioni di una credenza fondamentale, un dato primario e universale nella storia delle religioni. Questa idea riscosse grande successo, ma fu colpita anche da giustificate critiche (fino a quelle di Olof Pettersson, *Mutter Erde*, Lund 1967). La ricerca, ad ogni modo, rimane ancora valida e le critiche dovrebbero procedere con cautela (si veda, ad esempio, la mia recensione al libro del Pettersson in «Revue de l'histoire des religions», 175, 1969, pp. 69-71). Il lavoro sulla Terra madre era dedicato a Usener per il suo settantesimo compleanno; nello stesso anno usciva un supplemento all'«Archiv für Religionswissenschaft» ugualmente dedicato a Usener: esso presentava, tra l'altro, uno scritto di Dieterich (intitolato *Sonnentag*) che proponeva la comparazione tra una consuetudine popolare di Heidelberg e le antiche e moderne celebrazioni della Domenica delle Palme. Questo saggio doveva costituire il fondamento per un'opera sulla religione popolare e per un'altra opera sulle origini del Cristianesimo.

Dieterich però, ancora nel pieno della carriera e dell'attività, morì di apoplessia poco dopo l'inizio di un ciclo di conferenze a Heidelberg; il suo insegnamento fu degnamente completato da allievi come Friedrich Pfister, Eugen Fehrle e Otto Weinreich. Dieterich fornì un grande contributo alla comprensione del paganesimo greco e romano, aprendo la filologia classica all'esegesi di testi oscuri della tarda antichità. Egli inoltre contribuì allo studio comparato delle religioni e a quello delle tradizioni popolari, senza mai perdere di vista, tuttavia, la grande tradizione letteraria della grecità.

### BIBLIOGRAFIA

Tra le opere di Dieterich si segnalano: *De hymnis orphicis capitula quinque*, Marburg 1891; *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig 1891; *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig 1893; *Die Grabinschrift des Aberkios*, Leipzig 1896; *Pulcinella. Pompejanische Wandbilder und römische Satyrspiele*, Leipzig 1897; *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903; 3ª ed. (a cura di O. Weinreich) Leipzig 1923; *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig 1905; 3ª ed. Leipzig 1925; *Kleine Schriften* (a cura di R. Wünsch), Leipzig 1911 (con dettagliate informazioni biografiche).

ROBERT TURCAN

**DILTHEY, WILHELM** (1833-1911), filosofo della storia tedesco, nacque a Biebrich am Rhein, dove il padre, teologo calvinista, era cappellano di corte presso il duca di Nassau. Dopo aver frequentato il *Gymnasium* nella vicina Wiesbaden, passò nel 1852 a Heidelberg per studiarvi teologia. Ma dopo soltanto un anno si trasferì a Berlino, dove si dedicò allo studio della storia e della filosofia sotto la guida di alcuni dei più illustri storici tedeschi del tempo: Leopold von Ranke, Theodor Mommsen, Jakob Grimm, August Boeckh, Franz Bopp e Karl Ritter. Il suo principale maestro nel campo della filosofia fu invece F.A. Trendelenburg, di orientamento aristotelico. A questo periodo berlinese risale anche l'interesse di Dilthey nei confronti del teologo e filosofo tedesco Friedrich Schleiermacher. Un saggio dedicato all'ermeneutica del celebre pensatore, infatti, conseguì nel 1860 addirittura due premi offerti dalla Società Schleiermacher: a Dilthey fu così affidato l'incarico di completare l'edizione dell'epistolario di Schleiermacher e di scriverne la biografia. Nel 1864 Dilthey presentò la sua tesi di dottorato, dedicata ai principi morali di Schleiermacher; nello stesso anno scrisse una monografia sulla coscienza morale, che gli servì come *Habilitationsschrift*, cioè come tesi per ottenere la libera docenza. Dopo un breve periodo di insegnamento a Berlino, Dilthey fu chiamato a Basilea nel 1867 e poi a Kiel l'anno successivo.

Nel 1870 Dilthey pubblicò il primo volume della biografia di Schleiermacher (*Leben Schleiermachers*), uno dei tanti ambiziosi progetti destinati a rimanere incompleti. Nel 1871 accettò una cattedra a Breslavia, ove si dedicò soprattutto ai problemi riguardanti la natura e il metodo delle scienze umane. Nel 1883 vide la luce la prima parte del suo lavoro filosofico più importante, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze 1974) e nello stesso anno Dilthey ritornò a Berlino per succedere a Hermann Lotze sulla cattedra che già era stata di Hegel. Seguì, nel 1897, la nomina a membro dell'Accademia prussiana delle Scienze. Nel 1900 sospese i seminari e nel 1907 si ritirò definitivamente dall'insegnamento universitario, soprattutto per dedicarsi a uno sviluppo più sistematico delle idee già espresse nell'*Einleitung* del 1883. Morì durante una vacanza di lavoro in Tirolo nel 1911.

Le ricerche di Dilthey su Schleiermacher e in particolare il suo impegno rivolto alla comprensione dell'attività di un pensatore religioso rappresentano una parte importante del lavoro compiuto da questo autore sulla teoria e sulla pratica di una esperienza intellettuale. Ma il contributo più importante fornito da Dilthey agli studi religiosi è costituito dalla sua teoria del-

le scienze umane e delle implicazioni che esse ponevano nei riguardi dello studio scientifico della religione.

La teoria di Dilthey sulle scienze umane va intesa come un tentativo di stabilire il carattere distintivo che hanno, rispetto alle scienze naturali, la materia propria di tali scienze e il metodo usato per studiarle. La differenza in questione non consisterebbe tanto in due diversi modi di essere, bensì si fonderebbe su due diversi modi di avere esperienza del mondo, ciascuno dei quali ha comunque carattere empirico e una ben definita obiettività scientifica, nonché una propria validità. Ciò che dunque distingue la materia di interesse delle scienze naturali è il mondo come essa si dà attraverso i canali della percezione sensoriale e in riferimento al complesso delle ben strutturate leggi del principio di causalità, mentre ciò che è di specifica pertinenza delle scienze umane è il mondo così come viene effettivamente sperimentato dall'individuo, cioè un insieme storicamente costituito di significati e di valori che formano l'oggetto di progetti e di interessi pratici. Ora, poiché tutto ciò che viene prodotto da quel mondo storico è espressione dello spirito umano (*Geist*), le scienze umane saranno *Geisteswissenschaften*, cioè discipline che indagano nell'ambito delle espressioni dello spirito umano.

*Verstehen*, cioè «comprendere», è allora il metodo su cui si fonda lo studio delle scienze umane, come naturale conseguenza della materia che costituisce il loro oggetto di ricerca: essendo, infatti, ogni atto o prodotto dello spirito umano una entità di per se stessa significativa, il tipo di conoscenza possibile all'interno delle scienze umane non può essere ridotto a semplice «spiegazione» o alla conoscenza dell'organizzazione delle leggi che regolano i fenomeni naturali. *Verstehen* identifica piuttosto un contenuto significativo proprio delle espressioni dello spirito e delle strutture in cui esse sono coinvolte. Molta parte del lavoro di Dilthey nel campo della filosofia delle scienze umane si è rivolta proprio alla chiarificazione di tale processo di comprensione e della qualità epistemologica che gli è propria, che l'autore definì «circolo ermeneutico»: l'interpretazione del romanticismo, ad esempio, presuppone una prioritaria conoscenza di quali siano state le persone, le azioni e le produzioni che lo riguardarono, ma queste a loro volta risultano identificabili soltanto sulla base di un criterio generale che definisca le strutture del romanticismo. La conoscenza del tutto, pertanto, riposa sulla conoscenza delle sue parti, la quale presuppone, a sua volta, quella dell'insieme.

La principale aspirazione del lavoro filosofico di Dilthey fu quella di sviluppare una critica della ragion storica capace di risolvere la questione del modo in cui sia possibile la conoscenza all'interno delle scienze umane; a tale intento Dilthey dedicò più di quarant'anni della sua attività cercando di individuare una base a suo modo scientifica e fondamentale per quelle scienze. Nei suoi scritti degli anni '80 e dei primi anni '90 sembra che egli avesse individuato quella base in una psicologia descrittiva, analitica e fenomenologica. Tuttavia, a partire dal 1895, egli esaltò l'ermeneutica, o teoria dell'interpretazione, come base per una valida teoria della conoscenza su cui potessero solidamente reggersi le scienze umane. Nei suoi ultimi lavori, comunque, emerge la volontà di mantenere intatte molte delle tesi psicologiche esposte nei primi scritti, nei quali, peraltro, non mancavano neppure le tracce di quelle teorie ermeneutiche che compaiono negli scritti dell'ultimo periodo. Ne consegue che, nello sviluppo del pensiero di Dilthey, sono proprio le relazioni tra psicologia ed ermeneutica a costituire una delle questioni più controverse tra quegli studiosi che si sono sforzati di comprendere il progetto di critica della ragion storica formulato dal filosofo.

## BIBLIOGRAFIA

Per l'edizione delle opere di Dilthey si rimanda alla 2ª ed. delle *Gesammelte Schriften*, I-XVIII, Stuttgart-Göttingen 1957-... (di cui è disponibile in italiano la traduzione del testo corrispondente ai voll. V-VI, *Critica della ragion storica*, a cura di P. Rossi, Torino 1954). Per gli studi dedicati al filosofo: R.A. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1975; M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason*, Chicago 1978; H.P. Rickman, *Wilhelm Dilthey. Pioneer of the Human Studies*, Berkeley 1979; e Th. Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto 1980. Dal 1983 viene pubblicata una rivista dedicata all'insegnamento di Dilthey, che contiene articoli e aggiornamenti bibliografici: «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften» (Göttingen).

GUY OAKES

**DINAMISMO.** In filosofia il dinamismo è «il sistema, la teoria o la dottrina che cerca di spiegare i fenomeni dell'universo mediante una qualche forza o energia immanente» (*Oxford English Dictionary*). Nello studio della religione, invece, il dinamismo è la concezione teorica che riconosce una qualche forza, o energia, universale e sottesa (logicamente o cronologicamente) a tutte le credenze, le pratiche e le forme di associazione religiose (e/o magiche). Questa concezione è stata anche chiamata animatismo, preanimismo, preanimismo dinamistico e, talora, preteismo.

Il dinamismo religioso ha ricevuto la sua formula-

zione teorica più precisa all'inizio del XX secolo, soprattutto negli scritti di R.R. Marett, Konrad T. Preuss e Marcel Mauss. Esso contribuì al declino dell'animismo evoluzionistico a quel tempo prevalente ed esercitò grandissima influenza sia sullo studio delle religioni in generale sia sullo studio di determinate aree culturali. Alla fine, comunque, anche il dinamismo fu aspramente criticato: nella sua forma classica esso non trova attualmente difensori, anche se taluni suoi elementi continuano a conservare un qualche grado di vitalità.

**Prima del preanimismo.** Il dinamismo fu formulato come alternativa teorica ad altre teorie relative all'origine della religione. Esso prese forma a partire dagli atteggiamenti contemporanei verso la religione e verso altri elementi della cultura umana, dalle medesime teorie contro cui esso reagiva e dai dati etnografici che erano emersi nel corso del XIX secolo.

Il pensiero ottocentesco sulla religione fu largamente dominato dalla teoria dell'evoluzione; i suoi procedimenti dalla comparazione storica, del tutto decontestualizzata, tra aspetti soltanto esteriori e disposti in progressione logica. [Vedi *EVOLUZIONISMO*]. Ciascuna delle tante teorie avanzate sulla base di queste premesse assunse il suo nome dal livello religioso che essa proponeva come il più antico: feticismo, naturismo, totemismo, manismo, animismo e così via.

Il dinamismo si realizzò soprattutto nell'idea che la religione, ai suoi inizi, fosse costituita dalla credenza in una moltitudine di esseri personali e soprannaturali, con cui gli uomini interagivano. La più popolare di queste teorie, formulata dapprima dall'etnologo inglese E.B. Tylor in *Primitive Culture* (1873; trad. it. parziale Roma 1985), comprendeva tra questi esseri sia le anime degli uomini che gli spiriti separati e fu chiamata animismo (dal latino *anima*; da cui, in seguito, il «preanimismo»). Nello sviluppare la sua teoria, Tylor trascurò deliberatamente il sentimento a favore della ragione. Per lui le credenze animistiche avevano una origine soprattutto esplicativa: la credenza nelle anime poteva spiegare fenomeni come la vita e la morte, i sogni e le apparizioni; gli spiriti, inoltre, costituivano gli elementi di una ben articolata teoria della causalità personale. Una teoria assai simile a questa, il manismo, proposta dal filosofo inglese Herbert Spencer (*Principles of Sociology*, 1876; trad. it. *Principi di sociologia*, Torino 1988), faceva egualmente derivare tutte le forme religiose più elevate dalla credenza negli spiriti (*manes*). [Vedi *ANIMISMO* e *MANISMO*].

L'opera di James G. Frazer si pone nei confronti del dinamismo in una maniera piuttosto ambigua. Se R.R. Marett, per esempio, definiva *The Golden Bough* il più grande manuale sui fenomeni preanimistici mai compilato, molte delle interpretazioni di Frazer andavano suscitando gravi critiche. Frazer, infatti, poneva la magia e la religione all'interno di uno sviluppo che procede per gradi. E nell'analisi della magia evidenziava il susseguirsi esteriore, immutabile e meccanico degli eventi, trascurando del tutto gli eventuali legami causali tra essi. Egli considerava il tabu una forma di magia negativa, mentre la religione si sarebbe sviluppata in seguito al fallimento della magia: essa avrebbe proposto l'esistenza di esseri sovrumani potenti, che devono essere resi propizi.

I principi dell'evoluzionismo e la pacifica identificazione tra le moderne civiltà prive di scrittura e le culture della preistoria resero l'enorme quantità di materiale etnografico che cominciava in quel periodo a rendersi disponibile indispendabile per quasi tutte le teorie filosofiche della seconda metà del XIX secolo relative alla religione e alla sua origine. Lo «stadio magico» di Frazer dimostrò che non tutti i materiali etnografici si inseriscono necessariamente in uno schema animistico o manistico. Per le teorie del dinamismo, il documento etnografico fondamentale fu certamente la parola melanesiana *mana*, trasmessa al mondo culturale occidentale da *The Melanesians* (1891), di R.H. Codrington. Codtrington parlava del *mana* come di «una forza distinta dal potere fisico, che agisce in tutti i modi possibili per il bene o per il male e che è particolarmente vantaggioso possedere e controllare» (p. 118, nota 1). Già l'etnologa americana Alice C. Fletcher parlava della religione dei Sioux in termini simili.

Alcuni autori oltrepassarono l'etnografia fino ad anticipare certi aspetti delle teorie del dinamismo. J.N.B. Hewitt, per esempio, scrivendo in apparenza senza conoscere l'animismo di Marett, notò che la nozione di potenza magica era comune tra gli Indiani dell'America settentrionale. Egli propose la parola irochese *orenda* come termine generale adeguato per indicare questa nozione e su di essa fondò la propria definizione di religione. Hewitt non criticò apertamente le teorie altrui, né inserì la propria definizione all'interno di ulteriori riflessioni sulla religione. Le sue proposte, comunque, influenzarono in modo significativo lo sviluppo del dinamismo, soprattutto nel continente europeo.

La prima opera di John H. King, *The Supernatural* (1892), invece, rimase in pratica sconosciuta fino a quando Wilhelm Schmidt non la portò all'attenzione degli studiosi. King faceva derivare la religione da un senso di benessere e di potenzialità, ma poneva uno stadio intermedio tra questo periodo iniziale e quello successivo, che culminerebbe in una età in cui la religione è fondata sopra un potere impersonale e onnipervasivo, come il *mana*, il *wakan* dei Lakota o il *boylya* dell'Australia.

**Il dinamismo classico.** L'evoluzionismo è capace di incorporare senza difficoltà una testimonianza incompatibile con gli schemi di sviluppo precedentemente formulati in modo davvero economico, semplicemente ipotizzando stadi di sviluppo nuovi e fino a quel momento sconosciuti. Questi stadi vengono collocati di preferenza all'inizio della sequenza di sviluppo. L'inserimento nella posizione iniziale permette al resto della serie di rimanere relativamente immutata e insieme attribuisce grandissimo significato allo stadio o agli stadi appena collocati.

Alla fine del XIX secolo comparvero due nuove teorie, rivolte entrambe a correggere le inadeguatezze dell'animismo evoluzionistico, assegnando ad esso una posizione derivata. La prima teoria, proposta per la prima volta da Andrew Lang nel 1898 e fondata soprattutto su materiali etnografici, affermava che la religione in origine non si rivolgeva a una moltitudine di spiriti ma soltanto a un supremo creatore, che veniva invocato per spiegare l'esistenza del cosmo. L'altra teoria, il dinamismo, enunciata per la prima volta da Marett, si esercitava sui dati etnografici per ipotizzare non una divinità preanimistica e superpersonale, ma un potere preanimistico e impersonale: un *mana*, insomma, come tale potere era comunemente chiamato. Alcuni dinamisti, tuttavia, e Marett tra essi, avanzarono solo caute ipotesi evoluzionistiche: essi infatti consideravano il *mana* logicamente primitivo, ma non necessariamente antecedente rispetto all'idea di divinità.

Oltre a questa diffusa sottolineatura del potere come elemento costitutivo della religione, le varie teorie dinamistiche avevano in comune molte altre caratteristiche. Esse disprezzavano, in primo luogo, le capacità mentali dei popoli primitivi che ancora vivevano allo stadio del dinamismo. La maggior parte di queste teorie dinamistiche abbandonò l'orientamento intellettualistico e considerò la religione una questione non tanto di credenza individuale ma di processi e azioni di gruppo, ispirati dall'emozione collettiva. Esse comunque negarono, in genere, che i primitivi fossero capaci di (o fossero interessati a) quel pensiero causale che Tylor e Frazer attribuivano loro. Coloro che, d'altra parte, parlavano di un potere universalmente diffuso erano immediatamente costretti ad ammettere che i primitivi non concepivano chiaramente un potere di questo genere. E allora essi affermarono di ricavare su base logica questa nozione di potere, dal pensiero e dall'azione dei primitivi, nei quali essa sarebbe stata in qualche modo implicita.

In secondo luogo, le teorie dinamistiche attenuarono la distinzione tra religione e magia che Frazer, tra gli altri, aveva esasperato. La forza che sta sotto alle pratiche religiose e a quelle magiche, infatti, sarebbe perfettamente identica. I dinamisti, peraltro, rifiutavano anche la separazione tra religione e magia fondata sulla distinzione tra coercizione e propiziazione. Per loro gli atti religiosi e quelli magici, infatti, potevano essere indiffertentemente e insieme coercitivi, propiziatori o entrambe le cose contemporaneamente. Se proprio si trattava di distinguere, i dinamisti distinguevano la magia dalla religione – in modo non del tutto soddisfacente – piuttosto sul piano della posizione morale e sociale dell'agente (uno scopo buono contrapposto a uno cattivo; azioni comunitarie contrapposte ad azioni individuali). In terzo luogo, infine, le teorie dinamistiche considerarono il tabu non il risultato di fantasie e di considerazioni sui processi causali, bensì come una reazione di fronte a un potere immanente ma terrorizzante.

Per definizione, le teorie dinamistiche considerarono il potere l'inizio o la forma più elementare di religione. Ma le teorie dinamistiche classiche non concepivano tutte il potere in termini identici. Per Marett, per esempio, il potere era un aspetto del soprannaturale, che si manifesta come lo straordinario e l'inesplicabile. Esso suscita emozioni, soprattutto il timore, che spingono coloro che lo incontrano a tentare di stabilire con esso una relazione. Marett distingueva un modo positivo e un modo negativo del soprannaturale: il *mana* (il soprannaturale ha potere) e il *tabu* (il potere può essere dannoso: usare cautela). Egli immaginava uno sviluppo che procedesse dall'indifferenziato e dall'indistinto verso il differenziato e il distinto, e per lui aveva senso distinguere magia e religione solamente a un livello più elevato, quello morale.

Una diversa opinione fu espressa da Preuss nel suo importante articolo *Der Ursprung der Religion und Kunst* (1904). Secondo Preuss, «soprannaturale» e «mistico» possedevano le connotazioni dello spirituale e dell'animistico. Diversamente da Marett, allora, egli pose come stadio iniziale dello sviluppo umano un potere evidentemente non mistico, efficace e considerato presente in tutti gli oggetti, sia animati che inanimati, e operante in tutte le attività, sia in quelle che consideriamo magiche sia in quelle che consideriamo naturali. Le azioni umane rispetto a questo potere sono ispirate dall'intelletto o, piuttosto, dalla cosiddetta *Urdummheit* («stupidità originaria») di una umanità che trascende i confini dell'istinto. Secondo Preuss, questo potere era in origine differenziato; l'idea di un potere unitario e universale come l'*orenda* si sarebbe sviluppato soltanto in un secondo momento. Preuss pensava che in origine fossero esistiti soltanto oggetti naturali con speciale efficacia magica. Perciò egli faceva derivare la religione (che egli identificava con un interesse verso gli dei) dall'epoca della magia.

Una terza opinione fu espressa da Mauss nel suo *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903). Diversamente da quelli di Marett e di Preuss, il potere di Mauss (che egli chiamava *mana*) non era né soprannaturale né naturale, ma sociale e inconscio. Originatosi dalle emozioni e dagli impulsi collettivi, il *mana* consisteva nei valori relativi della società e nelle differenze di potenziale. Esso era implicito sia nelle pratiche religiose sia in quelle magiche, che Mauss distingueva con qualche difficoltà, e a livello inconscio esso era universale e indifferenziato. Ma questo potere non si opponeva a rappresentazioni differenziate. Anzi le chiamava all'esistenza e forniva lo spazio per il loro operato. Nel regno della magia (su cui si concentrava specialmente l'opera di Mauss), le rappresentazioni differenziate potevano comparire in tre diverse forme: quella astratta e impersonale (le leggi della simpatia), quella concreta e impersonale (i potenziali differenziati) e infine quella personale (i demoni).

**Elaborazioni e applicazioni.** Negli anni seguenti numerosi autori espressero concezioni dinamistiche. Le differenze tra le varie nozioni di potere preesistevano, ereditate in parte per scuole nazionali, ma non furono sviluppate importanti posizioni nuove sul piano teorico. In Inghilterra, per esempio, E. Sidney Hartland sintetizzò un buon numero di posizioni, ma non propose alcun personale contributo teorico significativo. Alfred Vierkandt elaborò le idee di Preuss, premettendo alla sua iniziale epoca della magia uno stadio premagico e integrando la confusione intellettuale tra soggettività e oggettività, che Preuss vedeva sottesa alla magia, con una analoga confusione pratica ed emotiva. Ma queste furono elaborazioni di dettaglio.

In generale, gli studiosi che avevano tendenze dinamistiche sembravano propensi (in modo piuttosto superficiale) a conciliare più che a giudicare le diverse interpretazioni del potere. Émile Durkheim e Lucien Lévy-Bruhl, per esempio, affermarono che gli orientamenti magici e intellettualistici di Preuss, rispettivamente, differivano più nel linguaggio che nella sostanza dalle idee religiose o magico-religiose ed emotive. In sostanza, il dinamismo restava la semplice asserzione che alla sua origine (o nella sua essenza) la religione era un complesso di atti e di credenze incentrato su un potere concreto, autonomo, efficace, presente in tutti gli oggetti, a prescindere dal fatto che tale potere fosse differenziato oppure universale, e che i fedeli avessero, o meno, una chiara percezione di ciò.

Le idee dinamistiche influenzarono molti settori dello studio della religione, anche al di fuori dell'etnologia teorica. In questi settori si manifestavano ancora chiaramente i retaggi dell'animismo. Ma in generale gli studiosi non apprezzarono e spesso non esaminarono le differenti possibili nozioni di potere. Nel tentativo di accrescere l'efficacia e l'adeguatezza del dinamismo, alcuni di loro puntarono a forme ibride di conciliazione, combinando le posizioni dinamistiche con altre teorie.

Nelle scienze umane, per esempio, Durkheim associò il dinamismo soprattutto al totemismo. Secondo lui, il *mana* era la forza fondamentale della società, che si manifestava (più o meno) attraverso il principio totemico, mentre l'anima era il *mana* individualizzato. L'anima, perciò, era concettualmente, anche se forse non cronologicamente, posteriore al *mana*. Lévy-Bruhl pensava invece che il primitivo avvertisse, più che rappresentasse (cioè concepisse), una «realtà essenziale» onnipervasiva, sempre dinamica, «unica e molteplice, materiale e spirituale». All'interno della storia delle religioni vera e propria, Nathan Söderblom evidenziò tre elementi costitutivi della religione primitiva: l'animismo, il *mana* e la credenza in un «originatore» primordiale (*Urheber*). Più che dinamistico, almeno in partenza, Gerardus van der Leeuw fece del potere il centro della sua fenomenologia della religione.

Anche coloro che hanno riflettuto più concretamente sulla religione applicarono le intuizioni dinamistiche. Un po' come Söderblom, il discepolo di Marett E.O. James scoprì nelle sue ricerche sull'Australia che il potere impersonale che è al centro della religione si manifesta in forme animatistiche, animiste e antropomorfiche anche a livello primitivo. Riassumendo un decennio di intenso influsso dinamistico sull'etnologia nordamericana, l'articolo di Franz Boas sulla religione nello *Handbook of American Indians* fece della credenza nel potere magico, con vari gradi di individuazione e di personificazione, «uno dei concetti [religiosi] fondamentali che si possono trovare in tutte le tribù indiane» (Boas, 1910, p. 366).

Anche le descrizioni delle culture prive di scrittura trovarono utili le formulazioni dinamistiche. John Abbott, un laureato di Oxford al servizio della Corona inglese, scrisse una lunga descrizione delle usanze indiane in cui interpretava la *śakti* come l'equivalente indiano del *mana*, manifestato nelle forme positiva e negativa di *puṇya* («merito») e *pāpa* («male»). Nella seconda metà del XX secolo, H.J. Rose rifiutò di dare la priorità al dinamismo o all'animismo nel discutere la religione della Grecia antica, ma la sua trattazione della religione romana fu assolutamente dinamistica, dal momento che equiparava il latino *numen* a *mana* e il latino *sacer* a *tabu*. [Vedi *NUMEN*, vol. 1].

**Il declino.** La combinazione del punto di vista dinamistico con altri punti di vista non riuscì a prevenire le critiche. Poiché la consapevolezza degli sviluppi, in antropologia e nella storia delle religioni, non è mai

uniforme, il dinamismo declinò più lentamente in alcune regioni che in altre. Alla fine, comunque, le critiche distrussero completamente le formulazioni dinamistiche classiche.

La critica etnografica e linguistica non soltanto osteggiò l'universalità genetica o essenziale del dinamismo; essa dubitò anche che la nozione di un potere impersonale e fluido fosse perfettamente appropriata alle culture cui era stata attribuita. Per entrambe le aree principali che fornivano ai dinamisti il loro materiale etnografico, questa critica cominciò nel 1914. Paul Radin, riesaminando gli scritti degli americanisti Hewitt, Fletcher, William Jones, John R. Swanton e Boas, notò la presenza costante di esseri personali nei loro resoconti e ipotizzò che essi fossero stati fuorviati dalla mancanza di interesse degli Indiani nordamericani per una forma precisa dell'essere soprannaturale. Dopo aver passato in rassegna le culture di numerose isole della Polinesia – *mana*, è un concetto altrettanto polinesiano che melanesiano – Arthur M. Hocart contraddisse non tanto i resoconti di Codrington quanto le affermazioni dei teorici secondo i quali il *mana* non era personale e suscitava sempre una risposta di tipo emotivo. Radin caratterizzò le religioni nordamericane come «animismo tyloriano»; Hocart affermò che il *mana* era «niente affatto spiritualistico». Gli studiosi successivi avrebbero comunque modificato entrambe le definizioni.

Una seconda critica, quella storica, non discusse le interpretazioni dinamistiche del *mana*, ma dubitò del ruolo del *mana* come fondamento dell'intera religione. Il pensiero evoluzionistico ottocentesco si era limitato a stabilire stadi di sviluppo guidati dalla logica delle forme. Gli inizi del XX secolo furono invece testimoni dei tentativi di stabilire storicamente le connessioni tra le società prive di scritture. Quando furono applicati all'Oceania, sia l'approccio storico-culturale di W. Schmidt sia la linguistica storica di A. Capell portarono alla medesima conclusione che, lungi dall'essere primordiale, il *mana* in realtà apparteneva allo stadio culturale più recente.

Una terza critica si rivolse contro l'orientamento scontato delle credenze e delle pratiche religiose che è sotteso alle idee dinamistiche. Questa critica assunse due diverse forme, quella struttural-funzionale e quella semantico-simbolica. Con Preuss, molti dinamisti ritennero che ogni comportamento fosse reale ed efficace, rivolto direttamente a favorire l'esistenza. Il simbolismo sarebbe sorto soltanto quando gli atti rituali, accuratamente conservati, non furono più ritenuti realmente efficaci. I funzionalisti strutturali hanno respinto l'assimilazione operata dai dinamisti degli atti religiosi con quelli tecnici e hanno guardato non allo scopo ma alla funzione nascosta nella celebrazione e nella conservazione del rituale. Bronislaw Malinowski, per esempio, interpretò le osservanze religiose come il «cemento della struttura sociale» e la magia come il risultato di un meccanismo psico-fisiologico rivolto a calmare le ansie di fronte ai pericoli dell'impotenza umana. A causa del potere magico che si trova negli uomini, Malinowski avvertì che qualsiasi teoria che cercasse l'essenza della magia in un potere della natura (*mana*) era del tutto fuori strada. A.R. Radcliffe-Brown cercò di evitare la distinzione tra magia e religione e affermò che i rituali sono espressione dei sentimenti comuni, essenziali a una vita sociale ordinata, ma non avvertì alcuna necessità di ridurre i valori sociali e i sentimenti comuni a un potere concreto ed efficace.

Le radici della critica semantico-simbolica si possono individuare negli strascichi della prima guerra mondiale. La ricerca europea dei significati attribuì nuova vita al simbolo, dapprima tra i teologi, i filosofi, i letterati e poi tra gli storici delle religioni, gli antropologi e altri studiosi di scienze umane. In una critica del preanimismo e di certe nozioni teistiche e animistiche, l'antropologo tedesco Adolf E. Jensen rovesciò completamente le idee di Preuss. Secondo Jensen, le pratiche religiose nacquero come espressioni cariche di valore semantico. Col passare del tempo, mutano i contesti simbolici e si stabiliscono le diverse condizioni di applicazione. Le pratiche, allora, vengono svuotate di significato e sono concepite come atti finalizzati a qualche cosa. Sia la critica struttural-funzionale sia quella semantico-simbolica, dunque, hanno relegato ai margini dell'interpretazione l'orientamento su cui si basavano le idee dinamistiche.

Il dinamismo resistette più a lungo nelle discussioni sulla religione romana. A differenza di quanto era accaduto alla svolta del secolo, gli studi classici e quelli antropologici non furono strettamente in rapporto dopo la prima guerra mondiale. Nella sua polemica con H.J. Rose, Georges Dumézil utilizzò tutti e tre gli argomenti sopra ricordati contro il dinamismo classico. Citando la pratica del battesimo, per esempio, Dumézil mise in guardia gli studiosi dal confondere gli atti simbolici con quelli efficaci. Egli esaminò con attenzione i rituali, le espressioni e i termini come *numen*, per mostrare il punto in cui le interpretazioni dinamistiche cominciavano a fallire. Egli notò, infine, che gli dei personali sono una eredità dell'epoca delle migrazioni indoeuropee: non ha senso, perciò, ipotizzare un periodo preteistico esclusivamente romano.

**Brandelli dispersi.** Attualmente le teorie classiche del dinamismo non esercitano in pratica alcuna influenza nello studio della religione o nell'antropologia.

I fallimenti descrittivi e i risultati e i limiti del lavoro storico hanno contribuito a disgregare non soltanto il dinamismo ma anche tutte le teorie evoluzionistiche. L'idea semantica e simbolica di religione che domina al presente, inoltre, associata ancora ai tanti fallimenti descrittivi, ha reso l'elemento non evoluzionistico del dinamismo assai poco attraente. Nonostante ciò, numerosi elementi dinamistici, ora opportunamente separati dal loro precedente contesto teorico, aleggiano dispersi qua e là lungo tutto lo studio della religione.

Il meno importante tra questi brandelli è probabilmente il nome stesso attorno al quale si solidifica la teoria. *Dinamismo* (spesso usato al plurale, *dinamismi*) si riferisce oggi vagamente ai mutamenti caratteristici dei fenomeni religiosi. In questo uso, il mutamento ha perduto il suo carattere finalizzato e reale e non tende in alcun modo a identificarsi con una causa efficiente. Alcuni studiosi, come ad esempio Ugo Bianchi, usano il termine per criticare ciò che essi considerano una visione falsamente statica della religione, favorita in modo particolare dalle indagini fenomenologiche (*The History of Religions*, Leiden 1975). Ma in casi come questo il termine *dinamismo/i* si riferisce a una caratteristica dello sfondo metafisico sul quale si stagliano necessariamente tutti i fenomeni religiosi. Esso dice assai poco sulla religione in quanto tale.

Più importanti sono i rinnovati esami dei materiali etnografici originali su cui si fondavano i dinamisti. Alcuni fenomeni, infatti, sembrano ancora permettere davvero una interpretazione parzialmente dinamistica. Riguardo al potere impersonale, per esempio, Åke Hultkrantz scrive: «L'*orenda* è una delle prove più convincenti che si possano trovare di una simile concezione» (1983, p. 99). Ma i dinamisti successivi, come ad esempio Hartland, avevano già riconosciuto che *mana* non poteva essere adeguatamente descritto come impersonale. Più recentemente, Julian Pitt-Rivers ha costruito soprattutto sulla raccolta diretta dei dati operata da Raymond Firth, interpretando il *mana* alla luce dell'antropologia politica, come esemplificazione della dimensione sacra che deve essere inclusa in qualsiasi studio comparato del potere politico.

Forse più importante, comunque, è la nozione di potere nello studio della religione. Anche un simbolista convinto come Mircea Eliade ha affermato che «ogni ierofania è una kratofania» (1957; trad. it. 1976). Eliade interpreta il potere in maniera ontologica: secondo lui il potere si riferisce a ciò che è reale (sacro) e «perciò efficace, fecondo, fertile». Eliade inoltre avverte gli studiosi della religione di tenere a mente vari punti: la particolare concezione di potere indicata da *mana* è universale; il potere non è tutta la religione; e le kratofanie mostrano numerose differenze di grado e di frequenza. [Vedi *POTERE*].

L'analisi del potere religioso richiede un approccio più sottile di quello mai sviluppato dai dinamisti, un approccio che abbandoni gli interessi evoluzionistici e strettamente esistenzialistici del dinamismo classico e che non consideri il potere in modo monolitico, come un'essenza impersonale, onnipervasiva ed efficace. Per anni il problema è rimasto sopito, a parte commenti piuttosto isolati come quelli di Eliade. Oggi ci sono segni di un ritorno di interesse per le questioni del potere religioso, quale si manifesta sia nelle culture letterarie, come l'India, sia in quelle prive di scritture. Il nuovo interesse deriva in parte da una generale reazione alle interpretazioni strutturaliste, radicalmente sincroniche e semantiche. Col tempo questa nuova tendenza può acquistare forza, se un generale interesse per la prassi e il potere sostituirà l'attuale interesse ampiamente diffuso per il significato, come già comincia ad avvenire. Attualmente, le discussioni sul potere religioso sono limitate a resoconti particolaristici che hanno vari scopi, solitamente informati da un certo grado di riflessione teorica sull'antropologia o su altri settori simili. È impossibile predire se queste discussioni continueranno a fiorire, fino a che punto esse contribuiranno a una nuova e generale visione della religione, e quali intuizioni, se ce ne saranno, potranno condividere con il dinamismo classico.

## BIBLIOGRAFIA

Rassegne sul dinamismo e sulle posizioni dei singoli dinamisti, più o meno ampie e condotte da diverse prospettive, sono facilmente disponibili. Segnaliamo le più utili e le più maneggevoli: H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, I: *Son histoire dans le monde occidental*, Paris 1929 (4ª ed.): antiquata ma ottima fonte bibliografica, che colloca «il preanimismo dinamistico» nel suo preciso contesto; W. Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte... Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster i.W. 1930 (trad. it. *Manuale di Storia comparata delle Religioni... Origine e Sviluppo della Religione. Teorie e Fatti*, Brescia 1934, 1949): critica dettagliata, ma limitata al cosiddetto «magismo», condizionata da una superficiale distinzione tra teorie intellettuali, emotive e volitive e inficiata dagli scopi polemici dell'autore; R.H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, New York 1937: sensibile ai problemi dell'etnologia storica e della «razionalità primitiva», in sintonia con Tylor e con Marett, ma feroce nei suoi attacchi a Frazer; E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971): rassegna che esamina il suo oggetto nei termini delle teorie psicologiche e di quelle sociologiche; J. de Vries, *Godsdientsgeschiedenis in vogelclucht*, Utrecht-Antwerpen 1961: rifiuta semplicisticamente molte teorie per il fatto che esse sono «arbitrarie»; E.J.

Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975: utile panoramica sulle biografie e sulle riflessioni teoriche.

I lavori fondamentali dei dinamisti sono: R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, London 1909: raccolta dei suoi articoli più importanti; K.T. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, in «Globus», 86 (1904), pp. 321-27, 355-63, 375-79, 388-92; e 87 (1905), pp. 333-37, 347-50, 380-84, 394-400, 413-19, che si basa soprattutto sulla raccolta diretta dei dati in Messico; H. Hubert e M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «L'Année Sociologique», 7 (1902-1903), pp. 1-146; E.S. Hartland, *Ritual and Belief. Studies in the History of Religion*, London 1914; A. Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zeuberei*, in «Globus», 92 (1907), pp. 21-25, 40-45, 61-65; E.O. James, *Primitive Ritual and Belief. An Anthropological Essay*, London 1917. J.H. King, *The Supernatural. Its Origin, Nature and Evolution*, I-II, London 1892, si occupa insieme del moderno occultismo e di storia delle religioni.

La definizione del *mana* proposta da R.H. Codrington era citata già da Fr. Max Müller nelle Hibbert Lectures del 1878 (da una lettera di Codrington a Max Müller). Le idee di Codrington sul *mana* furono ampiamente diffuse dal suo *The Melanesians*, 1891, rist. New Heaven 1957. In seguito *mana* ha suscitato un'ampia letteratura critica, tra cui: A.M. Hocart, *Mana*, in «Man», 14 (1914), pp. 46ss.; J. Röhr, *Das Wesen des Mana*, in «Anthropos», 14-15 (1919-1920), pp. 97-124; F.R. Lehmann, *Mana, der Begriff des «ausserordentlich wirkungsvollen» bei Südseevölkern*, Leipzig 1922; I. Hogbin, *Mana*, in «Oceania», 6 (1936), pp. 241-74; A. Capell, *The Word 'Mana'. A Linguistic Study*, in «Oceania», 9 (1938), pp. 89-96; R. Firth, *An Analysis of Mana. An Empirical Approach*, in «Journal of the Polinesian Society», 49 (1940), pp. 483-510, rist. in *Tikopia Ritual and Belief*, Boston 1967, pp. 174-94: *mana* come capacità di riuscire e, insieme, come risultati ottenuti nei settori di interesse vitale, al di là della capacità umana o del dono divino. Infine, di interesse più comparativo che etnografico, J. Pitt-Rivers, *Mana. An Inaugural Lecture*, London 1974, che discute il *mana* in connessione con le nozioni mediterranee di onore e di grazia.

I primi commenti di sapore dinamistico di Alice C. Fletcher sono citati in J.O. Dorsey, *A Study of Siouan Cults*, in «Bureau of American Ethnology. Annual Report», 11 (1889-1890), pp. 434ss.; cfr. anche l'articolo della Fletcher, *Wakonda*, in F.W. Hodge (cur.), *Handbook of American Indians*, Washington/D.C. 1910, 2ª parte. Le importanti ipotesi di J.N.B. Hewitt su *orenda* sono esposte in *Orenda and a Definition of Religion*, in «American Anthropologist», 4 (1902), pp. 33-46. Altre opere che interpretavano le religioni dell'America settentrionale in termini di potere impersonale sono: W. Jones, *The Algonkin Manitou*, in «Journal of American Folk-Lore», 18 (1905), pp. 183-90; J.R. Swanton, *Social Condition, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians*, in «Bureau of American Ethnology. Annual Report», 26 (1907), cfr. soprattutto p. 451, nota c; e F. Boas, *Religion*, in F.W. Hodge (cur.), *Handbook of American Indians*, Washington/D.C. 1910, 2ª parte, pp. 365-71. P. Radin critica questi studiosi nel suo *Religion of the North American Indians*, in «Journal of American Folk-Lore», 27 (1914), pp. 335-73. Per una valutazione delle idee di Radin e per un esame di questa interpretazione delle religioni degli Indiani in un più ampio contesto, cfr. Å. Hultkrantz, *The Study of American Indian Religions*, New York 1983 (in particolare *Indian Religious Concepts*, pp. 39-46).

É. Durkheim esamina il *mana* e il principio totemico in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963). La nozione di L. Lévy-Bruhl della partecipazione mistica e prelogica dei primitivi è accessibile ne *La mentalité primitive*, Paris 1922 (trad. it. *La mentalità primitiva*, Torino 1966); l'introduzione a *L'âme primitive*, Paris 1927 (trad. it. *L'anima primitiva*, Torino 1949, 1990), illustra le sue idee sulla mentalità prelogica da una angolazione dinamistica. Altri autori citati nel testo: N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, 2ª ed. riv., Leipzig 1926; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1961); J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief*, (1932), rist. Secaucus/N.J. 1974; e H.J. Rose, *Ancient Greek Religion*, London 1946, e *Ancient Roman Religion*, London 1948.

Critiche alle idee dinamistiche si possono trovare negli ultimi studi sull'Oceania e sull'America settentrionale citati sopra. Nel ben noto *Argonauts of the Western Pacific*, 1922, New York 1953 (trad. it. *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Roma 1973), Malinowski parla del *mana* come ampiamente presente in tutte le pratiche e le credenze magiche. Solo pochi anni dopo (1925), tuttavia, nel saggio di apertura poi confluito in *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, New York 1948 (trad. it. *Magia, Scienza e Religione*, Roma 1976), egli trova che le teorie dinamistiche stiano «dirigendosi in una direzione del tutto sbagliata». A.R. Radcliffe-Brown esamina chiaramente il rifiuto, da parte di Malinowksi, della ricerca delle origini e della storia culturale a favore del «significato» e della «funzione» nella prefazione all'ed. del 1933 del suo *The Andaman Islanders*, 1922, Glencoe/Ill. 1948; per la sua interpretazione della religione e della magia, cfr. soprattutto A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952 (trad. it. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano 1968), cap. 9: *Taboo* (1939), e cap. 8: *Religion and Society* (1945). Per altre critiche del dinamismo citate nel testo, cfr. A.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Natürvölker. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden 1951, 1960; e G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977), soprattutto i rilievi preliminari e il cap. 3.

Per le idee di M. Eliade sul potere, cfr. soprattutto M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976), soprattutto il cap. 4. Gli studiosi che si occupano delle religioni dell'India dedicano oggi grande attenzione al potere religioso, di solito concepito in termini di interazione. Tra gli scritti di Wendy Doniger O'Flaherty cfr., per esempio, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980. Alcuni recenti scritti antropologici che dimostrano interesse per il potere sono: J. Miller, *Numic Religion. An Overview of Power in the Great Basin of Native North America*, in «Anthropos», 78 (1983), pp. 337-54; e A. Campion Edwards, *Seeing, Believing, Doing. The Tiv Understanding of Power*, in «Anthropos», 78 (1983), pp. 459-80.

GREGORY D. ALLES

**DIRITTO E RELIGIONE.** Se il diritto e la religione vengono considerati in senso stretto – il diritto come le regole di condotta promulgate e applicate dalle autorità politiche e la religione come credenze e pratiche relative al soprannaturale – le due realtà dovrebbero essere trattate come del tutto indipendenti tra loro, almeno nella maggior parte delle culture. Ma se ciascuna di esse viene considerata in modo più ampio, ecco che immediatamente esse appariranno correlate. Virtualmente in tutte le società, infatti, i processi giuridici istituzionalizzati di distribuzione dei diritti e dei doveri, di risoluzione dei conflitti e di creazione dei canali di cooperazione sono inevitabilmente connessi con la percezione comunitaria dei valori e degli scopi supremi e con il coinvolgimento con essi.

La dimensione religiosa del diritto è evidente in almeno quattro elementi che sono presenti in tutti i sistemi giuridici: 1) il *rituale*, cioè le procedure cerimoniali che simboleggiano l'obiettività della legge; 2) la *tradizione*, cioè la lingua e le pratiche ereditate dal passato che simboleggiano il carattere dinamico della legge; 3) l'*autorità*, cioè il ricorso a fonti scritte o orali considerate decisive in se stesse e che simboleggiano il potere vincolante della legge; e infine 4) l'*universalità*, cioè l'affermazione di incarnare concetti e intuizioni universalmente validi, che simboleggiano la connessione della legge con la morale universale. Tutti e quattro questi elementi collegano l'ordine giuridico di una società con la sua credenza in una realtà che la oltrepassa.

In alcune società diritto e religione, anche nel loro senso più ristretto, sono espressamente identificati l'uno con l'altra. Questo avviene, per esempio, in quelle società rudimentali in cui chi è dotato di autorità religiosa svolge un ruolo dominante anche nel governo e dove non esiste una classe separata di legislatori, giudici o avvocati. In molte di queste società le procedure giuridiche di tipo magico e meccanico, come le ordalie e i giuramenti rituali, vengono usate per punire la cattiva condotta e per risolvere le dispute. Nella prima fase di sviluppo del diritto romano, per esempio, il clero (i pontefici) svolse un ruolo predominante e i sistemi di prova erano estremamente formali. Nella prima fase di sviluppo del diritto in Grecia, invece, il giudizio, la punizione, la consuetudine e la ripartizione dei danni erano tutti ipostatizzati nelle figure degli dei olimpici, i cui decreti erano comunicati dagli oracoli.

Una diversa connessione tra diritto e religione esiste nella civiltà ebraica e in quella musulmana, nei cui libri sacri, la Torah e il Corano, si trova un sofisticato sistema giuridico. In queste culture l'osservanza della legge è essa stessa un atto religioso.

Nelle società in cui la giurisprudenza sia stata infine trasferita dalle autorità religiose a quelle profane, ne è inevitabilmente derivata una certa desacralizzazione delle regole e delle procedure legali. In Grecia e a Roma, tuttavia, questo processo fu accompagnato dallo sviluppo di una filosofia della legge naturale, in cui le ipotesi religiose svolgevano una parte importante. Gran parte delle leggi greche e romane, inoltre, continuò a riguardare la regolamentazione delle cerimonie religiose.

Anche nelle culture in cui il diritto è più nettamente distinto dalle credenze religiose, a questa medesima distinzione viene di solito attribuito un significato religioso. Nella Cina tradizionale, per esempio, che considerava la legge (*fa*) meccanica e basata sulla semplice convenienza – in opposizione alla virtù o «principio» (*li*), che è radicato nella natura – nonostante tutto *fa* era ritenuta guidata, in ultima analisi, dall'ordine universale (e celeste) della natura.

In Occidente, l'interdipendenza tra diritto e religione assunse un significato diverso nel tardo Medioevo, con la separazione della politica ecclesiastica da quella secolare, ciascuna con la propria legge. Si riteneva che sia la legge canonica della Chiesa sia i vari sistemi giuridici profani favorissero egualmente una buona esistenza. La legge canonica, comunque, aveva lo scopo ancora più elevato di permettere al fedele la comunione con Dio. Questa concezione della legge spirituale della Chiesa venne rifiutata da Lutero, da Calvino e dai loro seguaci, che escludevano ogni sistema giuridico dal mondo terreno del peccato e della morte. Nella concezione protestante originaria, tuttavia, il diritto restava legato alla fede, poiché i cristiani – e specialmente i governanti cristiani – erano chiamati a usare la legge perché fosse fatta giustizia e il mondo fosse infine riformato. Né Lutero né Calvino condividevano l'idea rivoluzionaria che la comunità cristiana può vivere nello stato di grazia senza legge. Né loro né i loro seguaci posero in contrasto, come hanno fatto alcuni teologi del XX secolo, legge e amore: essi interpretarono sia la legge morale sia la legge civile come dirette verso la realizzazione della *caritas* nei rapporti sociali.

Senza dubbio c'è stato un declino, durante il XX secolo, dell'influsso diretto della religione sui sistemi giuridici dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti. Si è trattato, in parte, del risultato della cosiddetta «privatizzazione» della religione, che ha contribuito a produrre una tensione, e anche un antagonismo, tra religione e diritto, essendo le due realtà considerate prima di tutto una questione rispettivamente di psicologia personale e di azione sociale. Questa visione riconosce che il diritto può in ultima analisi derivare dalle credenze religiose (la formula usuale è «il diritto si fonda sulla morale e la morale sulla religione»), ma considera questo fatto importante per distinguere accuratamente

tra religione e diritto, in parte per conservare da un lato la libertà della religione dai controlli giuridici e dall'altro la libertà del diritto dagli influssi religiosi.

Questa «privatizzazione» delle religioni tradizionali è stata talora accompagnata dallo slittamento all'interno di sistemi non teisti (ideologie, «ismi» vari) delle teorie universalistiche, delle visioni apocalittiche e del tema della passione sacrificale che caratterizzavano l'Occidente cristiano. Nei paesi comunisti questo ha portato non soltanto alla netta separazione tra Stato e Chiesa (il che implica il rifiuto del sostegno statale alle Chiese e l'esclusione dei credenti dalla partecipazione alla vita politica), ma anche a una perfetta identificazione dello Stato con il sistema religioso ufficiale. I sistemi giuridici socialisti dell'ex Unione Sovietica e di altri Paesi comunisti miravano a riflettere direttamente i sistemi religiosi con cui quei Paesi erano coinvolti. In questo senso assai ampio, si potrebbe parlare di essi come di sistemi giuridico-religiosi (non teisti). [Vedi *MARXISMO*].

**BIBLIOGRAFIA**

Per analisi generali su diritto e religione, cfr. i miei *The Interaction of Law and Religion*, Nashville 1974; e *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge/Mass. 1983; K. Bünger, *Religiöse Bindungen in frühen und orientalischen Rechten*, Wiesbaden 1952; Ch.H. Dawson, *Religion and Culture*, London 1948; Z.W. Falk, *Law and religion. The Jewish Experience*, Gerusalemme 1981; H. Summer Maine, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, New York 1879 (3ª ed.); e *Religion and the Law*, un fascicolo speciale di «Hastings Law Journal», 29 (1978).

Sull'interrelazione tra diritto e religione per i Greci e i Romani, cfr. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I-III, Berlin-Leipzig 1934 (trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I-III, Firenze 1936); P. Noailles, *Fas et jus. Études de droit romain*, Paris 1948; *Du droit sacré au droit civil*, Paris 1949. Sul comunismo come religione laica e sulle dimensioni religiose del diritto sovietico, cfr. il mio *Justice in the U.S.S.R.*, Cambridge/Mass. 1963 (ed. riv.).

HAROLD J. BERMAN

**DIVERSITÀ RELIGIOSA**. [Si esamineranno sotto questa voce le origini e i diversi modelli di sviluppo delle maggiori tradizioni religiose del mondo, come pure i diversi modelli di interazione tra queste religioni e le strutture sociali, politiche, economiche, con le quali coesistono. Per l'esame dei problemi filosofici suscitati dall'esistenza di tradizioni religiose differenti, vedi *PLURALISMO RELIGIOSO*].

La religione e le concezioni religiose, oltre che essere sistemi di fede e modelli di culto, costituiscono, come ha evidenziato Max Weber, una componente basilare nella costruzione delle premesse fondamentali simboliche ed istituzionali delle società e delle civiltà. In questo articolo faremo un esame sistematico del rapporto fra i vari aspetti cruciali delle religioni e la costruzione degli aspetti istituzionali delle società e delle civiltà.

**Religioni «pagane» e «grandi» religioni.** Appunteremo l'analisi sulla distinzione fondamentale tra due ampi tipi di religioni: le cosiddette religioni pagane (senza approfondirne, per ragioni di spazio, le tante diversità) e le «grandi» religioni (con alcune distinzioni all'interno delle medesime). Esamineremo in quali modi alcuni tratti fondamentali di queste religioni, soprattutto dei sistemi di fede religiosa, delinearono le civiltà in cui furono rispettivamente istituzionalizzati.

Molte furono, ovviamente, le società in cui predominarono religioni pagane diverse; fra esse tutte le società tribali o preletterarie, oltre a molte cosiddette società arcaiche, come quelle del Vicino e del Medio Oriente antichi, dell'Asia meridionale e sudorientale, del Giappone, dell'America centrale e molte altre.

Le civiltà formate dalle grandi religioni furono definite da Karl Jaspers, in *Origine e fine della storia* (1949), civiltà dell'«epoca assiale», comprendendo l'antico Israele, l'antica Grecia, il mondo del Cristianesimo primitivo, l'Iran zoroastriano, l'antica Cina imperiale, la civiltà induista e buddhista e, benché posteriore all'epoca assiale vera e propria, il mondo islamico.

La distinzione capitale fra questi due ampi tipi di religioni sta nella natura della percezione e della definizione del rapporto tra ciò che è mondano, o «dato», e ciò che è oltremondano.

In ogni società umana, l'ordine oltremondano è stato percepito come qualcosa di diverso, generalmente superiore e più forte, rispetto a quello mondano. Nelle civiltà pagane anteriori all'epoca assiale, questo mondo superiore era simbolicamente strutturato secondo principi molto simili a quelli del mondo terreno o inferiore; esisteva insomma fra i due mondi una decisa omologia. Termini o connotazioni simboliche relativamente simili si usavano per definire gli dei e l'uomo, l'ordine terreno e quello ultraterreno, sia pure evidenziandone le diversità. In quelle stesse società il mondo ultraterreno era in genere pensato come un luogo concreto, «l'altro mondo», ossia la dimora dei defunti, il mondo degli spiriti, non del tutto diverso nei particolari dal mondo terreno.

Nelle civiltà dell'epoca assiale, viceversa, si sviluppò la percezione di una netta separazione tra i due mondi,

e, nel contempo, l'accentuazione dell'esistenza di un ordine morale o metafisico superiore, trascendente, che si pone al di là di qualsiasi realtà data, di questo o dell'altro mondo.

A livello simbolico o ideologico, lo sviluppo di queste concezioni diede luogo al problema della salvezza, per usare la terminologia di Weber. Le origini della ricerca della salvezza vanno evidentemente poste nella consapevolezza della morte e nell'arbitrarietà delle azioni umane e degli ordinamenti sociali. La ricerca di qualche modo per sconfiggere la morte e l'arbitrarietà sono comuni a tutti i popoli. Nelle società in cui il mondo terreno e l'ultraterreno sono definiti in termini relativamente omologhi, la ricerca dell'immortalità viene generalmente vista quasi in termini di continuità fisica e viene subordinata all'adempimento del dovere concreto verso il proprio gruppo.

Questo non è altrettanto vero per le civiltà in cui hanno rilevanza la frattura tra i due ordini trascendente e terreno e il concetto di un ordine morale o metafisico superiore. Mentre il concetto di immortalità in queste culture può essere, o meno, legato ancora a immagini corporee e a idee di risurrezione fisica, la reale possibilità di una qualche continuità al di là di questo mondo è vista di norma in termini di ricostruzione del comportamento e della personalità umani; una ricostruzione che si fonda tendenzialmente sui precetti dell'ordine morale o metafisico superiore, grazie ai quali viene colmato l'abisso tra l'ordine trascendente e quello terreno; come ha detto Gananath Obeyesekere, l'escatologia della rinascita viene eticizzata.

**Struttura delle *élites* dell'epoca assiale.** Le concezioni che abbiamo delineato furono sviluppate e articolate da un elemento sociale relativamente nuovo, un nuovo tipo di *élite* intellettuale, che prese coscienza della necessità di dare attivamente ordine al mondo, secondo qualche visione trascendente. Gli esempi più significativi di tali *élites* sono i profeti e i sacerdoti ebraici, i filosofi greci, i sapienti cinesi, i brahmani induisti, i *saṃgha* buddhisti e gli *'ulamā'* islamici. Queste nuove *élites*, che si svilupparono congiuntamente al processo di istituzionalizzazione di tali visioni, differiscono in genere dagli specialisti rituali, magici e sacrali delle civiltà dell'epoca preassiale. Analogamente, gli intellettuali e i religiosi furono reclutati e legittimati secondo criteri distinti, e organizzati in sedi autonome, indipendentemente da quelle assegnate ai loro gruppi di origine. Essi acquisirono un loro proprio *status* nella società in generale, cercando anche di rendersi indipendenti da altre categorie di *élites* e di gruppi sociali. Con queste vennero a trovarsi in forte competizione, soprattutto in merito alla formulazione e al controllo dei simboli e dei mezzi di comunicazione. Il contrasto si intensificò a causa di una parallela trasformazione avvenuta nella struttura di altri gruppi elitari, che erano venuti reclamando una posizione autonoma nella costruzione dell'ordine culturale e sociale. Essi si ritenevano non solo operatori di specifiche attività tecnico-funzionali, ma anche potenziali portatori di un ordine diverso, ispirato alla visione trascendente che prevaleva nelle rispettive società. Da una parte le *élites* culturali e politiche, dall'altra quelle non politiche, si presumevano portatrici esclusive dell'ordine nuovo, l'una parte considerando l'altra potenzialmente inferiore e tenuta a risponderle.

Inoltre, nessuno di questi gruppi elitari era omogeneo. Si sviluppò una molteplicità di *élites* secondarie, culturali, politiche, educative, ciascuna delle quali portò spesso una diversa concezione dell'ordine culturale e sociale. Esse furono le più attive nella ristrutturazione del mondo e nella creatività istituzionale sviluppatesi in queste società.

**Costruzione delle civiltà dell'epoca assiale.** Comuni a tutte queste *élites* furono varie tendenze relative alla ristrutturazione del mondo e alla costruzione della personalità, della civiltà e dell'ordine sociale, secondo una visione trascendente e secondo i principi di un superiore ordine metafisico, etico o sacro.

L'ordine dato, terreno, era percepito in queste civiltà come incompleto, inferiore e anche bisognoso di una ristrutturazione secondo il concetto di salvezza, o attraverso il superamento della frattura tra l'ordine trascendente e quello terreno.

L'identità personale andava generalmente al di là della definizione dell'uomo secondo i dati primordiali dell'esistenza umana, al di là dei vari bisogni tecnici delle attività quotidiane, per essere costruita attorno al modo o ai modi centrali dell'azione umana, mediante i quali si risolvono le tensioni tra l'ordine trascendente e quello terreno. Le virtù puramente personali, come il coraggio, o quelle interpersonali, come la solidarietà, il mutuo soccorso e simili, furono tenute fuori dalla loro struttura primordiale (cioè: data) e furono combinate in modi diversi, spesso dialettici, con gli attributi necessari a realizzare una simile soluzione. Tale combinazione portò a un nuovo grado di tensione nella struttura della personalità.

Queste concezioni avevano anche implicazioni di vasta portata per le istituzioni. L'implicazione più comune fu il notevole orientamento simbolico e ideologico dei principali aspetti della struttura istituzionale, che divenne manifesto nella formazione di organismi civilizzatori, di collettività e di centri autonomi distinti, come pure nello sviluppo del concetto di responsabilità dei governanti e nei nuovi modelli di lotta politica.

***Collettività civilizzatrici.*** Alcune collettività e sfere istituzionali (politiche, militari o economiche) furono individuate come le portatrici più appropriate di queste caratteristiche necessarie per la risoluzione. Come risultato, si crearono nuovi tipi di collettività, o si dotarono gruppi apparentemente naturali e «primordiali» di uno *status* speciale, in cui era percepita e risolta la tensione fra l'ordine trascendente e quello terreno. In questo contesto, l'innovazione più importante fu lo sviluppo di collettività culturali e religiose – distinte cioè da quelle etniche o politiche – benché elementi embrionali di questo sviluppo esistessero già in talune società, dove questa tensione non era stata istituzionalizzata. I membri di queste collettività tendevano ad assumere un deciso orientamento ideologico e a lasciarsi coinvolgere nella lotta ideologica. Un aspetto di questa lotta fu l'insistenza sull'esclusività e chiusura del gruppo, e sulla distinzione, definita dal gruppo stesso, tra spazio sociale e culturale interno ed esterno. Questo portò a tentativi di strutturare le diverse collettività culturali, politiche ed etniche in un certo ordine gerarchico, cosa che finì per essere al centro di un conflitto ideologico e politico.

***Rapporti fra i centri e fra centro e periferia.*** Connessa con l'istituzione di tali collettività maggiori fu la tendenza allo sviluppo di un'organizzazione autonoma dei centri sociali e ad una notevole accentuazione della loro caratteristica simbolica in rapporto alla periferia. I centri furono concepiti come principali depositari delle proprietà carismatiche della visione trascendente e quindi anche della costruzione dell'ordine culturale e sociale. Queste attribuzioni di centralità finirono naturalmente per ricollegarsi alle sfere istituzionali più strettamente affini al punto focale della tensione trascendente, e i centri in più stretta relazione con queste sfere finirono per rendersi autonomi e distinti dalla periferia.

Contemporaneamente, per la sua stessa differenziazione simbolica, il centro fu portato a pervadere la periferia e a riorganizzarla secondo i propri criteri autonomi. I portatori delle grandi tradizioni tentarono di attrarre quelle minori nella propria orbita, e queste ultime, a loro volta, di dissociarsene, profanando le prime e, in modo piuttosto paradossale, cercando di produrre una propria distinta ideologia.

In tutte queste civiltà (diverse dalle civiltà preassiali) ebbe anche luogo un riassetto di vasta portata del rapporto tra l'ordine politico e quello più elevato, trascendente. Il primo, in quanto luogo centrale dell'ordine terreno, era normalmente considerato inferiore a quello ultraterreno; per conseguenza doveva essere ristrutturato secondo i precetti del secondo. Soprattutto l'ordine politico doveva riflettere la percezione del giusto modo di superare la tensione tra l'ordine trascendente e quello terreno (cioè: la «salvezza»).

Allo stesso tempo, la natura dei governanti subì una grande trasformazione. Il re-dio, che incarnava sia l'ordine cosmico che quello terreno, scomparve, e apparve invece un governante profano, responsabile in linea di principio nei confronti di qualche ordine superiore. Riemerse perciò la concezione della responsabilità dei governanti e della comunità nei confronti di un'autorità superiore – Dio, la legge divina e simili. E sorse, di conseguenza, la possibilità di citare in giudizio un sovrano.

Cominciarono anche a svilupparsi sfere autonome della legge e autonome concezioni dei diritti umani, tendenzialmente distinte dalle usuali limitazioni e dalla mera legge consuetudinaria; e mentre il loro fine variava grandemente da una società all'altra, tutte furono istituzionalizzate secondo criteri distinti e autonomi.

Sviluppi paralleli si ebbero anche nella strutturazione delle gerarchie sociali e dell'economia, che in vari modi e gradi finirono per arricchirsi di più ampie dimensioni ideologiche.

***Dinamiche delle civiltà dell'epoca assiale.*** Tutte queste forme di ricostruzione dell'ordine sociale e di quello civile non erano, tuttavia, statiche; erano in realtà il centro di una lotta e di un mutamento continui e non possono intendersi se non riferite alle tensioni insite nell'istituzionalizzazione della tensione fra l'ordine trascendente e quello terreno e del tentativo di superarla. Da questa istituzionalizzazione derivò la consapevolezza di un'ampia gamma di possibilità, o di concetti, della reale definizione di tali tensioni, del modo corretto di risolverle, come pure la consapevolezza della parzialità o incompletezza di qualsiasi istituzionalizzazione di tali concetti. Storicamente, l'istituzionalizzazione non fu mai un processo semplice né pacifico, essendo normalmente connessa con la lotta costante fra i vari gruppi e le rispettive concezioni.

Una volta interamente riconosciuta e istituzionalizzata in una società, o almeno nel suo nucleo, la concezione di una tensione fondamentale tra gli ordini trascendente e terreno, ogni definizione e soluzione di questa tensione divenne in se stessa assai problematica. Contenendo in genere elementi profondamente eterogenei e persino contraddittori, la sua elaborazione in termini debitamente articolati diede luogo alla possibilità di differenti accentuazioni, interpretazioni e orientamenti, tutti rafforzati dall'esistenza storica di visioni molteplici, sviluppate da gruppi diversi. Per conseguenza, nessuna visione singola potrebbe considerarsi scontata o perfetta.

Da questa molteplicità di visioni alternative derivò la consapevolezza dell'incertezza di strade diverse ver-

so la salvezza, di concezioni alternative dell'ordine sociale e culturale, dell'apparente arbitrarietà di ogni singola soluzione. Una consapevolezza che divenne un elemento costitutivo dell'autocoscienza di queste civiltà, soprattutto di quelle portatrici delle grandi tradizioni. Ciò era in stretto rapporto con il forte sviluppo di un pensiero di «second'ordine», di una riflessività dipendente dalle premesse fondamentali dell'ordine sociale e culturale.

Un altro elemento comune a tutte queste civiltà provenne dalla combinazione fra il concetto delle possibili vie di salvezza, l'ordine alternativo culturale e sociale e la strutturazione del tempo. Si tratta della visione utopistica: un ordine culturale e sociale alternativo al di là di ogni luogo o tempo dati. Visioni simili contengono molti degli elementi millenaristici e revivalistici rintracciabili anche nelle religioni pagane; ma esse vanno oltre, avvertendo la necessità di costruire l'ordine terreno secondo i precetti di quello superiore, e di cercare un ordine alternativo, «migliore», al di là di ogni tempo e luogo.

L'impatto di queste dinamiche può comprendersi appieno solo in rapporto alla natura dei gruppi sociali più attivi nella strutturazione di queste civiltà, le *élites* sociali maggiori che si formarono al loro interno e le varie *élites* intellettuali e politiche autonome, citate più sopra.

Alcune osservazioni su queste *élites* sono di importanza decisiva per la nostra analisi: eterogenee, come si è detto, erano fra loro in costante competizione; pur facendo parte della coalizione dominante, erano anche l'elemento più attivo nei movimenti di protesta e nei processi di mutamento che si sviluppavano nella società. Soprattutto, erano coinvolte nella formazione di nuove sette ed eterodossie, che incoraggiavano visioni diverse e concezioni alternative dell'ordine sociale e culturale e che finirono per avere forti implicazioni nella lotta fra le diverse *élites*, divenendone anzi spesso il punto focale. A causa di queste implicazioni, sorse in queste civiltà la possibilità di collegamenti strutturali e ideologici fra movimenti protestatari diversi e fra i centri del conflitto politico (in particolare ribellioni, lotta politica centrale, eterodossie religiose o intellettuali), oltre alla possibilità che tutti questi movimenti, così come le sette e le eterodossie, influenzassero il centro o i centri della società.

Ebbe perciò origine un nuovo tipo di dinamiche civilizzatrici, che trasformarono i conflitti di gruppo in potenziali conflitti sociali e ideologici, e i conflitti di culto in lotte per l'ortodossia e l'eterodossia. I conflitti fra tribù e società divennero crociate missionarie per la trasformazione delle civiltà. Lo zelo di riorganizzazione informata al concetto di salvezza di ogni società sottopose il mondo intero, almeno potenzialmente, alla ricostruzione politico-culturale. In tutti questi nuovi sviluppi, i vari movimenti settari e le varie eterodossie ebbero un ruolo centrale.

***Differenze tra le civiltà dell'epoca assiale.*** Al di là delle caratteristiche comuni, si svilupparono, fra le civiltà dell'epoca assiale, difformità di vasta portata, su cui influirono parecchie condizioni, due delle quali di particolare importanza dal punto di vista della nostra analisi. Una si riferisce alle variazioni degli orientamenti culturali fondamentali, delle idee o visioni fondamentali concernenti le civiltà e delle loro implicazioni per le istituzioni. L'altra serie di condizioni si riferisce ai differenti agoni sociali in cui queste tendenze istituzionali possono essere superate.

Prima di tutto, tra i vari orientamenti culturali esistono disparità essenziali nel definire esattamente la tensione tra gli ordini trascendente e terreno, da un lato, e i modi per risolverla, dall'altro. C'è una distinzione tra quei casi in cui la tensione era espressa in termini relativamente secolari (come nel Confucianesimo e in altri sistemi classici cinesi e, in modo alquanto diverso, nel mondo greco e romano) e quei casi in cui la tensione era concepita come una distanza tra termini religiosi fondamentali (come nelle grandi religioni monoteistiche, nell'Induismo e nel Buddhismo).

In questi ultimi casi, un'ulteriore distinzione è quella fra le religioni monoteistiche, per le quali Dio sta al di fuori dell'universo e lo governa, e quelle altre, come l'Induismo e il Buddhismo, in cui il sistema trascendente, cosmico, è concepito in termini impersonali, quasi metafisici, in uno stato di continua tensione esistenziale col sistema terreno.

Un'altra distinzione strettamente connessa sta al centro della soluzione delle tensioni trascendenti, ossia, ancora in termini weberiani, della salvezza. Occorre cioè distinguere tra le concezioni terrene, quelle ultraterrene e quelle miste dell'uno e dell'altro tipo. Probabilmente non è un caso che la concezione terrena della salvezza fosse legata (come in Cina e, in qualche misura, nel mondo antico) a un approccio quasi interamente laico, mentre la concezione metafisica, non deistica, di questa tensione (come nell'Induismo e nel Buddhismo) portava a una visione oltremondana della salvezza, e le grandi religioni monoteistiche propendevano per le due concezioni combinate.

Questi orientamenti culturali, in quanto formulati da *élites* diverse, influirono notevolmente sull'autonomia simbolica e sulle caratteristiche dei nuovi tipi di *élites* e di coalizioni dominanti che caratterizzavano le civiltà dell'epoca postassiale. Ne determinarono cioè i rapporti, la posizione nelle coalizioni dominanti, le forme di controllo delle maggiori sfere istituzionali, il

grado in cui le varie *élites* dominanti quelle secondarie e le eterodossie furono coinvolte nei processi di mutamento e di trasformazione sociale. Le disparità degli orientamenti culturali e della struttura delle *élites* nelle varie civiltà dell'epoca assiale ebbero un effetto di vasta portata sulle loro istituzioni, sulla loro struttura e sulle loro dinamiche – soprattutto sulla struttura dei centri, dei rapporti centro-periferia e delle collettività – oltre che sui modelli del mutamento sociale e civilizzatore.

***Civiltà oltremondane dell'epoca assiale.*** In gran parte delle civiltà oltremondane si svilupparono regimi patrimoniali in certa misura simili a quelli rintracciabili nelle civiltà dell'epoca preassiale, tuttavia con alcune differenze cruciali.

Tali sistemi erano caratterizzati da un livello relativamente basso di sviluppo economico, da debolezza dei mercati interni e da un netto orientamento verso i mercati esteri, da forti politiche estrattive ed anche, nel complesso, da rigide linee di separazione fra i vari gruppi e le strutture civilizzatrici. Le coalizioni predominanti all'interno di questi sistemi erano composte di *élites* politiche e religiose scarsamente autonome. Quelle religiose, prive di autonomia nella maggior parte delle società pagane, nelle civiltà dell'epoca postassiale erano autonome nel loro campo specifico, ma non in quello politico.

Parallelamente, le società patrimoniali erano caratterizzate da una relativa mancanza di distinzione strutturale (in confronto a quella ecologica e simbolica) fra centro e periferia e, di norma, da una tendenza all'adattamento dell'uno verso l'altra. All'interno di queste società patrimoniali si sviluppò in generale una scarsa coscienza di classe e di espressione simbolica dei principali tipi di collettività.

La distinzione principale tra quei regimi patrimoniali delle grandi civiltà dell'epoca postassiale (induista, buddhista, islamica e cattolica latino-americana) e quelli delle civiltà pagane sta anzitutto nel fatto che, in queste ultime, i tipi principali di *élites* (culturali e politiche) erano inseriti in apposite strutture fondamentali, laddove, nelle prime, le *élites* religiose (e in minor misura quelle politiche, come nell'Impero spagnolo latino-americano) erano autonome soprattutto nella sfera religiosa. I portatori dell'ordine culturale e sociale erano quelle *élites* culturali che svilupparono le grandi tradizioni e strutture civilizzatrici specifiche, più ampie e basate su una forte percezione della tensione tra l'ordine trascendente e quello terreno, cosa che non aveva riscontri negli altri regimi patrimoniali pagani. Contemporaneamente, quelle *élites* crearono centri distinti dalla loro particolare periferia nella sfera religiosa, oltre a una speciale rete di connessioni tra questi centri e la periferia.

Queste società inclinarono perciò a produrre regimi politici più compatti e dinamici (come quello del Buddhismo Theravāda, descritto da Stanley J. Tambiah), mentre le comunità nazionali si impregnarono di simboli religiosi universali più forti. In tempi di crisi, poi, le *élites* religiose svilupparono anche alcune attività autonome.

Le civiltà assiali, viceversa, in cui prevaleva un orientamento terreno (come in Cina) o un orientamento misto (come negli Imperi bizantino o russo e, in grado minore, negli Imperi abbaside e ottomano), davano luogo, appunto, a sistemi imperiali o misti feudo-imperiali. L'Europa occidentale e quella centrale sono due esempi importanti di tali sistemi, caratterizzati da linee flessibili di separazione sociale fra le collettività più elevate, da accentramento politico, sistemi economici relativamente sviluppati, prevalenza dei mercati interni e gruppi elitari ampiamente autonomi.

La maggior parte delle *élites* nelle società imperiali e feudo-imperiali tendeva all'autonomia, disponendo di proprie risorse essenziali e del potenziale accesso reciproco e al centro della società. Lo stesso dicasi, a maggior ragione, per chi esprimeva l'ordine culturale e sociale (ossia le *élites* culturali e religiose), per l'*élite* politica e, in misura ridotta, per le varie collettività e per l'*élite* economica.

Sorse, inoltre, in queste società, una molteplicità di *élites* secondarie, come vari gruppi settari di ambito religioso e vari gruppi o movimenti sociali e politici. Queste *élites* influirono su quelle centrali e periferiche, originando al loro interno attività politiche e movimenti di protesta. Ciascuna delle *élites* primarie e secondarie poteva costituire il punto di partenza di movimenti di protesta o di lotta politica in possesso di una elevata capacità espressiva e simbolica.

Le stesse *élites* diedero anche luogo a tipi specifici di rapporti centro-periferia, che si distinguevano soprattutto per una netta caratterizzazione simbolica ed ecologica dai rispettivi centri e dai continui tentativi dei centri non solo di trarre risorse dalla periferia, ma anche di compenetrarla e di ristrutturarla secondo le proprie premesse. Così i centri politici, religiosi e culturali costituirono i nuclei e i luoghi delle varie grandi tradizioni che si svilupparono in queste società prescindendo dalle tradizioni locali. La permeazione della periferia ad opera dei centri era evidente nella promozione da parte di questi ultimi di estesi canali di comunicazione e nei tentativi di farsi strada tra le difficoltà proprie della periferia.

Strettamente connesso a un simile tipo di rapporto centro-periferia, in queste società, fu lo sviluppo di

una elevata espressione simbolica delle gerarchie sociali in generale, di una certa coscienza politica degli strati superiori, di una forte simbolizzazione ideologica e di un netto orientamento alla reciprocità fra le più importanti collettività religiose, politiche e anche etniche e nazionali. Nonostante la tendenza di ciascuna a un certo grado di autonomia, queste collettività costituirono anche dei referenti reciproci. Per esempio, essere un buon «elleno» si identificava, nell'Impero bizantino, con la cittadinanza, e viceversa. Questa articolazione e queste particolarità simboliche dei principali aspetti istituzionali di queste società imperiali e feudo-imperiali erano strettamente collegate a determinati orientamenti culturali espressi, come abbiamo visto, da queste *élites*.

La discordanza più rilevante tra il regime imperiale e altre forme di regime (come quelli patrimoniali o decentralizzati) stava nella struttura delle loro *élites* dominanti, nelle tendenze culturali che esprimevano, nei modi di controllo che esercitavano e nell'autonomia degli strati sociali più elevati. Esistevano disparità tra le *élites* monolitiche, che in genere manifestavano un forte orientamento terreno, e quelle più eterogenee, che privilegiavano una combinazione di orientamenti. Fra questi ultimi modelli poteva ancora esserci una distinzione secondo il grado di separazione o di collegamento reciproco delle *élites* eterogenee. Sia le *élites* monolitiche che quelle separate tendevano a esercitare forme relativamente limitate di controllo. Mentre le *élites* separate propendevano per un controllo più rigoroso di quelle monolitiche, il controllo esercitato dalle *élites* più eterogenee e strettamente collegate era più flessibile, sebbene spesso anche molto intenso. Ma queste possibilità si verificarono più pienamente in gruppi politico-ecologici con una certa forma di decentralizzazione. Passiamo dunque all'analisi dei sistemi politico-ecologici decentralizzati.

***Dinamiche religiose e sociali nelle civiltà dell'epoca assiale.*** Le diverse civiltà dell'epoca assiale erano caratterizzate anche da modelli di dinamiche religiose e sociali, in generale, e dall'impatto dei mutamenti religiosi su quelle sociali, in particolare. Nell'ottica di questa trattazione, la difformità più sostanziale è quella fra le civiltà che possono legittimamente dirsi eterodossie e quelle più propriamente etichettate come sette.

Va da sé che il termine *eterodossia* è applicabile solo nei casi in cui si può parlare di ortodossia, termine che, a sua volta, implica determinate forme di strutture dottrinali, organizzative e cognitive. Organizzativamente, come è ovvio, l'aspetto cruciale è l'esistenza di un certo tipo di Chiesa organizzata, che cerca di monopolizzare come minimo la sfera religiosa e, in genere, anche i rapporti di questa sfera coi poteri politici. Ma di non minore importanza è l'organizzazione della dottrina, in altre parole il vero e proprio accento sulla strutturazione di chiari confini cognitivi e simbolici della dottrina.

Con riferimento agli aspetti organizzativi e a quelli dottrinali, fra le civiltà dell'epoca assiale, la principale differenza è quella tra le civiltà monoteistiche (il Cristianesimo in particolare) e l'Induismo e il Buddhismo (la Cina confuciana costituisce una specie di tipo intermedio).

All'interno del Cristianesimo, questi aspetti organizzativi e dottrinali dell'ortodossia, come pure le Chiese più mature che costituivano dei *partners* potenzialmente attivi e autonomi delle coalizioni dominanti, si svilupparono nel modo più completo. Non altrettanto nell'Ebraismo e nell'Islamismo, dove sorsero invece potenti *élites* di dotti, non sempre perfettamente organizzate e autonome.

Analogamente, nel Cristianesimo e anche, in grado minore ma non insignificante, nell'Ebraismo e nell'Islamismo, si svilupparono forti tendenze verso la strutturazione di confini conoscitivi dottrinali e rituali relativamente chiari.

Viceversa, nell'Induismo e nel Buddhismo – nonostante un forte orientamento trascendente e oltremondano – la strutturazione delle dottrine conoscitive, distinte dal rituale, non costituiva un aspetto centrale o un presupposto. Perciò, benché non sia possibile per il Buddhismo parlare di qualcosa di simile a una Chiesa – sia pure di una Chiesa organizzata molto più liberamente che nelle tradizioni monoteistiche – riesce tuttavia difficile parlare di eterodossia. Nel contempo abbondano le sette, e il Buddhismo stesso è, in un certo senso, una setta sviluppatasi dall'Induismo.

Le varie sette induiste, e il Buddhismo medesimo, per la verità, non ebbero un grande impatto sulla strutturazione delle sfere terrene delle rispettive civiltà. Esse estesero la sfera delle diverse comunità nazionali e politiche e le impregnarono di nuove dimensioni simboliche. Trasformarono inoltre alcuni dei principi e dei criteri di partecipazione alle comunità civilizzatrici, come avvenne per l'Ebraismo, per il movimento *bhakti* e, soprattutto, per il Buddhismo, nel quale fu creata una struttura civilizzatrice interamente nuova.

Anche il Buddhismo introdusse nuovi elementi nella scena politica, soprattutto il modo particolare con cui il *saṃgha*, l'ordine monastico abitualmente in grande soggezione politica, poteva in taluni casi diventare una sorta di coscienza morale della comunità, chiamando alla loro responsabilità persino i governanti.

Ma questo impatto era di natura diversa rispetto a quello delle lotte fra le ortodossie dominanti e le numerose eterodossie che si vennero formando all'inter-

no delle civiltà monoteistiche. È significativo il fatto che, in questi ultimi casi, le lotte furono precipuamente determinate dal tentativo di ricostruire i centri politici e culturali delle rispettive società e che, di conseguenza, assunsero un'importanza fondamentale nella storia di queste civiltà, delineandone in modo decisivo lo sviluppo.

L'impatto della religione sulla società in Cina e nel mondo islamico fu fortemente condizionato dai loro orientamenti prevalenti e dalla struttura delle loro *élites* ed eterodossie, cioè dai rispettivi ambienti politico-ecologici, dall'ampiezza delle società, dai loro confini (se continui, lineari, oppure irregolari, variabili), dalla struttura economica e infine dalla loro specifica esperienza storica, soprattutto riferita ai contatti con altre società (come la reciproca penetrazione, conquista o colonizzazione).

L'interazione fra i vari complessi di orientamenti culturali sin qui analizzati, i loro portatori, le rispettive visioni della ristrutturazione del mondo (oltre alle arene concrete e alle condizioni storiche in cui tali visioni potevano concretarsi), hanno delineato i contorni istituzionali e le dinamiche delle diverse civiltà dell'epoca assiale, tanto nei periodi «storici» quanto nella transizione alla modernità, e nei differenti aspetti della modernità che vi si svilupparono.

[Vedi *MODERNITÀ*].

**BIBLIOGRAFIA**

S.N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformation of Societies*, New York 1978.

S.N. Eisenstadt, *The Axial Age. The Emergence of Trascendental Visions and the Rise of Clerics*, in «European Journal of Sociology», 23 (1982), pp. 294-314.

K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949.

G. Obeyesekere, *The Rebirth Eschatology and Its Transformation. A Contribution to the Sociology of Early Buddhism*, in Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980, pp. 137-64.

W. Schluchter, *The Paradox of Rationalization*, in G. Roth e W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*, Berkeley 1979, pp. 11-64.

E. Voegelin, *Order and History*, I-IV, Baton Rouge 1956-1974.

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, Tübingen 1920-1921 (il vol. I contiene, tra l'altro: *Confuzianismus und Taoismus. Zwischenbetrachtung*; il vol. II: *Hinduismus und Buddhismus*; il III: *Das antike Judentum*; trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982).

*Wisdom, Doubt and Revelation. Perspectives on the First Millennium B.C.*, numero speciale di «Daedalus», 104 (1975).

SHMUEL N. EISENSTADT

**DROGHE PSICHEDELICHE.** Moltissime sostanze hanno effetto sulle attività della mente e gli effetti che esse producono sono stati spesso descritti come esperienze religiose. La parola *psichedelico* (dal greco *psyche*, «anima», e *deloun*, «manifestare»), coniata da Humphry Osmond, è largamente utilizzata per riferirsi a tali sostanze. Essa può essere usata come sostantivo («gli psichedelici») oppure come aggettivo («le droghe psichedeliche», «una esperienza psichedelica»). Tra queste sostanze si annoverano molecole estremamente semplici, come il protossido di azoto, l'etere e l'alcool etilico, e molecole piuttosto complesse, come l'acido lisergico dietilammide o LSD. Le piante che contengono sostanze psichedeliche appartengono a varie famiglie botaniche. Alcune sono funghi (*Amanita muscaria*, *Psilocybe mexicana*); le altre appartengono a famiglie di piante con infiorescenze. Alcune di queste piante sono estremamente velenose (per esempio le *Solanaceae*, come il giusquiamo o la belladonna). Altre – la canapa, per esempio – sono relativamente poco tossiche, cosicché è quasi impossibile morire per *overdose*.

In questa rassegna si tratterà sia delle piante botaniche al naturale sia di quelle lavorate, sia delle sostanze raffinate chimicamente sia di quelle derivate dalle piante o prodotte sinteticamente. Un tempo si pensava che l'uso di sostanze chimiche le cui strutture fossero note potesse aiutare a spiegare con precisione come si esplica l'effetto degli psichedelici sulla mente. Ma ciò non si è realizzato e siamo ancora veramente lontani da conoscere le modalità di azione degli psichedelici. Tutto ciò che possiamo fare è descrivere i loro effetti e chiederci se questi effetti possano essere interpretati come esperienze religiose autentiche.

**L'eredità degli Aztechi: il culto del peyote.** Quando i Conquistatori spagnoli arrivarono in Messico scoprirono che gli Aztechi veneravano tre piante, che chiamavano *teo-nanacatl*, *ololiuqui* e *peyotl*. Il *teo-nanacatl* era un fungo; l'*ololiuqui* era una vite appartenente alla stessa famiglia della comune campanella dei giardini; il *peyotl*, infine, o *peyote*, come lo chiamavano gli Spagnoli, era un cactus dall'aspetto insignificante. Delle tre piante, il peyote era il più importante; esso veniva inteso dagli Aztechi come una sostanza divina, la «carne degli dei». I sacerdoti spagnoli, che avevano naturalmente idee assai diverse sulla carne di Dio, giudicarono il peyote di origine diabolica, ne proibirono l'uso e perseguitarono tutti coloro che lo usavano, spingendo di fatto la pratica nella clandestinità.

Il culto del peyote restò perciò un culto oscuro fino alla metà del XIX secolo, quando Quanah Parker, per metà bianco e per metà comanche, fu salvato dalla morte da una *curandera* (una donna che guarisce mediante le erbe, le preghiere e la magia). Una volta gua-

rito, Parker, che si sentiva spiritualmente più comanche che bianco, lasciò la sua famiglia nel Texas e tornò dai Comanche, portando con sé una scorta del cactus che era stato usato per curarlo. La maga erborista lo aveva informato che si trattava di una pianta speciale. Non doveva mai essere mangiata per la semplice sensazione di benessere che poteva dare, ma doveva essere usata soltanto per guarire e all'interno delle cerimonie religiose.

Quanah Parker seguì queste parole. Insegnò il rituale del peyote agli Indiani delle Pianure, il cui modo di vita era stato totalmente distrutto dall'uomo bianco e che avevano assoluto bisogno di una nuova fede. Per gli Indiani che lo usavano, il cactus del peyote era una pianta sacra. «Quasi nessuno può parlarne», disse uno sciamano degli Huichol descrivendo la raccolta del cactus a un visitatore. Anche la ricerca del cactus era sacra. Si andava in silenzio, non si parlava, si camminava lentamente e con grande attenzione. Quando si individuava il cactus, lo sciamano alzava il suo arco e scoccava una freccia alla base della pianta. «Adorate tutti», diceva lo sciamano. «È veramente sacro, realmente. È una cosa meravigliosa a vedersi» (Myerhoff, 1974).

Il culto del peyote implica una esperienza autenticamente religiosa? Secondo lo sciamano degli Huichol, dal momento in cui i raccoglitori partono alla ricerca del cactus, l'intera impresa è soffusa da un senso di sacralità. Il rituale vero e proprio si svolge in una tenda con l'apertura rivolta a oriente, con il fuoco al centro e con un altare a forma di mezzaluna a occidente del fuoco. Il «Padre Peyote», che ha la forma di un sacco ripieno di fette essiccate del cactus, viene posto al centro dell'altare. La riunione è presieduta dall'«uomo della strada» (*roadman*), dal capo del cedro, dal capo del fuoco e dal capo del tamburo. L'uomo della strada sa tutto ciò che deve succedere nella seduta ed è responsabile della sua organizzazione. Il capo del cedro controlla il fumo del legno di cedro, che dispensa benedizione; il capo del fuoco si occupa del fuoco, pulisce continuamente l'altare e il pavimento e bada a tutti coloro che hanno bisogno di attenzione; il capo del tamburo fornisce il «battito cardiaco» della riunione. Il rito, che è estremamente formalizzato, dura tutta la notte; all'alba la donna del peyote porta l'acqua e una sorta di colazione cerimoniale composta di mais, frutta e carne disossata. Fin dall'alba ella prega e rende grazie, ricordando ai presenti da dove vengono tutte le cose. Attraverso la donna del peyote parla la terra.

L'antropologo J.S. Slotkin, che studiò il peyotismo tra i Menomini del Wisconsin, definì la religione del peyote un Cristianesimo adattato alle credenze e alle pratiche indiane tradizionali. Secondo queste credenze, il Grande Spirito creò l'universo e controlla il destino di ogni cosa al suo interno. Il Grande Spirito pose qualcosa del suo potere soprannaturale nel peyote e lo diede agli Indiani per aiutarli nelle loro difficili condizioni attuali. Mangiando il peyote nelle opportune occasioni rituali, ciascuno può incorporare qualcosa del potere del Grande Spirito, proprio come un bianco incorpora un analogo potere attraverso il pane e il vino sacramentali.

La pratica indiana prevedeva in un primo momento un digiuno in isolamento finché non si otteneva una visione. Questa fu in seguito sostituita dalla veglia collettiva dei peyotisti, per tutta la notte. La rivelazione assumeva spesso la forma di una immediata unificazione esperienziale del singolo con il Grande Spirito. A sua volta, il Grande Spirito avrebbe rivelato una certa verità religiosa al peyotista, insegnandogli a vivere in modo corretto.

Slotkin notò che gli Indiani non davano alcun valore agli effetti evidenti che il peyote tende a produrre in certe persone. Le «distese fitte e splendide di gioielli, isolati o incastonati», che affascinarono tanto Havelock Ellis quando assunse il peyote, erano considerate dagli Indiani peyotisti soltanto delle follie. Il loro autentico scopo era soltanto quello di comunicare con il Grande Spirito e qualunque cosa potesse interferire con quella comunicazione era assolutamente da evitare.

La quantità di peyote che gli Indiani assumevano era assai varia. Slotkin trovò impossibile mangiare più di dieci germogli di mescal secco, che sono estremamente sgradevoli al gusto e tendono a provocare il vomito. Egli affermò che la maggior parte degli Indiani sembrava soddisfatta di questo numero, ma che alcuni ne mangiavano trenta o quaranta. (W. La Barre, *The Peyote Cult*, parla di Indiani che ne mangiano centinaia). Quanto alla condizione degli Indiani durante la cerimonia, essi non apparivano né storditi né ubriachi. Ogni individuo era sufficientemente conscio di ciò che stava accadendo da essere in grado di cantare o di suonare il tamburo quando arrivava il suo turno. I partecipanti non sbagliavano mai il ritmo né dimenticavano le parole; erano tutti calmi, cortesi e solleciti tra loro; e nessuno agiva in modo sconveniente. Slotkin scrisse: «Non sono mai entrato in alcun luogo di culto dell'uomo bianco in cui ci siano un sentimento religioso e un decoro più grandi».

Lo spirito nel cactus rivela i suoi segreti soltanto agli Indiani? Lo psichiatra Humphry Osmond trascorse una «notte del peyote» sotto la direzione di Frank Takes Gun (Frank «Prendi il fucile»), il presidente della Native American Church. La cerimonia ebbe luogo in una tenda illuminata soltanto dalla luce del focolare. Dopo aver ingerito un po' del sacro cactus,

Osmond sperimentò direttamente la tragedia degli Indiani. Egli avvertì la sfida quotidiana che i cacciatori avevano affrontato ai vecchi tempi, quando inseguivano il bisonte armati soltanto di lance dalla punta di pietra, affrontando siccità, freddo, furiose tormente e pericoli costanti. Quando vide un giovane indiano che piangeva, «versando lacrime sulla madre terra: che il Dio universale potesse aver pietà di lui», egli sperimentò direttamente l'angoscia del giovane. L'indiano desiderava ardentemente una vita piena di significato, una vita di azione, di pericolo, di sofferenza – qualunque altra cosa rispetto all'umiliante vacuità della sua esistenza attuale. Ma il rullo di tamburo gli diceva che egli non poteva tornare indietro. Il modo di vita dei suoi antenati era passato per sempre. «È triste essere un guerriero, erede di generazioni di guerrieri, senza avere nulla di simile alla guerra da fare, un Achille senza Troia, sempre a casa tra le donne che filano» (Osmond, 1970, p. 78).

**Aldous Huxley e la mescalina.** Le esperienze religiose prodotte dal peyote dipenono in gran parte dal luogo e dall'ambiente. Gli Indiani seduti intorno al fuoco all'interno di una tenda interpreteranno le loro visioni come doni o lezioni offerti dal Grande Spirito. Gli appartenenti al mondo dell'uomo bianco che talora, da simpatizzanti, hanno partecipato a queste sedute, come Weston La Barre, Stewart Brand e Humphry Osmond, cercarono di ricevere comunicazioni «al modo indiano».

Quando il peyote o il suo alcaloide principale, la mescalina, venne assunto da non Indiani e in un ambiente non indiano, le percezioni che ne derivarono furono di natura assai differente. Questo fu chiaramente dimostrato nel 1953 quando, «in una limpida mattina di maggio, a Hollywood», Aldous Huxley inghiottì 300 milligrammi di mescalina e sedette attendendone gli effetti. Il risultato di quell'esperimento fu descritto nei dettagli nel suo libro *The Doors of Perception* (trad. it. Milano 1980).

Aldous Huxley è stato spesso ritenuto l'intellettuale tra gli intellettuali, uno che si trovava egualmente a suo agio nel campo della scienza e in quello dell'arte, della filosofia o della religione. Egli era un artista delle parole, uno scrittore che sapeva rappresentare con eguale abilità gli orrori di *Brave New World* e le profondità spirituali di *The Perennial Philosophy*. Ma, dopo aver assunto la mescalina, Huxley si trovò a confrontarsi con un mondo in cui le parole non avevano nessuna importanza. L'effetto della droga fu quello di spazzare via dalle sue percezioni quella nebbia verbosa che impedisce alla maggior parte di noi di vedere «la cosa in se stessa». Fu per questo motivo che, tentando di descrivere la sua esperienza, egli scelse un passo dal *Marriage of Heaven and Hell* di William Blake: «Se le porte della percezione fossero del tutto sgombre, ogni cosa apparirebbe all'uomo quale essa realmente è, infinita».

Il potere della mescalina di purificare le porte della percezione si manifestò subito dopo che Huxley ebbe ingerito la droga. La sua attenzione fu attratta da un vaso di vetro contenente tre fiori: una rosa «Belle del Portogallo», un garofano color crema e «il fiore araldico dell'iris». La semplice composizione floreale, vista quando le porte della percezione erano state purificate dalla mescalina, divenne ciò che Adamo aveva visto il giorno della sua creazione – «il miracolo, momento per momento, della creazione pura e semplice».

Non fu l'intensificazione dei colori ciò che impressionò soprattutto Huxley, sebbene anch'egli, come la maggior parte di coloro che prendono la mescalina, percepisse i colori nella loro gradazione massima. Non soltanto i fiori ma anche i libri del suo studio brillavano di una luce interna. Egli vide i libri come di rubino, di smeraldo, di agata bianca e di acquamarina, di lapislazuli. Ma i colori brillanti erano meno importanti della diretta percezione dell'essere, quella qualità che Meister Eckhart ha chiamato *Istigkeit*, «essenza».

Questa qualità dell'«essenza» oltrepassa le possibilità di una definizione verbale. L'«essere» della filosofia platonica era forse andato vicino a descrivere questa percezione, ma Platone aveva fatto l'errore di separare l'essere dal divenire. Perciò Platone non aveva potuto percepire che cosa i fiori significavano per Huxley sotto l'influenza «purificatrice» della mescalina: nulla di più e nulla di meno che una transitorietà che tuttavia era vita eterna, un puro essere che era, al tempo stesso, deterioramento perpetuo.

Guardando quei fiori, Huxley comprese per la prima volta il significato del termine sanscrito *sat-chit-ānanda* («essere-consapevolezza-beatitudine»). Ma la comprensione sfuggiva all'espressione verbale. Per esprimerla completamente, infatti, si doveva ricorrere al sotterfugio di un maestro zen, come quando il novizio sgomento chiedeva: «Che cos'è il corpo-*dharma* del Buddha?», e il maestro sorprendentemente rispondeva: «La siepe in fondo al giardino», oppure: «Un leone dalla criniera d'oro».

«La spinta a trascendere l'individualità autocosciente», scrisse Huxley, «è il desiderio principale dell'anima». Egli proseguì citando H.G. Wells, che aveva descritto come «porte nel muro» tutte quelle occasioni in cui gli uomini erano riusciti a sfuggire per un istante dal misero, limitato e monotono mondo della vita ordinaria. L'arte e la religione, il Carnevale e i Saturnalia, la danza e l'ascolto di un oratorio: tutte occasioni pubbliche e approvate che forniscono «porte nel muro».

Per l'uso privato, invece, rimanevano le sostanze chimiche intossicanti, conosciute e usate dagli uomini da tempo immemorabile.

La mescalina, secondo Huxley, poteva davvero essere usata come una «porta nel muro». Era relativamente poco tossica, non danneggiando il cuore e i polmoni come le sigarette; e, diversamente dall'alcool, non diminuiva la coordinazione e non portava chi l'avesse usata ad azioni disinibite come risse, incidenti stradali o violenze. I consumatori di mescalina attendevano tranquillamente ai loro affari. Messi a confronto con le enormi figure del mondo degli archetipi e della rivelazione, come era successo a Huxley, essi non avvertivano il bisogno di entrare in rapporto con gli altri, né in modo creativo né in modo distruttivo.

Huxley ammetteva che questa tendenza del peyotista a rinchiudersi nel suo mondo interiore poteva produrre effetti non del tutto vantaggiosi. Egli si chiedeva, per esempio, come conciliare la percezione sgombra e l'introdirezione indotte dalla mescalina con il doveroso interesse per i rapporti umani. Che cosa avveniva del lavoro, ingrato ma necessario, e dei doveri dell'esistenza? Che ne era della carità e della compassione? La mescalina aveva rivelato a Huxley il significato della parola *contemplazione*, ma si trattava di una contemplazione del tutto incompatibile con l'azione, con la volontà di agire, addirittura con il semplice progetto di una azione.

Questo effetto era probabilmente come mettere il consumatore di mescalina di fronte all'eterno conflitto tra vita attiva e vita contemplativa, tra i seguaci di Marta e quelli di Maria. Il peyotista, che contempla serenamente le meraviglie del suo personale mondo interiore, può davvero essere convinto di rimanere fuori dai guai. Egli non diventerà un giocatore d'azzardo, né un ubriacone, né un lenone. Egli non predicherà l'intolleranza né farà guerra e non troverà necessario rubare, frodare o opprimere il povero. Ma contrapposto a un simile quietista si erge il santo, pronto a scendere dal settimo cielo per portare un sorso d'acqua al povero mendicante. Contrapposto all'*arhat*, che si ritrae dal mondo delle apparenze per raggiungere il *nirvāṇa*, si leva il *bodhisattva*, che si dedica alla liberazione di tutti gli esseri. La mescalina – disse Huxley – non potrà mai risolvere il conflitto tra attività e contemplazione: essa potrà soltanto proporre tale conflitto a coloro che non l'hanno mai percepito prima.

Sebbene fosse egli stesso favorevolmente impressionato dagli effetti della mescalina, Huxley riconosceva che la droga non poteva andare bene per tutti. «Tra la maggioranza felicemente trasfigurata di chi prende la mescalina c'è una minoranza che trova nella droga soltanto l'inferno o il purgatorio». Assunta nelle condizioni sbagliate o da qualcuno con la cui chimica personale non si combinava, la droga poteva facilmente indurre uno stato simile alla schizofrenia. «La schizofrenia», disse Huxley, «è come un uomo continuamente sotto l'effetto della mescalina». Di fronte al mondo, egli non è sufficientemente santo da sopportarlo: perciò è spaventato fino a interpretare la sua stranezza come la manifestazione di una malevolenza umana o cosmica. La minaccia che egli avverte richiede disperate contromisure, che vanno dalla violenza assassina all'immobilità catatonica.

**I funghi sacri.** Il secondo dono degli Aztechi, il *teonanacatl*, non ebbe mai un utilizzo così diffuso come il peyote. R. Gordon Wasson e sua moglie, Valentina, nel loro libro *Mushrooms, Russia, and History* hanno affermato che i popoli indoeuropei si possono dividere in due gruppi: i micofili e i micofobi. Per i micofili, i funghi sono affascinanti, eccitanti, gradevoli e talora sacri. Per i micofobi, invece, i funghi sono pericolosi, manifestazioni di parassitismo e di putrefazione e associati ai demoni. Gli Spagnoli che conquistarono gli Aztechi erano evidentemente micofobi: essi perseguitarono i mangiatori di funghi così radicalmente che l'uso del fungo sacro fu dimenticato dalla maggior parte degli abitanti del Messico. Nel 1915 un botanico di chiara fama sosteneva ancora che tali funghi non esistevano.

I funghi sacri appartengono a vari generi. La *Psilocybe mexicana*, la *P. zapotecorum*, la *P. caerulens* e alcune specie di *Paneolus* e di *Stropharia* sono allucinogeni. Il mangiatore di funghi sacri, peraltro, non ha bisogno di andare in Messico. Il *Paneolus papilionaceus*, che si può trovare anche nel Maine, fu descritto come allucinogeno da varie persone che lo avevano ingerito. Proprietà simili sono riferite anche per la *Pholiota spectabilis*, che è piuttosto comune nell'America settentrionale. Probabailmente la micofobia che prevale in questa parte del mondo ha impedito l'emergere di un culto del fungo paragonabile a quelli che si sono sviluppati nel Messico o nel Guatemala.

Il culto del fungo sacro è concentrato nello Stato di Oaxaca. Il fungo è usato da varie tribù di Indios, tra cui i Mazatechi, i Chinantechi, i Chatino, gli Zapotechi, i Mixtechi e i Mixe. Che il culto sia antico è indicato dalle «pietre fungo», manufatti scolpiti a forma di fungo, alte circa un piede, che sono state scoperte in vari siti archelogici in Guatemala. Secondo Gordon Wasson, il culto può essere esistito fin dal 1500 a.C. Esso sopravviveva ancora in Messico nel 1936, quando un ingegnere messicano, Roberto J. Weitlander, divenne il primo non indio a vedere i funghi sacri, nel piccolo villaggio oaxaca di Huantla de Jimenez. Nel 1953 i coniugi Wasson intrapresero una ricerca dei funghi nella Sierra Mazateca (Oaxaca). «Trovammo una rive-

lazione, nel vero significato di questa assurda parola, che per gli Indios è un aspetto quotidiano, sebbene sacro e misterioso, della loro esistenza».

Lo schema dell'uso del fungo sacro varia tra i diversi gruppi di Indios. In alcune tribù il rituale è praticato soltanto dai *curanderos*. In altre la gente assume i funghi da sola o con un'altra persona che assiste come osservatore. I funghi sono usati in modo particolare a scopo divinatorio: aiutare a trovare oggetti, animali o persone smarriti; dare consigli su problemi personali; indicare la diagnosi e la cura per una malattia difficile. Il culto è ancora circondato da un velo di segretezza; Maria Sabina, la *curandera* che celebrò il rituale del fungo davanti a Gordon Wasson (che poi descrisse il fatto sulla rivista «Life»), si trovò nei guai per aver rivelato i segreti tribali.

I *curanderos*, dopo aver ingerito il fungo, aspettano che il potere si impadronisca di loro, poi celebrano l'altissimo, implorando lo spirito di scendere e di rispondere alle preghiere dei presenti. I *curanderos* sono chiamati da Dio a seguire la loro vocazione. Essi sono, come ci informa Wasson, schivi e appartati e di solito vivono separati dal resto della tribù. Non sono organizzati secondo una gerarchia; ciascuno pratica la sua missione per conto proprio.

Tra i Mazatechi la *curandera* assume due volte la quantità di funghi degli altri partecipanti. Le sue energie guidano la cerimonia: per tutta la seduta ella canta il motivo di una canzone continua, le cui parole mescolano la mitologia india con motivi cristiani. Le sue frasi sollecitano le risposte dagli astanti, che tutti insieme costituiscono un canto antifonale alternato. A volte la *curandera* si alza e si impegna in un complicato battere e schiaffeggiare parti diverse del proprio corpo, ruotando e inclinandosi verso i vari punti cardinali. Ogni venti o trenta minuti questa rappresentazione raggiunge il suo culmine, dopo il quale il canto si interrompe e «parla» il fungo.

Questo rituale implica una autentica esperienza religiosa? Secondo Gordon Wasson, sì: «La cerimonia cui assistemmo nel Messico meridionale era una vera agape, una sacra Cena in cui tutti noi avvertivamo la presenza di Dio». Né Wasson è stato l'unico nordamericano a reagire in questo modo. Timothy Leary ricevette in dono sette funghi sacri da uno studioso dell'Università del Messico e li mangiò in un assolato pomeriggio nel giardino di una villa a Cuernavaca. Durante le successive cinque ore – egli ci racconta – fu proiettato in una esperienza che era senza dubbio la più profonda esperienza religiosa della sua vita. I funghi gli rivelarono che il cervello umano possiede una enorme potenzialità e che può agire in dimensioni spazio-temporali inattese. Questa scoperta lo lasciò esaltato, impaurito e convinto di essersi risvegliato da un lungo sonno ontologico. Egli chiamò l'improvviso lampo del risveglio «accensione»; esso costituiva il primo dei tre gradini nella nuova religione che egli in seguito diffuse: «accendere, sintonizzare, cadere».

Il culto del fungo sacro non era limitato ai paesi dell'America centrale. Secondo Gordon Wasson ci sono popoli in Siberia che hanno venerato un certo tipo di fungo (l'*Amanita muscaria*) dall'antichità fino ai giorni nostri. Wasson ritiene che l'uso di questo fungo fosse già noto agli Ari che discesero nella valle dell'Indo nel II millennio a.C. I loro sacerdoti, infatti, avevano divinizzato una pianta chiamata *soma*, che non è stata mai identificata e che era usata per suscitare visioni ed era considerata un inebriante divino. Da essa era estratto un succo che veniva immediatamente bevuto dai sacerdoti. Alcuni studiosi hanno affermato che il *soma* doveva essere alcool o hashish, ma Wasson afferma che le testimonianze indirizzano verso l'*Amanita muscaria*.

Questo fungo produce effetti assai diversi da quelli prodotti dai funghi sacri del Messico. Esso inizia ad agire dopo quindici o venti minuti e gli effetti durano per qualche ora. Il primo effetto del fungo è soporifero: il sonno così suscitato dura circa due ore e in questo stato spesso si sperimentano visioni piene di colori. Dopo il risveglio, si prova un senso di esaltazione che può durare tre o quattro ore; in questo stato si è capaci di imprese fisiche eccezionali. Infine, come in Messico, gli spiriti del fungo parlano a coloro che lo hanno ingerito.

I funghi messicani contengono due sostanze alle quali possono essere attribuiti i loro effetti, la psilocibina e la psilocina. L'*Amanita muscaria*, invece, non contiene questi allucinogeni. Esso probabilmente esercita il suo effetto attraverso il muscimolo, un aminoacido abbastanza raro. Il principio attivo dell'*Amanita muscaria* viene espulso immutato attraverso l'urina.

**Le piante sacre della regione amazzonica.** Un gruppo completamente diverso di piante psichedeliche viene usato da varie tribù di Indios dell'America meridionale che vivono nelle giungle dell'Amazzonia. Tra queste piante ricordiamo la *Piptadenia peregrina*, la *Virola collophylloidea* (entrambe usate per la preparazione di tabacchi da fiuto psichedelici chiamati *cohoba* e *epena*) e la *Banisteropsis caapi*, da cui è tratta una bevanda intossicante che è variamente nota come *ayahuasca*, *caapi* o *yagé*. Tutti questi preparati sono usati per offrire un contatto con il mondo degli spiriti. Sia i tabacchi da fiuto sia la bevanda hanno effetti fisici piuttosto forti, che prevedono tra l'altro sudorazione intensa e vomito. Tra gli effetti psicologici, invece, si segnalano principalmente diverse visioni di animali della giungla, in particolare il giaguaro e l'anaconda.

Con questi preparati si realizza sia la macropsia (la visione su scala gigantesca) sia la micropsia (la visione estremamente rimpicciolita).

Queste droghe sono usate sia dagli Indios comuni sia dagli uomini-medicina e dagli stregoni. Tra i cacciatori di teste jivaroan lo *yagé* è usato per uccidere i nemici con la magia, per curare le malattie causate da altri stregoni e per consultare gli spiriti a proposito dei problemi della tribù. Il popolo degli Jivaroan, unico tra tutte le tribù di Indios dell'America meridionale, crede che la realtà autentica venga rivelata soltanto nei sogni. La vita da svegli è considerata soltanto una illusione: gli inviati degli spiriti, che agiscono da amici e da consiglieri, rivelano la verità attraverso i sogni. I sogni ordinari, quelli che avvengono nel corso di un sonno naturale, possono avere qualche valore prognostico, ma sono soprattutto i sogni indotti dallo *yagé* a possedere il prezioso potere della divinazione, che gli Indios apprezzano sopra ogni altra cosa. Solo sotto l'influsso dello *yagé* lo sciamano degli Jivaroan può sviluppare un potere sufficiente a controllare gli spiriti. Grazie a questo controllo egli può costringere gli spiriti a curare i membri della sua tribù oppure a colpire i suoi nemici. Lo sciamano degli Jivaroan vive perciò quasi costantemente sotto l'effetto dello *yagé*. Il procedimento di preparazione è rigoroso e richiede grande sforzo. A causa di questo continuo consumo di *yagé*, lo sciamano è riservato e taciturno e i suoi occhi sono opachi e velati. Il suo amico più caro è il demone anaconda, lo spaventoso serpente che emerge dal fiume e consegna allo sciamano il magico arco che concede al suo possessore il potere di uccidere o di guarire.

Gli effetti psichedelici di questi preparati sembrano dipendere dalla presenza della dimetiltriptamina (DMT) o di vari altri alcaloidi come l'armalina. La DMT, che non si assorbe per via orale, è probabilmente il principio attivo dei tabacchi da fiuto *cohoba* e *epena*. La bevanda intossicante, preparata bollendo la corteccia della *Banisteriopsis caapi*, contiene gli alcaloidi armina e armalina. Claudio Naranjo, che ha studiato l'effetto di queste sostanze sugli esseri umani, afferma che l'armalina è più allucinogena della mescalina, in termini di numero di immagini che essa produce e della loro qualità realistica. Numerosi sperimentatori volontari credevano che le scene che avevano percepito fossero accadute realmente e pensavano di essere stati testimoni di esse in un luogo e in un tempo differenti. Questo spiegherebbe l'insistenza dello sciamano degli Jivaroan nell'affermare che le sue visioni erano accadute veramente nel mondo reale.

**La cerimonia del kava.** L'uso religioso del *kava* (chiamato *yagona* alle isole Fiji) era ampiamente diffuso tra gli isolani del Pacifico meridionale prima dell'avvento dell'uomo bianco. Esso è ancora usato alle Samoa e ha subìto recentemente una rinascita, tra le altre, nelle isole di Tanna e di Tongariki a Vanuatu (Nuove Ebridi). Il suo risorgere in queste isole va di pari passo con un crescente risentimento nei confronti dell'uomo bianco, soprattutto dei missionari.

La bevanda *kava* è preparata dalle radici di *Piper methysticum* e la sua preparazione è regolata da speciali rituali, alcuni dei quali legati alla prima cerimonia del *kava*. Secondo il mito polinesiano, infatti, la cerimonia fu portata ai mortali da Tagaloa Ui, il primo grande capo, ritenuto figlio del grande dio polinesiano Tangaroa (Tagaloa) e di una ragazza samoana chiamata Ui. Tagaloa Ui mostrò la cerimonia a Pava, il primo mortale a vederla. Ma Fa'alafi, il figlioletto di Pava, si comportò male durante la cerimonia e così Tagaloa Ui lo tagliò a metà. La cerimonia riprese e questa volta procedette senza interruzioni. Quando il nuovo *kava* fu pronto, Tagaloa Ui ne versò un po' sulle due metà tagliate del bambino e gridò: «Soifua» («Possa tu vivere»). Le due metà tornarono di nuovo insieme e il bambino visse. Pava fu felice e applaudì. Tagaloa Ui allora disse: «Pava, non lasciare che i bambini si muovano e parlino durante la preparazione del *kava* per i grandi capi: le cose che appartengono ai grandi capi sono sacre».

In Polinesia e in Melanesia coloro che assistono alla cerimonia sacra del *kava* (donne e bambini) devono stare in silenzio e immobili. Un tempo, addirittura, nelle isole Fiji chiunque facesse rumore durante la cerimonia veniva immediatamente picchiato. Alle Samoa i bambini e le persone non autorizzate non possono assolutamente partecipare alla cerimonia. La localizzazione della ciotola di *kava* e la posizione del sommo grande capo, del grande capo, dei capi parlanti e dei capi minori sono stabiliti in modo preciso. Quando i capi entrano e prendono il loro posto prevale un atteggiamento di reverenza. Alle Samoa le cerimonie si tengono di solito nella costruzione che serve come luogo di incontro del consiglio del villaggio. Gli ornamenti del corpo devono essere tutti lasciati in disparte e non deve essere indossato nulla sopra la cintola. Coloro che attendono devono rimanere in silenzio o possono parlare soltanto bisbigliando.

Un tempo il *kava* si preparava attraverso la masticazione: pezzi di radice venivano a lungo masticati da alcuni adolescenti e poi deposti nella ciotola del *kava*, dove erano mescolati con acqua. Questo metodo viene usato ancora nell'isola di Tongariki. Nelle Samoa, invece, la radice disseccata viene polverizzata in un mortaio di pietra. Il *kava* in polvere è bagnato con acqua, poi depurato facendolo passare attraverso un filtro fatto di fibre di ibisco. Il capo parlante osserva tutta la

procedura. Quando il *kava* è quasi pronto, egli comincia una recitazione poetica che narra le origine mitiche della bevanda e descrive la cerimonia del *kava* celebrata dalle antiche divinità samoane.

La recitazione ha termine nel momento in cui il *kava* è completamente privo di fibre. Se la bevanda sembra soddisfacente nel colore e nella consistenza, l'assemblea manifesta la propria approvazione applaudendo più volte. Il *kava* viene infine servito, dapprima al capo più elevato nel villaggio. Dopo aver bevuto, egli ne versa qualche goccia sulla stuoia del pavimento e pronuncia una breve preghiera: «Possa il dio essere oggi con noi», «Possa il dio essere la nostra guida per domani», oppure «Che il dio ci doni la bevanda *kava* e che questa raccolta possa essere piacevole». Dopo la preghiera, il grande capo leva in alto la sua coppa e dice: «Soifua» («Possa tu vivere»); e l'assemblea risponde: «Manuia» («Possano gli dei benedirti»).

Diversamente dal peyote e dallo *yagé*, il *kava* non produce visioni particolari e non provoca effetti collaterali spiacevoli come mal di testa, nausea o vomito. Il *kava* preparato alle Samoa, per la verità, è così leggero che difficilmente produce qualche effetto. Quello preparato a Tongariki, usando la radice verde e il metodo della premasticazione, è molto più forte. Coloro che bevono l'intero contenuto di un guscio di noce di cocco cadono in una sorta di torpore, che non è un vero e proprio sonno. Coloro che usano frequentemente la droga sperimentano una sensazione di pesantezza e di debolezza soprattutto alle estremità. D. Carleton Gajusek, un europeo che assunse il *kava* a Tongariki, descrisse i suoi effetti come «uno stato di sonnolenza piacevole, rilassante, privo di sensazioni e gradevole, del tutto privo del torpore mentale che alla fine porta al sonno».

Non è corretto chiamare il *kava* un agente psichedelico; piuttosto, è un rilassante muscolare abbastanza efficace. Esso non contiene alcaloidi attivi: i suoi effetti sono prodotti soprattutto dalla diidrometisticina, una sostanza simile a quelle che producono l'intossicazione da noce moscata.

**Le droghe della canapa.** È noto da secoli che la canapa (*Cannabis sativa*) produce effetti psichedelici. Tali effetti possono coinvolgere esperienze religiose e la droga è stata spesso usata per questo scopo. Uno dei culti che hanno utilizzato la canapa a questo scopo ha una storia affascinante, anche se scarsamente documentata. Esso era chiamato Ḥashīshīyun (da cui la parola *assassino*) e il suo motto («Nulla è vero, tutto è permesso») incuriosì grandemente il filosofo Friedrich Nietzsche. Il fondatore del gruppo, Ḥasan-i Ṣabbāḥ, nacque a Qum, in Persia, verso la metà dell'XI secolo d.C. Nel 1072 egli aderì alla setta degli Ismailiti, il cui centro era al Cairo. Tornò in Persia per combattere i Sunniti, che all'epoca erano la fazione dominante nell'Islamismo. Per fare questo egli si insediò in una fortezza a picco sulla cima dell'Alamut. Da questa fortezza egli inviava i suoi seguaci con il compito di assassinare i diversi capi sunniti. Come rappresentante dell'imam, che, secondo gli Ismailiti, deteneva i segreti della comprensione divina, Ḥasan-i Ṣabbāḥ aveva l'autorità di guidare i suoi seguaci alla verità. L'ordine di assassinare un infedele era tenuto in grande considerazione da parte di questi ultimi, poiché uccidere un infedele e essere uccisi a sua volta significava l'ingresso immediato nel Paradiso.

Che Ḥasan-i Ṣabbāḥ usasse l'hashish per drogare i suoi seguaci e fornire loro un anticipo del Paradiso fu affermato per la prima volta da Marco Polo, nel XIII secolo. Il viaggiatore veneziano descrisse giardini meravigliosi, circondati da mura, nei quali si poteva trovare ogni cosa per soddisfare le necessità del corpo e le voglie della sensualità più raffinata. Marco Polo riferiva che il Gran Maestro degli Ḥashīshīyun intossicava i suoi seguaci con l'hashish, poi li trasportava segretamente nei giardini del piacere, per godere della compagnia di ragazzini e di ragazzine che erano considerati rappresentazioni delle *ḥūrī* del Paradiso promesso ai credenti da Maometto. Poi i seguaci di Ḥasan-i ricevevano l'assicurazione che avrebbero potuto godere in eterno di tali delizie solo se avessero preso parte alla lotta contro gli infedeli.

Che l'hashish possa suscitare emozioni religiose è stato affermato da molti osservatori. Il più convincente è stato Fitz Hugh Ludlow, il cui libro *The Hasheesh Eater* fu edito per la prima volta nel 1857. Ludlow assunse una dose eccessiva di hashish e all'inizio fu atterrito dai suoi effetti. Il suo cuore batteva così violentemente che egli pensò che sarebbe scoppiato e il suo senso dello scorrere del tempo fu sconvolto al punto che gli sembrò di essere entrato in una condizione di eternità. Quando si sdraiò, su di lui esplose una visione di gloria celestiale: davanti a lui si innalzò un tempio bianco di purezza incontaminata. Dentro il tempio udì accordi celestiali che si fondevano in una sinfonia quale egli non aveva mai ascoltato in nessun luogo. Ludlow si sentì come se si stesse sciogliendo. La sua anima, dilatata insieme al crescere di quell'armonia trascendente, lo portò in alto nella gloria del suono. Egli sentì di aver raggiunto l'unione con la divinità, affrontando verità il cui pieno significato non può essere espresso dalle parole.

La sua consapevolezza di una armonia sempre presente e che pervade tutto convinse Ludlow di essere un membro reincarnato della scuola di Pitagora. Quella scuola, fiorita in Grecia ventisette secoli prima, si era

interessata alla scala musicale e al concetto di una armonia universale. L'apprezzamento da parte di Ludlow degli insegnamenti di Pitagora fu così accresciuto dall'hashish che egli si sentì sicuro che lo stesso Pitagora avesse usato la droga. Certamente essa era nota nell'antichità: potrebbe essere il nepente che viene descritto da Omero, sebbene generalmente si ritenga che il nepente fosse piuttosto l'oppio.

L'uso della canapa, nelle sue varie forme che sono genericamente note come canapa indiana, è stato ampiamente diffuso, per molti secoli, tra certi gruppi di santi uomini indiani, in particolare tra i devoti della dea Kālī. Un resoconto degli effetti della canapa, così come viene usata in India, è stato fornito dall'antropologo inglese Colin Turnbull (in *The Drug Experience*). Turnbull a quell'epoca viveva a Benares (l'attuale Vārāṇasī), nell'*ashram* della santa donna Anandamai, e la sua esperienza della droga fu involontaria. Era la festa di Holī, una festa gioiosa che cade in marzo, che ricorda il dio Kṛṣṇa e prevede la ripetizione degli episodi più licenziosi della vita del giovane dio. La festa prevede di spruzzare molta acqua dai colori brillanti e di consumare bevande e cibi dolci corretti con canapa indiana. Turnbull ingerì una quantità piuttosto grande di queste squisitezze. Tornando all'*ashram*, che dominava il fiume Gange, Turnbull si trovò a fluttuare fuori dal suo corpo. Egli ebbe una chiara immagine visiva di una veduta aerea del Gange, della terrazza dell'*ashram* e di Anandamai circondata dai suoi devoti. Poi si trovò a fluttuare attraverso le nubi, librandosi sopra di esse e osservando le loro superfici lanose. Infine egli vide le cime dell'Himalaya, bianche contro il cielo blu scuro. Fiumi di acqua pura scorrevano in gole rocciose e seguendo uno di questi fiumi egli giunse alla ghiacciata sorgente del sacro fiume Gange, che emergeva da una nera caverna ai piedi di un ghiacciaio.

Durante questo viaggio Turnbull non vide alcuna forma di vita umana, ma tutto il mondo attorno a lui sembrava più pieno di vita di quanto non lo fosse mai stato prima. Esso sembrava pieno, in particolare, di quelle qualità che i testi induisti affermano essere le più grandi di tutte: bontà, bellezza e verità. Turnbull ritornò, attraverso le stesse nubi, sulla terrazza dell'*ashram* e in modo piuttosto riluttante rientrò nel suo corpo. In seguito egli descrisse l'esperienza ad Anandamai, assicurandole che gli era sembrata una esperienza veramente reale e perciò niente affatto straordinaria. Anandamai gli disse che ciò che aveva visto era reale e che era stato bene per lui averlo visto. Disse che molti saggi e aspiranti induisti usavano la canapa per separare la mente dal corpo, ma che la pratica era pericolosa. Più sicuro era il metodo tradizionale di allenare la mente e il corpo insieme, fino a quando le esigenze dell'una e dell'altro non fossero diventate davvero minime.

In Africa, come in India, le droghe ricavate dalla canapa sono usate tradizionalmente per scopi religiosi. Questo uso è recentemente ritornato in auge tra i Rastafari della Giamaica. Questo gruppo, meglio noto attraverso la sua musica reggae, si riferisce alla canapa come «*ganja*, l'erba mistica». Essi sostengono che il suo uso è fondato da Dio e affermano che «l'erba che produce frutto» di *Genesi* 1,11s. è appunto la canapa.

I Rasta fumano la ganja arrotolata in «sigari», simili ma più grossi dei comuni «spinelli». Essi affermano che fumare *ganja* è un diritto sacro, un mezzo per ottenere l'illuminazione e l'ispirazione divina. Essi affermano che la *ganja* eleva, laddove l'alcool, che essi evitano, degrada soltanto chi lo usa.

**I gruppi psichedelici degli anni '60.** L'uso di sostanze psichedeliche tra i «figli dei fiori» degli anni '60 ebbe alcuni aspetti che lo distinguevano dai più antichi culti del peyote e del *teo-nanacatl*. In primo luogo le droghe usate erano soprattutto sintetiche; in secondo luogo i fondatori del culto erano Americani bianchi – medici e psicologi – i cui interessi per i fenomeni osservati erano scientifici oppure religiosi.

Il progenitore spirituale del movimento va considerato William James, i cui studi sugli effetti degli anestetici sulla consapevolezza sono descritti in *The Varieties of Religious Experience* (1902). James affermò che il protossido di azoto e l'etere, se opportunamente diluiti nell'aria, «stimolano la consapevolezza mistica fino a una grado straordinario». James, inoltre, fece l'affermazione, così spesso citata dai «sacerdoti» del culto psichedelico, che «la normale consapevolezza desta, quella che chiamiamo consapevolezza razionale, è soltanto un tipo speciale di consapevolezza, mentre intorno ad essa, separate da essa da paraventi sottilissimi, si trovano forme potenziali di consapevolezza del tutto differenti».

James concludeva che nessun resoconto sull'universo nella sua totalità può essere davvero generale e conclusivo se vengono trascurate queste altre forme di consapevolezza. Egli pensava che le droghe possono rivelare una regione, ma che non riescono a fornirne la mappa. I diversi anestetici, compreso l'alcool, possono guidare l'esploratore in quella regione, ma le intuizioni che essi offrono non possono essere attendibili. Il protossido di azoto, per esempio, può dare l'impressione di rivelare «le più grandi profondità della verità», ma la verità tende a svanire nel momento del risveglio. L'alcool, linfa vitale del culto di Dioniso, è il grande eccitante della «funzione del sì», capace di portare i suoi seguaci «dalla fredda periferia delle cose al nucleo radiante». James riteneva che tutto ciò facesse parte

del mistero e della tragedia della vita, che «profuma e brilla di qualcosa che noi riteniamo così eccellente che dovrebbe essere concesso soltanto nelle fasi iniziali di ciò che invece, nella sua totalità, è un avvelenamento così degradante».

I discendenti spirituali di William James non credettero né nel protossido di azoto né nell'alcool. Per la maggior parte essi lavorarono con psichedelici sintetici come la psilocibina, la mescalina e lo LSD. I loro approcci andavano dall'entusiasmo maniaco (unito alla febbrile spinta del proselitismo) al freddo distacco scientifico. Essi non si limitavano a esaminare le risposte che potevano essere definite religiose. Si pensava che le droghe esercitassero effetti terapeutici abbastanza distinti dalle emozioni religiose che suscitavano, e in diversi esperimenti sostanze psichedeliche furono somministrate a carcerati, nevrotici, psicotici, alcoolisti o a malati terminali di cancro. Per qualche tempo, in verità, parve che le sostanze psichedeliche potessero essere una versione moderna delle antiche panacee universali.

Timothy Leary fu alla testa della frazione più aggressiva del culto psichedelico. Arguto, affascinante ed erudito, egli possedeva una capacità straordinaria di infiammare le tendenze paranoidi di quei solidi cittadini che collettivamente costituivano «il sistema». La sua stessa conversione alla religione psichedelica, che fu il risultato del suo aver mangiato sette funghi sacri, gli lasciò una irresistibile spinta al proselitismo. La sua nuova religione, riassunta nei tre comandamenti, «accendere, sintonizzare, cadere», era profondamente collegata all'uso delle sostanze psichedeliche.

**Sostanze psichedeliche ed esperienza religiosa.** Timothy Leary era assolutamente convinto che gli effetti prodotti dalle sostanze psichedeliche fossero esperienze religiose. Per sostenere questa opinione egli citava i risultati ottenuti da Walter Pahnke nel corso di un esperimento descritto dalla stampa come «il miracolo di Marsh Chapel». Questo esperimento aveva coinvolto venti studenti di teologia che non avevano mai assunto droghe psichedeliche e dieci «guide», tutte con una considerevole esperienza psichedelica. Gli studenti furono suddivisi in cinque gruppi di quattro, con due «guide» assegnate a ciascun gruppo. Dopo aver assistito alla liturgia del Venerdì Santo, due teologi per gruppo e una delle «guide» avevano assunto trenta milligrammi di psilocibina; gli altri, invece, avevano ricevuto un placebo contenente acido nicotinico, che produce una sensazione di formicolio ma nessun effetto psichedelico. Né le «guide» né gli studenti sapevano chi aveva ricevuto la psilocibina e chi invece il placebo. Nove soggetti tra quelli che avevano ricevuto la psilocibina riferirono di aver avuto ciò che essi considerarono una esperienza religiosa. Soltanto uno tra coloro che avevano assunto il placebo fece una simile affermazione.

Leary raccolse anche molto materiale sperimentale in modo diretto. All'inizio degli anni '60, fino a quando non fu costretto a dimettersi da Harvard, lui e Richard Alpert avevano distribuito sostanze psichedeliche a un gran numero di psicologi, sacerdoti, studenti e criminali. I soggetti riferirono di esperienze religiose intense, capaci di cambiare l'esistenza, in una percentuale tra il 40 e il 75% degli esperimenti condotti in un ambiente favorevole ma non «spirituale»; affermarono invece di aver provato esperienze di rivelazione mistico-religiosa in una percentuale variabile tra il 40 e il 90% se gli esperimenti erano stati effettuati in un ambiente favorevole e fortemente «spirituale».

I tentativi di Leary di organizzare una religione fondata sull'uso dello LSD o della psilocibina assunsero varie forme: l'International Federation for Internal Freedom (IFIF), 1963; la Castalia Foundation, 1963-1966; la League for Spiritual Discovery, 1966. Lo scopo di queste attività era sempre quello di offrire le condizioni per sperimentare lo stato di *estasi*, cioè una espansione della consapevolezza. In un articolo intitolato *Rationale of the Mexican Psychedelic Training Center*, Leary, Alpert e Ralph Metzner (in Bloom et al., 1964) descrissero l'esperienza psichedelica come un mezzo sicuro per ottenere l'*estasi*, a condizione che il luogo e l'ambiente fossero appropriati.

Il luogo e l'ambiente, infatti, erano estremamente importanti. Essi potevano fare la differenza tra una esperienza religiosa edificante e una terrificante discesa in un autentico inferno personale. Gli autori misero in evidenza anche l'importanza della preparazione. L'esperienza psichedelica – essi dicevano – è uno strumento come il telescopio o il microscopio, che può portare ad altre dimensioni spazio-temporali. La gente deve essere preparata a usare questo strumento: poi ciascuno lo avrebbe potuto utilizzare ogni qual volta fosse emersa la necessità dello studio di altre dimensioni di realtà. Questo programma messicano era il primo a fornire una serie di riunioni psichedeliche organizzate espressamente per preparare i soggetti volontari. Costoro venivano poi incoraggiati a organizzare in modo autonomo le loro riunioni. Essi potevano, a un certo punto, decidere di ascoltare una lettura particolare, di contemplare un oggetto capace di dare inizio a una particolare linea di associazioni mentali, oppure di ascoltare un certo brano di musica.

Il gruppo di Leary fece un uso del tutto particolare del *Libro dei morti* tibetano, che fu considerato non soltanto una guida per i morenti ma anche un aiuto per

i viventi. Esso era «un manuale per riconoscere e utilizzare gli stati alterati di coscienza e per applicare la speciale esperienza estatica all'esistenza quotidiana». Per rendere questo testo ancora più utilizzabile nelle riunioni psichedeliche, Leary e i suoi compagni lo ritradussero dallo stile erudito di W.Y. Evans-Wentz in una sorta di «inglese psichedelico».

Leary affrontò il problema di che cosa costituisca l'autentica esperienza religiosa e lo risolse con propria soddisfazione: «L'esperienza religiosa è la scoperta estatica, incontrovertibilmente certa e oggettiva, delle risposte ai sette problemi spirituali fondamentali». Tutte le discussioni che non affrontano i sette problemi fondamentali appartengono – secondo Leary – ai giochi profani. Anche le pratiche liturgiche, i rituali, i dogmi e le speculazioni teologiche potevano essere, e troppo spesso lo erano, del tutto separate dall'esperienza religiosa.

I «sette problemi spirituali fondamentali» elencati da Leary sono il problema del potere, quello della vita, dell'uomo, della coscienza, dell'io, dell'emozione e infine quello della salvezza. L'elenco copre, in questo modo, l'intero campo della ricerca scientifica, dalla fisica atomica ai più elevati livelli della psicologia. Se la scienza e la religione si rivolgono verso gli stessi problemi fondamentali, allora – chiedeva Leary – quale è la distinzione tra le due discipline? Egli rispondeva dicendo che la scienza si occupa di misurare i problemi di energia e le sequenze di trasformazione dell'energia: essa risponde ai problemi fondamentali usando dati oggettivi, osservabili, pubblici. La religione, invece, è un tentativo sistematico di rispondere ai medesimi problemi in modo soggettivo, nei termini di una diretta esperienza personale.

Può essere interessante confrontare la definizione di Leary dell'esperienza religiosa con quella offerta in precedenza da William James. James dedicò due capitoli di *The Varieties of Religious Experience* a quella condizione dell'essere che egli chiamava «santità». Si tratta – egli affermò – di «un nome collettivo per indicare i frutti maturi della religione». Una serie di emozioni spirituali caratterizzate da un certo livello di santità costituisce il nucleo della normale energia personale. La santità è sempre la stessa in tutte le religioni e i suoi aspetti possono essere facilmente descritti. Essi implicano:

1. la sensazione di vivere una esistenza che oltrepassa i limitati interessi egoistici del mondo e la convinzione dell'esistenza di un potere ideale;
2. il senso della continuità di questo potere con la nostra esistenza e il volontario abbandono al suo controllo;
3. la sensazione di esaltazione e di libertà risultante dal riscatto dai confini dell'egoismo;
4. lo spostamento del centro delle emozioni verso affetti amorevoli e armoniosi; un movimento verso il sì e che allontana dal no.

Queste caratteristiche colpiscono forse l'osservatore esterno per il fatto di essere più vicine all'essenza della religione che ai «sette problemi spirituali fondamentali» di Leary, che sono insieme più scientifici (perché riguardano la conoscenza) che religiosi (non riguardando l'essere). Lo scopo dell'esistenza religiosa è quello di sollevarsi al livello dell'essere del suo praticante. L'espansione della consapevolezza è uno dei segni di un livello elevato dell'essere. L'indifferenza verso il possesso, la capacità di un amore imparziale e obiettivo, l'indifferenza per le scomodità fisiche e una totale libertà dalla paura della morte sono alcuni tra gli altri frutti di questo livello elevato. Il carattere del santo, inoltre, non vacilla: chi è santo oggi non potrà essere demonio domani. C'è una stabilità insita in questo carattere, una consistenza interna, una serie permanente di valori. C'è la consapevolezza della presenza di quel potere che alcune religioni chiamano Dio e tale consapevolezza è fonte di pace e di fiducia.

Di tutti i frutti della vita religiosa, la capacità di un amore obiettivo, che si genera per compassione, è certamente il più apprezzato. L'apostolo Paolo definì questa emozione in un passo ben noto: «Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna» (1 Cor 13,1). Che cosa avrebbe detto Paolo dei sette problemi spirituali fondamentali di Leary? «E se anche avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla» (1 Cor 13,2). Né Paolo è isolato nell'esaltare l'amore come il frutto migliore della vita spirituale. La concezione del *bodhisattva*, che considera con compassione tutti gli esseri sensibili, pone sull'amore lo stesso accento che incontriamo negli insegnamenti cristiani.

Alla luce di simili considerazioni, sarebbe ragionevole chiedersi non tanto se le droghe psichedeliche aiutino coloro che le assumono a rispondere ai sette problemi di Leary, ma se esse rendano chi le assume capace di raggiungere un livello permanentemente elevato dell'essere, secondo i criteri elencati da James. Il massimo che si può dire è che talvolta l'esperienza psichedelica contribuisce a tale scopo.

R.E.L. Masters e Jean Huston, nel loro libro *The Varieties of Psychedelic Experience*, hanno descritto la gamma delle reazioni allo LSD. Questi autori erano meno spontanei e dogmatici di Leary e hanno distinto con

cura ciò che essi chiamavano «misticismo naturale» da una autentica esperienza religiosa. Il problema fondamentale era quello di comprendere se, come risultato delle visioni ottenute durante l'esperienza psichedelica, il soggetto subisse realmente un mutamento equivalente alla conversione religiosa. Uno dei loro soggetti, uno psicologo estremamente intelligente ma ossessionato dal diavolo, mostrò mutamenti nel comportamento di tipo positivo, che indicavano che in qualche modo era avvenuta in lui una trasformazione permanente. Numerosi altri soggetti giudicarono l'esperienza utile, perché rivelava altezze e profondità insospettate in loro stessi. Nel complesso, comunque, l'esperienza psichedelica non trasferiva i soggetti a un livello permanentemente più elevato di consapevolezza.

Anche Richard Alpert, che lavorò con Leary ad Harvard e in seguito in Messico e a Millbrook (New York), fu costretto alla fine ad ammettere che l'esperienza psichedelica non conduce da nessuna parte. Egli aveva provato tutto: LSD, psilocibina, mescalina, hashish. In una occasione si era anche rinchiuso con altre cinque persone in una casa per tre settimane assumendo 400 microgrammi di LSD ogni quattro ore, un totale di 2.400 microgrammi al giorno (100 microgrammi sono sufficienti a produrre una forte reazione in chiunque non sia abituato alla droga). «Eravamo veramente in alto», riferì Alpert, descrivendo l'esperienza. Ma quando, alla fine delle tre settimane, uscirono da quella casa, nel giro di pochi giorni, come era facilmente prevedibile, si manifestò una grave forma di depressione. La quantità di droga aveva lasciato i partecipanti all'esperimento così logorati che era sorprendente che essi potessero ancora agire.

In seguito Alpert andò in India e trovò il suo guru tra le colline ai piedi dello Himalaya. Il guru lo sbalordì ingoiando 915 microgrammi di «illuminazione bianca», una dose enorme di LSD di altissima qualità. Ingerito da un soggetto non abituato alla droga, tutto quello LSD avrebbe dovuto costituire una terribile overdose, ma il guru non mostrò alcuna reazione. «Per tutto il giorno io rimango accanto a lui e lui di tanto in tanto mi fa l'occhiolino: non accade assolutamente nulla! Questa era la sua risposta al mio problema».

Quella dimostrazione del potere della mente fu sufficiente per Alpert. Alla fine egli cessò di cercare di ottenere risultati con le sostanze psichedeliche e intraprese un serio studio dello yoga. Tornò in America trasformato in Baba Ram Dass e scrisse un libro intitolato *Remember. Be Here Now*, un resoconto davvero vivace e onesto delle sue ricerche. Nella sezione intitolata *Le sostanze psichedeliche come upāya* (il termine sanscrito *upāya* significa «mezzi utili»), egli ammise che le sostanze psichedeliche possono aiutare una persona a spezzare i limiti del modello di realtà prodotto dalla sua propria mente. Ma per quanto in alto una persona si elevi, sulle ali fornite da tali droghe, essa alla fine sempre ne discenderà e spesso scendendo finirà per disperarsi.

**Come agiscono le sostanze psichedeliche.** Le droghe psichedeliche, che vanno da composti chimici assai semplici ad altri estremamente complessi, hanno caratteristiche estremamente diverse. La «rivelazione anestetica» così profondamente indagata da William James può essere prodotta da sostanze semplici come il protossido di azoto o l'etere. Alcuni elementi particolari della composizione molecolare, tuttavia, influenzano fortemente l'azione psichedelica. Il cannabinolo, per esempio, il principale componente della resina di canapa, sembra non produrre alcun effetto sulla mente umana, mentre il delta-9-tetraidrocannabinolo, a quello strettamente correlato, è estremamente attivo. L'acido dietilamidico lisergico è lo psichedelico più potente attualmente noto, ma un minimo mutamento nella struttura della sua molecola è sufficiente per renderlo inattivo.

Aldous Huxley, le cui esperienze con la mescalina sono state descritte sopra, era propenso ad attribuire l'azione di questa droga al suo effetto sugli enzimi del cervello. Gli enzimi – egli affermava – regolano l'apporto di glucosio alle cellule del cervello. La mescalina inibisce la produzione di questi enzimi e perciò si abbassa la quantità di glucosio disponibile per un organo che ha costantemente bisogno di zucchero. Condizionato da questa mancanza di zucchero, il cervello cessa di funzionare in modo efficiente come una valvola che si chiude, e rende possibile al possessore di quel cervello di entrare in contatto con la «Mente Ampia», un concetto che Huxley ha mutuato dal filosofo C.D. Broad.

La teoria di Broad ipotizzava che la funzione del cervello e del sistema nervoso sia piuttosto eliminativa che produttiva. Ogni persona – diceva Broad – è capace in ogni momento di ricordare tutto ciò che le è successo e di percepire tutto ciò che è accaduto in qualunque luogo dell'universo. Il cervello agisce come una valvola che si chiude per proteggerci dal rimanere schiacciati e confusi sotto una massa di conoscenze inutili e irrilevanti. Di conseguenza, sebbene potenzialmente ciascuno di noi sia «Mente Ampia», ciò che realmente percepiamo è soltanto una minima parte di ciò che potremmo percepire. La valvola che si chiude riduce a un sottile rivolo la profusione della «Mente Ampia», lasciando ciascuno libero di concentrarsi sul problema di come sopravvivere sulla faccia di questo nostro pianeta.

Aldous Huxley pensava che in alcune persone una

specie di *bypass* escluda la valvola che si chiude o che possano svilupparsi alcuni *bypass* temporanei come risultato di esercizi spirituali, attraverso l'ipnosi o l'uso delle droghe. Grazie a questi *bypass*, gli uomini entrano in contatto con alcuni elementi della «Mente Ampia», al di fuori del materiale attentamente selezionato che le nostre singole menti considerano una raffigurazione completa della realtà.

Questa teoria oltrepassa i confini della scienza, poiché postula l'esistenza di una realtà (la «Mente Ampia») che non può essere esaminata da alcuno strumento fisico in nostro possesso. Ma l'affermazione che la mescalina agisca riducendo la capacità del cervello di utilizzare il glucosio non è del tutto scorretta. Sono del resto noti numerosi altri sistemi più efficaci per ridurre il glucosio necessario al cervello, sistemi utilizzati in passato nel trattamento della schizofrenia. Il principale di questi metodi è il trattamento dello shock insulinico, che riduce l'apporto di zucchero al cervello producendo convulsioni e perdita di coscienza nel paziente. Se la teoria di Huxley fosse corretta, gli schizofrenici che un tempo venivano trattati in questo modo avrebbero dovuto sperimentare, prima di perdere conoscenza, lo stesso genere di effetti prodotti dalla mescalina. Ma non c'è alcuna prova che sia davvero così.

Sembrerebbe che per scoprire come agiscono gli psichedelici si debba postulare qualcosa di diverso dalla mancanza di ossigeno o di glucosio del cervello. La mancanza di ossigeno produce effetti singolari sul cervello, come è evidente dalle esperienze di coloro che sono stati clinicamente morti ma che in seguito sono tornati a vivere. (Le loro storie sono state studiate da noti ricercatori come Elizabeth Kübler-Ross). Sembra probabile che esperienze di questo genere costituiscano la base delle varie visioni che vengono descritte nel *Libro dei morti* tibetano. È anche possibile che i maestri yoga che conoscono a fondo il *prāṇāyāma*, che permette loro di ridurre la necessità di ossigeno, possano sperimentare stati successivi alla morte senza essere morti veramente. Sarebbe comunque semplicistico affermare che tutte le sostanze psichedeliche agiscano riducendo il consumo di ossigeno del cervello. Il fatto è che noi non conosciamo affatto come queste sostanze producano davvero i loro effetti.

**Problemi legali, sociali e spirituali.** L'abuso di droghe è così diffuso che è assai difficile un esame equilibrato dell'aspetto religioso di certe esperienze di droga. L'opinione pubblica, inoltre, reagisce in genere in modo estremamente duro quando l'argomento di discussione è l'effetto delle droghe sui giovani. Si afferma sempre che i giovani sono innocenti e che devono essere in tutti i modi protetti. Per questo in varie parti del mondo sono state approvate leggi che considerano criminale anche soltanto possedere un'erba relativamente poco efficace come la *Cannabis sativa*.

Ma sono proprio i giovani coloro che soprattutto ricercano l'esperienza psichedelica. Ciò accade per vari motivi. I giovani sono spesso ribelli e attratti dal frutto proibito; essi sono estremamente curiosi e vogliono esplorare tutti gli aspetti del mondo; infine, essi hanno spesso spinte religiose che non vengono soddisfatte dalle forme religiose tradizionali. Queste spinte religiose nascono da un desiderio forte e profondamente radicato di sperimentare gli stati alterati di coscienza, un desiderio che diventa particolarmente potente nell'adolescenza. L'adolescente dei tempi moderni – ribelle, confuso e spesso spavaldo nei confronti dell'autorità – può sentirsi particolarmente affascinato dalle droghe, che offrono, o sembrano offrire, esperienze nuove e singolari.

Alcuni hanno immaginato una società in cui una qualche forma di esperienza psichedelica controllata venga fornita a quei membri, giovani e non più giovani, che desiderino espandere la propria consapevolezza, ma nessuna società ha ancora del tutto istituzionlizzato una tale pratica. Era proprio questa idea del «viaggio guidato» che sosteneva gli sfortunati tentativi di Leary per trovare una nuova religione basata sulla rivelazione psichedelica. Ma, a causa dell'ostilità contro le droghe che prevaleva negli ambienti ufficiali, i suoi tentativi finirono con un fallimento. Egli rese ancora più inevitabile quel fallimento sfidando apertamente «il sistema» e cogliendo ogni opportunità per provocare le sue reazioni. Anche due medici veramente prudenti, John W. Aiken e Louisa Aiken, non riuscirono a ottenere il permesso ufficiale di usare il peyote nella loro Church of the New Awakening. Essi affermavano che, se gli Indiani che appartengono alla Native American Church possono usare legalmente il peyote per scopi religiosi, anche i membri di altre razze devono godere del medesimo diritto. Ma questa logica non venne accettata dalle autorità.

Le proibizioni, naturalmente, non hanno evitato l'uso delle sostanze psichedeliche. Anzi, uno dei risultati di una legislazione fondata sulla proibizione è stato quello di far sì che coloro che vogliano ottenere queste droghe paghino prezzi esorbitanti, che vengano loro venduti prodotti spesso adulterati e che, in assenza di una guida che affronti la diffusa paranoia, costoro abbiano spesso delle cattive esperienze. Fino a quando l'alcool e il tabacco si venderanno tranquillamente, le leggi che proibiscono il possesso di sostanze come la marijuana e il peyote non saranno mai perfettamente giustificabili.

Il problema che né le proibizioni legali né quelle sociali riescono ad affrontare è perché alcune persone

vogliano usare, o sentano di aver bisogno di usare, sostanze psichedeliche. Rispondere a questa domanda significherebbe arrivare a comprendere che i problemi non stanno nelle droghe, ma risiedono nelle persone. Questi problemi sono il risultato del crescente senso di inutilità che affligge la nostra società. Sempre più il lavoro viene svolto da macchine automatiche e da robot computerizzati; ma in una società dominata dall'automazione sempre più gente probabilmente non troverà mai un lavoro. In queste circostanze, milioni di persone sperimentano ciò che Paul Tillich in *The Courage to Be* (New Haven 1952; trad. it. *Il coraggio di esistere*, Roma 1968) chiamava «l'abisso della mancanza di significato». Per sfuggire a questa esperienza, costoro possono stordirsi con l'alcool, attutire la loro sensibilità con i barbiturici o l'eroina, oppure tentare di volare con l'aiuto delle sostanze psichedeliche.

Coloro che hanno sperimentato le droghe psichedeliche e hanno avuto ciò che essi considerano esperienze religiose autentiche si possono racchiudere probabilmente in due gruppi. Nel primo gruppo ci sono coloro che capiscono che le droghe agiscono logorando certe energie vitali del corpo e che quelle energie devono essere in qualche modo sostituite. Per questo essi useranno le droghe con grande cautela e soltanto in speciali condizioni. Essi cercheranno anche altri modi, meno distruttivi, di ottenere i medesimi risultati, dalla meditazione allo yoga. Presto o tardi coloro che appartengono a questo gruppo abbandoneranno del tutto l'uso delle sostanze psichedeliche.

Al secondo gruppo, invece, appartengono coloro che fanno dell'esperienza della droga il centro della loro vita spirituale, senza capire che l'uso della droga cancella la forza di volontà e danneggia la salute. Chi appartiene a questo gruppo finisce inevitabilmente nei guai non tanto perché ha violato le leggi fatte dagli uomini ma perché ha violato le leggi che regolano il proprio sviluppo spirituale. Inevitabilmente la sostanza psichedelica che viene usata diventa sempre meno efficace e devono essere assunte dosi sempre più massicce. Alla fine la droga cessa di avere qualsiasi effetto. La fiducia del drogato nella sua droga, tuttavia, può avere a tal punto indebolito la sua volontà da rendere di fatto impossibile ogni serio tentativo spirituale.

Questa è la principale obiezione all'uso eccessivo delle droghe psichedeliche: esse indeboliscono la volontà, sostituiscono un mondo di sogno al mondo reale e pongono il sogno dell'esperienza religiosa al posto della realtà religiosa. Ma soltanto l'esperienza personale di queste droghe può far comprendere queste semplici verità.

[Vedi anche *BEVANDE* e *SCIAMANISMO*, vol. 2; *VISIONE*, vol. 3].

## BIBLIOGRAFIA

Il lungo capitolo intitolato *Effects of Psychedelics on Religion and Religious Experience*, in B. Aaronson e H. Osmond (curr.), *Psychedelics*, New York 1970, fornisce il materiale più utile. Descrizioni di prima mano su esperienze religiose indotte da sostanze psichedeliche (soprattutto LSD) in R.E.L. Masters e J. Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience*, New York 1966. Rassegne più generali sull'argomento sono D. Ebin (cur.), *The Drug Experience*, New York 1961; e R.S. de Ropp, *Drugs and the Mind*, (ed. riv.), New York 1976. I tentativi di T. Leary e dei suoi collaboratori di offrire un «viaggio guidato» attraverso il regno degli psichedelici sono descritti da R. Bloom et al., *Utopiates. The Use and Users of LSD-25*, New York 1964; da T. Leary, *The politics of Ecstasy*, New York 1968; e da R. Alpert, *Remember. Be Here Now*, San Cristobal/New Mex. 1971. Per i primi studi sulle esperienze religiose indotte dagli anestetici, cfr. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902.

Per l'uso indiano del peyote da parte di varie tribù, cfr. J.S. Slotkin, *The Peyote Religion*, (1956), rist. New York 1975; W. La Barre, *The Peyote Cult*, Hamden/Conn. 1964; e B.G. Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca/N.Y. 1974. Gli effetti della mescalina su un occidentale estremamente raffinato sono descritti da A. Huxley, *The Doors of Perception*, New York 1954 (trad. it. *Le porte della percezione*, Milano 1980).

Gli effetti dei vari tabacchi da fiuto psichedelici e dell'*ayahuasca*, del *caapi* e dello *yagé* sono descritti in D.H. Efron (cur.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, Washington/D.C. 1967. Questo libro, che presenta gli Atti del Convegno organizzato dal Public Health Service degli Stati Uniti, contiene un importante articolo di C. Gajdusek sull'uso del *kava* nelle Nuove Ebridi e articoli di R.G. Wasson e I.I. Brekhman sugli effetti religiosi prodotti dall'*Amanita muscaria*. Per una descrizione accurata degli effetti di questo fungo e per la proposta di identificarlo con il *soma* vedico, cfr. V. Pavlovna e R.G. Wasson, *Muschrooms, Russia, and History*, New York 1957. L'uso di funghi psichedelici da parte degli Indios Mazatechi è descritto in R.G. Wasson et al., *Maria Sabina and Her Mazatec Muschroom Velada*, New York 1975.

Gli effetti religiosi prodotti dall'hashish sono accuratamente descritti in F.H. Ludlow, *The Hasheesh Eater. Being Passages from the Life of a Pythagorean*, (1957), rist. Upper Saddle River/N.J. 1970. L'esperienza di C. Turnbull con la canapa indiana è descritta in *While I Was Always Conscious...*, il suo contributo al volume *The Drug Experience*, citato sopra.

Per il materiale realtivo al desiderio ardente che caratterizza gli stati alterati di coscienza, cfr. A. Weil, *The Natural Mind. A New Way of Looking at Drugs and the Higher Consciousness*, Boston 1972.

ROBERT S. DE ROPP

**DURKHEIM, ÉMILE** (1858-1917), sociologo francese. Figlio di un rabbino, nacque ad Épinal, in Lorena, e studiò all'École Normale Supérieure. Dal 1887 al 1902 insegnò a Bordeaux, quindi passò all'Università di Parigi, dove divenne una figura di spicco del mondo accademico. Raggiunto il massimo della carriera universitaria nel 1906, Durkheim fu responsabile della formazione degli insegnanti e concepì la sociologia come disciplina intorno alla quale costruire la morale laica della Terza Repubblica: per questo introdusse l'insegnamento della sociologia nelle Écoles Normales. All'interno del sistema universitario, nel frattempo, la fama e l'influenza di Durkheim erano ormai enormi. Le idee sociologiche di Durkheim influirono fino agli anni '30 su etnologi, storici e altri specialisti ed esercitarono grande fascino anche sull'antropologia sociale; gli ultimi scritti, dedicati alla sociologia della religione, sono di particolare importanza per gli studi religiosi.

A partire dal suo primo lavoro, *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (1893; trad. it. Milano 1962), Durkheim si occupò di un vastissimo ambito di argomenti, che andavano dal suicidio alla famiglia, dal crimine alla repressione, dalla sociologia giuridica a quella politica, dalla storia del socialismo a quella dell'educazione, dalla classificazione primitiva alla sociologia della morale, della religione e della conoscenza. Fondò e diresse anche una importante rivista, «L'année sociologique», della quale uscirono dodici annate tra il 1898 e il 1913. Gli studi suoi e dei suoi collaboratori che comparvero su questo periodico contribuirono a proporre la sociologia come disciplina dotata di un suo sistematico campo di indagine e di un distinto soggetto (il «sociale»), nonché di un suo caratteristico metodo. La sociologia tendeva a modificare le specializzazioni esistenti, attribuendo loro uno spirito nuovo. Il contributo specifico di Durkheim è stato quello di esplorare sistematicamente i limiti del determinismo sociale. A questo scopo risulta esemplare la sociologia della religione: la religione contiene «fin dall'origine, anche se in uno stato ancora indistinto, tutti gli elementi che... hanno dato origine alle varie manifestazioni dell'esistenza collettiva» (dalla *Prefazione* al vol. 2 de «L'année sociologique»).

Se i primi lavori di Durkheim si occupavano soltanto incidentalmente di religione, vista come uno dei primi stadi dello sviluppo sociale e come una forma di «solidarietà meccanica», a partire dal 1895 lo studioso ne mise invece a fuoco la centralità nella vita sociale e individuò il modo per studiare la religione secondo una prospettiva sociologica. Tale mutamento di orientamento fu determinato, tra l'altro, da alcuni studi di storia religiosa condotti soprattutto sulla scia dei lavori di W. Robertson Smith e della sua scuola (influenzati, a loro volta, dal primo maestro dello stesso Durkheim, N.D. Fustel de Coulanges). Da questi studi Durkheim derivò in primo luogo una visione generale della religione come insieme di istituzioni e di pratiche tese all'integrazione sociale, ma contrastate dalla magia in quanto aspetto derivato e secondario. In secondo luogo Durkheim assunse una serie di tesi particolari, relative per esempio al culto totemico inteso come una delle forme più elementari della religione, alle funzioni sociali dei rituali totemici e infine alla centralità dell'idea della divinizzazione della comunità. Tutto ciò rappresentò per Durkheim una rivelazione, al confronto con le varie teorie impressionistiche e psicologiste del suo tempo. La sua prima opera nel campo della sociologia della religione, *De la définition des phénomènes religieux* (1899), cominciò con lo stabilire le cose da farsi per avviare la nuova disciplina: dato che le credenze e le pratiche religiose sono dipendenti dal potere morale della società, la sociologia della religione deve studiare le forze sociali che dominano il credente e le condizioni esistenziali che producono i sentimenti religiosi, ne determinano le forme espressive e sono a loro volta influenzate da quelli.

La teoria della religione di Durkheim raggiunse la piena maturità quando l'autore si immerse negli studi etnografici inglesi e americani sul mondo degli Aborigeni australiani e degli Indiani dell'America settentrionale. In particolare il materiale sul totemismo australiano sembrò offrire la dimostrazione della forma di religione più semplice e primitiva che si potesse trovare, mentre il materiale relativo all'America settentrionale presentava già tracce di sviluppo e di evoluzione.

Durkheim credette di occuparsi della forma di religione «più primitiva», ma non fu capace di distinguere tra semplicità culturale e strutturale e priorità sul piano dell'evoluzione. Il suo interesse, comunque, non si concentrò tanto sulla questione delle origini quanto sulla scoperta delle «cause onnipresenti da cui dipendono le forme più essenziali del pensiero e della pratica religiosi», usando il materiale australiano come «esperimento decisivo» per conferire validità a una teoria generale della religione. Nella fattispecie, Durkheim asseriva che gli elementi costitutivi della religione sarebbero stati specialmente visibili, rivelando così «le componenti più essenziali» della vita religiosa. Egli pensava inoltre che la religione, che pure è illusoria, non è mai veramente tale, dal momento che si basa su una realtà e la esprime: per questo il compito del sociologo è quello di spiegare da dove provengano queste realtà espresse dalla religione e «che cosa sia stato in grado di indurre gli uomini a rappresentare quelle realtà sotto quella particolare forma che è peculiare del

pensiero religioso». Nel suo capolavoro, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912; trad. it. Milano 1963), Durkheim sviluppò la sua teoria sulla religione, suscitando nel contempo un grande numero di domande: egli, infatti, alla definizione di religione come «sistema unificato di credenze e pratiche relative alle cose sacre, cioè a cose separate e proibite – credenze e pratiche che uniscono in una singola comunità morale... tutti coloro che ad esse aderiscono», fece seguire tre questioni fondamentali:

1. di natura causale: se cioè le credenze religiose, le pratiche rituali, gli esseri sacri e le produzioni del pensiero collettivo fossero nati ed eventualmente rinati in periodi di intensa effervescenza collettiva. Più in generale, essi sarebbero socialmente determinati e rifletterebbero le strutture sociali entro cui si producono – tra cui le stesse categorie fondamentali del pensiero (spazio, tempo, causa, genere, specie e così via), che sono a loro volta di origine religiosa;

2. di natura interpretativa: la religione sarebbe un modo speciale di rappresentare le realtà sociali; ciò influenza sia la forma cognitiva che quella espressiva. Dal punto di vista cognitivo, la religione è un modo di comprendere la realtà (specialmente la realtà sociale), «una prima spiegazione del mondo», una sorta di sociologia mitologica; dal punto di vista espressivo, essa è un modo per simboleggiare e drammatizzare le relazioni sociali, cosicché il totem sarebbe «la bandiera» o il segnale di adunata del clan e il rituale religioso uno strumento di consapevolezza reciproca;

3. di natura funzionale: la religione crea e continuamente ricrea la collettività, intensificando i legami tra individuo e società e mantenendo le condizioni indispensabili per la vita sociale e per quella individuale. In questo modo Durkheim poté riconoscere le funzioni universali e indispensabili della religione che conducono all'integrazione (il culto e la fede), e insieme prevederne la sostituzione da parte di una comprensione scientifica del mondo (specialmente del mondo umano, sotto la guida della sociologia).

Questa teoria è stata oggetto di critiche sia dal punto di vista etnografico che da quello metodologico, logico e teorico. Tuttavia *Les formes élémentaires de la vie réligieuse* continua a rimanere un classico, sia nel campo degli studi etnografici che in quello della teoria generale della religione; in quest'opera, inoltre, si nasconde una enorme miniera di materiali non ancora del tutto esplorati da parte di coloro che si dedicano allo studio sociologico della religione.

## BIBLIOGRAFIA

**Opere di Durkheim**:

*De la définition des phénomènes religieux*, in «L'année sociologique», 2 (1897-1898), pp. 1-28: il primo tentativo di definire lo scopo della sociologia della religione.

*De quelque formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, in «L'année sociologique», 6 (1901-1902), pp. 1-72: esposizione classica del pensiero sociologico dell'autore, più tardi incorporata ne *Les formes élémentaires*... (trad. it. *Alcune forme primitive di classificazione*, in F. Remotti, cur., *La mente dei primitivi*, Milano 1974, pp. 51-115).

*Les forme élémentaires de la vie réligieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963).

W.S.F. Pickering (cur.), *Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies and Remarks*, Boston 1975: una comoda raccolta di articoli e di estratti criticamente commentati.

**Studi su Durkheim**:

E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971): con valutazioni piuttosto negative.

A. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris 1920: splendida rassegna etnografica.

St. Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work. A Historical and Critical Study*, 1972, Stanford 1985: ampia discussione critica sulla sociologia della religione di Durkheim.

T. Parsons, *Durkheim on Religion Revisited. Another Look at The Elementary Forms of the Religious Life*, in Ch.Y. Glock e Ph.E. Hammond (curr.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, New York 1973: una autorevole e controversa posizione.

W.E.H. Stanner, *Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion*, in M. Freedman (cur.), *Social Organisation. Essays... R. Firth*, London 1967, pp. 217-40: importante critica, sia teorica che empirica.

Ed.A. Tiryakian, *Durkheim's «Elementary Forms» as «Revelation»*, in B. Rhea (cur.), *The Future of the Sociological Classics*, London 1981: interpretazione interessante e nuova.

STEVEN LUKES

**ECOLOGIA E RELIGIONE.** Il concetto di ecologia fu applicato allo studio della religione a partire dagli anni '60. La parola *ecologia* (dal greco *oikos*, «casa, abitazione», e *logos*, «dottrina») è stata utilizzata per indicare lo studio biologico dell'interdipendenza tra organismo e ambiente naturale. Essa divenne più tardi uno strumento metodologico in geografia, in sociologia (ecologia umana) e in antropologia (ecologia culturale). In riferimento agli studi religiosi, l'ecologia entra come concetto centrale in due principali maniere: nel movimento per la conservazione della natura, il cosiddetto conservazionismo ecologico religioso; e come prospettiva e come metodo nello studio della religione, o ecologia della religione. Nel campo dell'antropologia e del folclore, infine, si sono sviluppate diverse analisi ecologiche connesse con la religione.

## Conservazionismo ecologico-religioso

Questo movimento si è sviluppato tra gruppi religiosi e filosofi interessati all'inquinamento della natura nella civiltà moderna. Esso ha richiamato l'uomo ad assumersi la responsabilità della conservazione dell'equilibrio ecologico e ha trovato la sua interpretazione in alcune opere teologiche.

La maggior parte dei cosiddetti popoli primitivi cerca di stabilire un rapporto armonioso con l'ambiente. Il disprezzo nei confronti della natura che caratterizza gli inizi della cultura occidentale ha le sue radici nella separazione ebraica (semitica) tra la divinità e la natura e nelle tendenze gnostiche e ascetiche presenti nelle religioni del Vicino Oriente e nel Cristianesimo antico. Questo atteggiamento negativo ricevette una sua base teologica e filosofica nelle opere di Tommaso d'Aquino, Francesco Bacone e Cartesio. La Morte Nera (cioè la peste del 1348), così come le grandi scoperte geografiche di quell'epoca, hanno probabilmente accentuato questa indifferenza nei confronti della natura. Durante il periodo romantico, alcuni filosofi e scrittori manifestarono un nuovo atteggiamento di relativo rispetto nei confronti della natura, ma l'industrializzazione, che usava in modo efficientistico e materialistico della natura, non tenne in alcun conto tale tendenza e anzi provocò un allontanamento continuo dalla natura. Nel 1864, comunque, George P. Marsh pubblicò il primo libro sulla conservazione della natura, *Man and Nature*, e cominciò a diffondersi una crescente simpatia nei confronti della natura e della sua bellezza.

Dopo la seconda guerra mondiale si affacciò sulla scena il moderno movimento ecologico. Secondo quanto espresso da John E. Smith, nel mondo occidentale c'è ormai la consapevolezza che considerare la natura soltanto una risorsa significa distruggere la natura intesa come ambiente umano. I modelli per un nuovo apprezzamento dell'ambiente sono stati individuati nelle risposte fornite alla natura da parte di alcuni popoli non occidentali, come ad esempio gli Indiani d'America. Tuttavia è sfuggito a molti di questi amanti della natura che il motivo fondamentale che guida l'ambientalismo degli Indiani è la concezione della natura come manifestazione del soprannaturale o del divino. D'altra parte alcuni teologi (Johannes Aagaard, Gorden D. Kaufman e altri) sono convinti che la conoscenza delle connessioni ecologiche e del ruolo che l'uomo occupa nella natura richieda un nuovo orienta-

mento della teologia moderna: è emerso così un nuovo tipo di discussione teologica, al quale talora ci si riferisce con l'espressione conservazionismo ecologico-religioso.

### Ecologia della religione

L'ecologia della religione è l'esame del rapporto che intercorre tra religione e natura, condotto attraverso le discipline degli studi religiosi, della storia delle religioni e dell'antropologia della religione. Altri tipi di indagine, che non si concentrano in prima istanza sulla religione ma che la riguardano in modo secondario, come l'analisi antropologica e quella folclorica, saranno discussi più oltre.

**Lo sviluppo di una prospettiva ecologica applicata alla religione.** I moderni studi di ecologia della religione hanno due fonti principali: la geografia delle religioni e l'ecologia culturale.

***Geografia delle religioni.*** Il rapporto tra ambiente e religione ha preoccupato geografi e storici della cultura fin dal XVIII secolo. Di particolare interesse è l'«antropogeografia» di Friedrich Ratzel, il quale, alla fine del XIX secolo, analizzò l'impatto ambientale sulla cultura e sulla religione. Talvolta gli studi geografico-religiosi portarono a un ambientalismo estremo, come accadde ad esempio con le analisi di Ellsworth Huntington, che ipotizzava la dipendenza dei fatti culturali dalle condizioni climatiche.

La moderna geografia delle religioni, guidata da Manfred Büttner, David E. Sopher e altri, è impegnata in primo luogo a esaminare l'influsso della religione sull'ambiente: come il paesaggio sia stato modificato dall'uomo o dai gruppi religiosi (boschetti sacri, città-tempio e così via). L'antico compito di analizzare, invece, l'influsso dell'ambiente sulla religione fu a lungo abbandonato, fino a quando l'ecologia culturale non aprì nuovi orizzonti.

***Ecologia culturale.*** Lo storicismo e il relativismo culturale prevalenti tra le due guerre stimolarono l'opinione, diffusa tra gli antropologi, che l'ambiente avesse una influenza vincolante ma non creativa sulla cultura (la cosiddetta teoria «possibilistica»). L'ambiente, in altri termini, poteva permettere certi sviluppi culturali, ma non li poteva causare. Questo atteggiamento mutò lentamente dopo la seconda guerra mondiale, in particolare dopo che l'antropologo americano Julian H. Steward pubblicò una serie di articoli su ciò che egli chiamava ecologia culturale. Steward studiò le condizioni culturali ed economiche degli Indiani dei Grandi Laghi dell'America settentrionale, noti per la loro povertà culturale e per la loro esposizione a un ambiente inospitale, e trovò chiare correlazioni tra la loro matrice culturale e l'ambiente. L'impatto ambientale sembrava riguardare in primo luogo gli aspetti economici e tecnologici della cultura, mentre l'organizzazione sociale veniva toccata solo indirettamente. Per estensione egli scoprì l'esistenza di analoghi rapporti tra natura e cultura presso altri popoli e in altri continenti. Infine egli osservò le costanti interculturali che accostano popoli che condividono lo stesso tipo di *habitat* naturale e concluse che adattamenti culturali all'ambiente tra loro simili costituiscono processi creativi dello stesso tipo culturale.

Questa è, in estrema sintesi, la teoria ambientalista. L'«adattamento culturale» implica un processo in cui l'eredità culturale svolga il ruolo maggiore, che tende inoltre a crescere via via che diminuisce la dipendenza ambientale. Più vicino il culturale sarà all'ambientale, in altri termini, meno importante sarà il fattore storico, e viceversa. In pratica questo significa che la religione, essendo parte dell'eredità storica, risulta assai poco adattabile. Di conseguenza nella trattazione di Steward si incontrano pochi riferimenti alla religione.

Steward definì il suo programma «ecologia culturale», una espressione che voleva indicare il carattere scientifico del metodo e la sua prossimità sia alle scienze sociali che a quelle naturali. Il modello ecologico-culturale servì a spiegare il processo dell'evoluzione delle culture («evoluzione multilineare»), ciò che era, di fatto, il suo interesse principale. Per realizzare questo scopo, Steward individuò alcuni tipi interculturali ed esaminò i passaggi da un tipo all'altro attraverso le mutate situazioni di integrazione ambientale.

A prima vista può sembrare che operazioni strutturali di questo genere abbiano scarso significato per lo studio della religione. Questo non è vero, perché, di fatto, un modello ecologico-religioso può essere facilmente costruito sopra il modello ecologico-culturale di Steward, a condizione che vengano operati alcuni spostamenti di ruolo e di importanza.

**Il modello dell'ecologia della religione.** Il dibattito ecologico è proceduto nella linea inaugurata da Steward negli anni '50. Le innovazioni metodologiche degli anni seguenti hanno scarsamente contribuito a un miglioramento del suo approccio alla religione attraverso l'ecologia. Il modello di Steward rimane dunque la base migliore per lo sviluppo di un metodo per l'ecologia della religione.

Piuttosto sempice, infatti, è in primo luogo la giustificazione logica di un simile metodo. Dal punto di vista formale, ogni religione fa parte della cultura alla quale appartiene e perciò è soggetta agli approcci metodologici che caratterizzano in generale la ricerca culturale, tra cui l'approccio ecologico. I vantaggi potran-

no essere una più profonda comprensione del processo attraverso il quale si sono formate le religioni e una conoscenza generale della sequenza di tipi di religione classificabili su base ecologica. Ma ci sono due importanti limitazioni per gli studi ecologico-religiosi. In primo luogo, essi sono applicabili soltanto alle cosiddette culture primitive, o alle culture caratterizzate da bassa capacità tecnologica, in cui l'impatto dell'ambiente sulla cultura ha un peso maggiore di quello della tecnologia (ritorna l'antica dicotomia tedesca tra *Naturvölker* e *Kulturvölker*). In secondo luogo, l'ecologia della religione non può sostituire la storia delle religioni nel discernere il contenuto religioso, la formazione delle credenze religiose, lo sviluppo dei miti e dei riti individuali. Soltanto l'organizzazione degli elementi religiosi e la struttura della religione e dei suoi contenuti sono suscettibili di una trattazione ecologica, ed è in questi campi che l'ecologia della religione può raggiungere i suoi migliori risultati.

Naturalmente qualsiasi modello di ecologia della religione può essere utilizzato in relazione a una concezione materialistica del processo religioso. Il modello che viene presentato qui, proposto per la prima volta nel 1965, è stato interpretato in questo modo da numerosi studiosi. Ma non c'è alcuna necessità di scegliere questa via e certamente il modello non fu organizzato per essere interpretato così. L'ecologia della religione propone un ampio schema che giustifica l'azione e il valore intrinseco della religione, mettendo in evidenza non soltanto l'economia ma tutto l'ambiente naturale. Lo scopo è quello di valutare l'impatto dell'ambiente sulla religione, sia in maniera diretta che in maniera indiretta, sia attraverso la cultura (tecnologica, economica e materiale) sia attraverso la struttura sociale. Il modello metodologico deve essere strutturato in modo da rendere più significativa l'integrazione ecologico-religiosa rispetto ai principali fattori storici. Esso dovrebbe tuttavia prevedere la possibilità che la vita religiosa nasca nell'uomo da fattori psichici del tutto autonomi.

Vista in questo modo, l'ecologia della religione è un valido aiuto nello studio della religione. Essa pone in evidenza il ruolo creativo dell'adattamento ambientale, per lungo tempo trascurato negli studi religiosi, e allo stesso tempo essa completa ma non sostituisce lo studio storico e quello fenomenologico della religione. In particolare essa aiuta a comprendere alcune delle forme fondamentali di religione che si possono incontrare nelle culture primitive o primarie.

Il metodo ecologico può procedere secondo due distinte strategie: attraverso studi su religioni particolari, oppure attraverso studi ecologici comparati.

***Gli studi su religioni particolari.*** Si tratta di analisi ecologiche condotte su religioni particolari conosciute allo specialista. Lo scopo è quello di interpretare la religione alla luce del suo rapporto ecologico con l'ambiente. Chi indaga troverà che l'impatto ambientale agisce in genere indirettamente, attraverso il filtro culturale costituito dalle idee religiose tradizionali. L'influsso diretto lo si percepisce nell'uso di piante e di animali concepiti come forme per gli spiriti, come talismani o come attributi rituali. La loro selezione, comunque, è fondamentalmente determinata da modelli di carattere religioso: essi perciò costituiscono soltanto una prova superficiale di un influsso diretto della natura.

È possibile graduare l'influenza dell'ambiente sulla religione prendendo come criterio il livello di integrazione. Nella cosiddetta «integrazione primaria» gli elementi o complessi religiosi sono ecologicamente adattati agli aspetti fondamentali del sostentamento e della tecnologia – questi tratti costituiscono ciò che Steward chiama il «nucleo culturale». In una cultura di cacciatori, per esempio, i tratti religiosi associati alla caccia dimostrano l'esistenza di una integrazione primaria. Con l'«integrazione secondaria», invece, si realizza un adattamento delle credenze e dei rituali religiosi alla struttura sociale, la quale, a sua volta, è già stata modellata sull'adattamento ecologico subito dal nucleo culturale. L'ecologia, in altre parole, dapprima contribuisce alla formazione della struttura sociale e poi, attraverso il sociale, influenza la religione. Sia la prima sia la seconda integrazione si riferiscono alla struttura e all'organizzazione della religione. L'«integrazione morfologica», infine, riguarda i tratti particolari di una religione: le credenze e i rituali sono modellati sui fenomeni naturali e alcuni elementi o parti dell'ambiente fisico vengono usati come accessori rituali.

Nell'osservare questi mutamenti, lo studioso deve anche essere conscio della capacità di una religione di dare forma all'ambiente (per esempio attraverso il divieto di uccidere gli animali, come nel Giainismo e nella cultura indiana più recente), una capacità che di conseguenza articola e complica in modo assai ricco il processo ecologico-religioso.

***Gli studi comparati delle religioni.*** Ciascuna religione analizzata ecologicamente è la manifestazione di un particolare «tipo di religione» ecologico e interculturale, un concetto che corrisponde al tipo culturale di Steward. Il tipo di religione è determinato dagli aspetti religiosi che figurano nell'integrazione ecologica primaria e che sono presenti ovunque noi ritroviamo gli stessi livelli di integrazione economica, tecnologica e sociale. Appartengono a un medesimo tipo di religione, per esempio, la religione dei cacciatori artici e la religione dei cacciatori e raccoglitori che agiscono in ambienti semidesertici (vedi oltre). Questi tipi di reli-

gione vengono considerati senza le necessarie connessioni storico-culturali. La religione dei cacciatori e raccoglitori che agiscono in ambienti semidesertici, perciò, si può incontrare in certe zone isolate che hanno origine del tutto indipendente, come nel Grande Bacino dell'America settentrionale, in Australia e nel deserto del Kalahari. Davvero simili sono, del resto – per quanto riguarda il profilo, l'organizzazione e la struttura generali – le religioni degli Indiani Shoshoni e dei Paiute del Grande Bacino, degli Aborigeni australiani e dei San.

Gli adattamenti interculturali dei diversi tipi ecologici di religione sono spesso riferiti a forme particolari di civiltà. Sulla base di queste coordinate è talvolta possibile seguire il mutamento dei tipi di religione attraverso le epoche preistoriche. Lo studio dei tipi interculturali permette inoltre allo studioso di osservare da vicino i processi di mutamento storico-ecologico che vi sono implicati.

**I tipi ecologici di religione.** Non disponiamo ancora di un elenco completo e definitivo dei diversi tipi di religione che si sono diffusi nel mondo o si sono succeduti nella storia in relazione alle mutate integrazioni ecologiche. (Tali mutamenti possono derivare da variazioni nelle condizioni ambientali, nelle forme culturali e sociali, nella struttura religiosa e così via). In genere, tuttavia, i tipi di religione compaiono come forme religiose specializzate, coordinate con le attività della caccia, della raccolta, della pesca, dell'agricoltura (orticultura) e del nomadismo pastorale. Non abbiamo a che fare, in questo caso, con un certo tipo di determinismo economico, ma con reali processi di integrazione, in cui i modelli generali si collegano all'ambiente e alle condizioni ecologiche, delle quali fanno parte i processi economici. (Anche idealisti come Wilhelm Schmidt e Adolf E. Jensen sono partiti da correlazioni di questo genere per le loro interpretazioni storico-culturali).

Stabilire tipi ecologico-religiosi presuppone una identificazione a quattro livelli: posizione ambientale; nucleo culturale e tipo culturale; aspetti religiosi associati al nucleo culturale; e infine sistemi ecologici, culturali e religiosi simili in luoghi diversi, indipendenti da possibili rapporti storici. Il ricorrere di somiglianze di tal genere indica un tipo comune di religione.

Non è possibile fornire in questa sede più che una descrizione sommaria dei tipi di religione più ampiamente esaminati. Il nostro scopo è quello di fornire una impressione generale sull'interrelazione tra ambiente e religione nelle culture primitive, cioè in quelle culture in cui la base tecnologica è troppo debole per resistere alla pressione della natura sul processo dell'adattamento all'ambiente.

***La religione dei cacciatori artici.*** Questo tipo di religione si incontra nelle regioni artiche e subartiche, dall'Eurasia all'America settentrionale. Le regioni artiche sono caratterizzate dalla tundra (pianura sterile e gelata); quelle subartiche dalla taiga (ampia fascia di conifere che si estende a meridione della tundra). Sebbene sussistano differenze culturali, così come differenze religiose, è possibile considerare i gruppi etnici delle due regioni come contigui all'interno di una unica area circumpolare. Il nucleo culturale fondamentale è quello di una cultura di caccia e di pesca adattata al clima e alla fauna (con l'aiuto di sci, scarponi da neve, abiti e abitazioni fatti con pelli di animali). Il nomadismo delle renne dell'Europa e dell'Asia settentrionale rappresenta una modificazione di questa cultura di caccia, così recente che esso non ha mutato in modo considerevole la sua struttura di caccia.

Tra i principali aspetti religiosi che sono associati a questo nucleo culturale, segnaliamo i complessi di credenze e i rituali connessi con gli animali da cacciare: si tratta del cosiddetto cerimonialismo animale, che consiste soprattutto nel rispetto e nella venerazione verso gli animali uccisi. Questo cerimonialismo riguarda l'uccisione, il consumo alimentare e il seppellimento rituale degli animali cacciati, in particolare l'orso. Un'altra espressione dell'«animalismo» religioso è l'idea di un Signore degli animali che protegge, alternativamente sottraendola o concedendola, la selvaggina da uccidere. Si potrebbe anche menzionare l'idea di uno spirito guardiano dell'uomo, travestito in forma animale, che aiuta gli individui in caso di bisogno. Alla religione dei cacciatori artici si possono riferire anche certi culti rivolti ai segni di confine (monti, pietre, alberi o pali di legno), soprattutto per assicure il successo nella caccia. Essa inoltre prevede una visione del mondo celeste articolato in tre o nove livelli cosmici e comprende tipiche forme di sciamanismo, probabilmente favorito in non piccola misura dall'ambiente e dal clima particolarmente difficili.

Dal momento che le religioni dei cacciatori artici compaiono ampiamente in tutte le regioni settentrionali, esse ci offrono l'insolita opportunità di studiare gli influssi trasversali degli eventi storici e degli adattamenti ecologici. Taluni elementi religiosi, come ad esempio il culto dell'orso (con tutte le concezioni, i racconti mitici e i rituali che lo accompagnano), sono ovviamente il prodotto di una diffusione storica; ma altri elementi, come il culto della pietra, sembrano modellati principalmente sulle precondizioni ecologico-religiose. In molti casi non si può dire quali possano essere stati i poteri di partenza; mentre in altri casi è possibile stabilire che adattamenti ecologici similari

hanno preparato la strada per la diffusione di particolari aspetti religiosi.

***Le religioni dei cacciatori e raccoglitori che agiscono in ambienti semidesertici.*** Questo tipo di religione è presente, tra l'altro, nel Grande Bacino dell'America settentrionale, nel deserto del Kalahari e nell'interno dell'Australia.

Sebbene sussistano alcune differenze per quanto riguarda il clima e l'ambiente naturale, le regioni indicate sono assai simili tra loro: sono tutte, infatti, estremamente aride, con precipitazioni scarse, con rada e bassa vegetazione, alberi isolati e facilmente cedono alla desertificazione. Le risorse alimentari sono costituite da radici ed erbe, bacche e piccola selvaggina. Nel Kalahari le piogge estive, che attirano temporaneamente branchi di animali di grande taglia, costituiscono una eccezione alla monotonia climatica e ambientale. Il nucleo culturale fondamentale è un rigido adattamento alla raccolta di semi, noci e bacche selvatiche e alla caccia e all'allevamento di animali di piccola taglia.

Queste religioni si sono perfettamente adattate alla particolare situazione ecologico-culturale, tranne che in Australia, dove esiste un totemismo altamente sviluppato. I dati archeologici indicano che quest'ultimo potrebbe essere l'eredità di una struttura culturale precedente, assai più complessa. Per il resto, il quadro religioso fondamentale di questi popoli che vivono in ambienti semidesertici è piuttosto simile: sono presenti rituali di gruppo rivolti all'ottenimento del cibo, come i riti di ringraziamento o i riti di raccolta; la sicurezza soprannaturale, nella difficile esistenza nel deserto, è garantita dall'acquisizione di spiriti guardiani, dal ricorso a un Essere supremo, dalla propiziazione degli spiriti della caccia o dall'iniziazione ai segreti mitici della tribù; esperienze ipnotiche, individuali o collettive, vengono indotte per ottenere il discernimento o il potere di curare la malattia; gli uomini hanno un rapporto religiosamente pieno di significato con il paesaggio e le sue risorse soprannaturali (tra cui specialmente spiriti e totem locali).

Questa descrizione si adatta particolarmente bene agli Indiani del Grande Bacino e agli Aborigeni dell'Australia; dato che la nostra conoscenza della religione dei San è assai meno completa, sono possibili alcune variazioni rispetto a questo quadro generale.

***La religione dei pastori nomadi.*** Questo tipo di religione, rappresentato principalmente nel Vecchio Mondo, era un tempo prevalente in ampie zone dell'Europa e dell'Africa. Considerata storicamente, la pastorizia nomade appare concomitante con lo sviluppo agricolo; ecologicamente essa si associa alle steppe, dove gli animali domestici possono pascolare e migrare su terreni lasciati a pascolo. Gli allevatori nomadi delle pianure dell'Asia centrale offrono un eccellente esempio di autentica pastorizia nomade: il loro nucleo culturale è fondato sopra un'economia basata su animali come cavalli, pecore, bestiame o cammelli, sull'uso di abitazioni portatili di feltro e sopra una organizzazione collettiva del lavoro. La patrilinearità e forti tendenze verso il patriarcalismo caratterizzano questa struttura.

La religione dei pastori nomadi è strettamente connessa con il modello ambientale e con i suoi riflessi nella cultura: il ruolo significativo del culto dell'animale allevato (spesso il cavallo), la protezione di questi animali da parte di un Essere supremo e la venerazione delle stelle e dei luoghi naturali. Questo quadro ben si adatta all'antica religione dei Mongoli, per esempio, che a suo tempo ebbe una perfetta controparte nella cultura dei pastori preislamici. È interessante trovare paralleli con le tribù di allevatori non nomadi, come quelle dell'Africa orientale: Bruce Lincoln ha dimostrato in modo convincente come la loro religione corrisponda in modo quasi perfetto all'antichissima religione degli allevatori di bestiame indoeuropei.

## Altri approcci ecologici alla religione

Se l'approccio ecologico-religioso appena descritto è la chiave metodologica più efficace per gli interessi e le ambizioni ecologiche dello storico delle religioni, ci sono tuttavia alcuni altri approcci che possono attirare l'attenzione. Ne descriviamo in questa sede un paio.

**Antropologia ecologica.** Questo approccio, definito anche «nuova ecologia», fu introdotto da Andrew B. Vayda e Roy A. Rappaport verso la fine degli anni '60. Si tratta di una visione rigidamente biologica, in cui l'ambiente, l'uomo, la cultura e la società costituiscono a prima vista un ecosistema unico e unitario. Gli uomini fanno parte di questo ecosistema proprio come gli animali fanno parte dell'ecologia biologica. La religione viene intesa come un elemento naturale del comportamento rituale dell'uomo nell'adattamento all'ambiente. L'importanza della tradizione viene minimizzata, mentre il ruolo dell'ambiente viene esaltato. All'ambiente viene attribuita quella importanza selettiva che in altri approcci ecologici appartiene alla cultura. Sebbene Rappaport presenti il suo metodo come non riduzionista, esso risulta davvero un materialismo ecologico. Egli tuttavia può affermare che è del tutto privo di significato separare l'ambiente dalla cultura (religione), dal momento che entrambi sono strettamente associati in una unità all'interno dell'ecosistema.

Qualunque sia la reazione dello studioso delle religioni di fronte a queste ricerche, è abbastanza evidente

che le opere di Rappaport sull'ecologia e sulla religione, riguardanti soprattutto la Nuova Guinea, appartengono alla letteratura più acuta e più intellettualmente rilevante sull'argomento.

**Ecologia della tradizione.** Questo approccio fu inaugurato da Lauri Honko, con lo scopo di studiare l'adattamento delle tradizioni popolari all'ambiente sociale, inteso nel senso più ampio del termine. A differenza di altri programmi ecologici, Honko evidenzia il ruolo dell'uomo come produttore e portatore della tradizione all'interno dell'ecosistema. Questo approccio è realizzabile perché il soggetto dell'ecologia della tradizione non è il sistema culturale nel suo complesso ma proprio la tradizione stessa, di cui le credenze e i rituali religiosi possono essere una parte.

[Vedi anche *GEOGRAFIA SACRA*, vol. 4].

### BIBLIOGRAFIA


L'approccio ambientalista può essere sintetizzato in F. Ratzel, *Anthropogeographie*, I-II, Stuttgart 1882-1891; e E. Huntington, *Civilization and Climate*, 1924, Hamden/Conn. 1971 (3ª ed. riv.).

Per l'atteggiamento conservazionista come argomento teologico, cfr. G.D. Kaufman, *A Problem for Theology. The Concept of Nature*, in «Harvard Theological Review», 65 (1972), pp. 337-66. Una interessante discussione sulle connessioni tra ambiente, conservazione e religione nelle culture primitive in Ch. Vecsey e R.W. Venables (curr.), *American Indian Environments. Ecological Issues in Native American History*, Syracuse/N.Y. 1980.

La geografia delle religioni è ben sintetizzata da D.E. Sopher, *Geography of Religions*, Englewood Cliffs/N.J. 1967; e da M. Büttner, *On the History and Philosophy of the Geography of Religion in Germany*, in «Religion», 10 (1980), pp. 86-119. Assai ricca è la letteratura sull'argomento in lingua tedesca.

L'approccio ecologico-culturale fu delineato per la prima volta da J.H. Steward, *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana/Ill. 1955: un testo classico sul quale sono basati quasi tutti gli approcci successivi e dal quale è nata anche l'ecologia della religione. Per quest'ultimo approccio, cfr. il mio *Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures*, in H. Hvarfner (cur.), *Hunting and Fishing*, Luleå 1965. Una introduzione al metodo dell'ecologia della religione (con contributi miei, di S. Bjerke, C.G. Oosthuizen e di altri) si può trovare nella sezione *Religio-ecological Approach*, in L. Honko (cur.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, The Hague 1979; e in «Temenos», 21 (1985). Uno dei principali contributi alla prospettiva ecologico-religiosa è B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley 1981.

L'approccio ecologico sistematico in cui la religione agisce all'interno di uno schema ecologico (antropologia ecologica) è rappresentato da R.A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond/Calif. 1979: un lavoro sofisticato ma davvero riduzionista.

La religione, infine, viene studiata nella prospettiva dell'ecologia della tradizione (folclore) da L. Honko, *Traditionsekologi. En introduktion*, in L. Honko e O. Löfgren (curr.), *Tradition och miljö*, Lund 1981.


ÅKE HULTKRANTZ

## ECONOMIA E RELIGIONE.

[Per esaminare i rapporti tra religione ed economia, questa voce pone come punto di partenza gli inizi della teoria economica moderna ed esamina le prospettive di quei fenomeni che si sono sviluppati all'interno della sociologia della religione sin dalla fine del XIX secolo. La voce *DENARO*, vol. 4, esamina quest'ultimo dalla prospettiva della storia delle religioni].

Nei primi anni del XX secolo, il rapporto tra religione ed economia ha attirato l'attenzione degli studiosi in numerose società occidentali e, fin da allora, è stato argomento di ricerche e dibattiti significativi.

**Sviluppo dell'analisi economica.** L'esame del rapporto tra economia e religione è reso difficoltoso da un problema generale relativo a quanto sia appropriato parlare di ambiti separati – come quello economico o quello religioso – nelle società premoderne, soprattutto primitive, dove simili distinzioni non erano, o non sono, parte della vita quotidiana. In realtà, solo durante gli ultimi duecento anni ci siamo abituati a parlare di *economia*, sebbene il termine sia già stato usato nel IV secolo a.C. da Aristotele per indicare i rapporti tra i vari componenti il nucleo familiare. Di fronte all'espansione commerciale della sua epoca, Aristotele voleva dimostrare che i bisogni e i desideri umani non sono illimitati e che le cose utili non sono, per loro natura, poche. Nonostante la grande espansione del commercio, l'aumento del guadagno, infine l'imposizione dei prezzi da parte delle forze di mercato e la comparsa dell'industria su larga scala durante i secoli che seguirono Aristotele, solo alla fine del XVIII secolo «l'economia» fu pienamente tematizzata (ma solo nel mondo occidentale) come spazio relativamente autonomo dell'attività umana. In quel periodo nacquero, in Gran Bretagna, la dottrina chiamata in seguito economia politica e, al di qua della Manica, il termine *économiste* ad opera degli intellettuali francesi. Il concetto di economia come ambito relativamente autonomo (e, nell'ottica di molti specialisti, come attività umana fondamentale) andò di pari passo con l'idea che il significato della religione andasse rapidamente calando.

**Preminenza dell'aspetto economico.** La visione prevalente tra i sociologi e gli storici è stata caratterizzata dalla considerazione che l'economia, durante il lungo periodo che va dall'antica civiltà greca fino al

XIX secolo, venisse disgiunta dalla struttura sociale, soprattutto nel mondo occidentale. Dalla fine del XIX secolo, perciò, l'economia fu considerata a sé stante rispetto al resto della società. Questa tendenza è stata definita «naturalizzazione» dell'economia (nel senso che la si ritenne operante secondo leggi naturali sue proprie, in particolare quelle che scaturivano dal rapporto tra domanda e offerta, espresso in termini monetari), e costituì un aspetto centrale della diagnosi ottocentesca della secolarizzazione (il declino del significato della religione nella società moderna). La coscienza della rapida crescita dell'autonomia dell'economia ispirò a Karl Marx e Friedrich Engels l'idea che l'intera storia umana fosse stata messa in moto dalle forze economiche o, più specificamente, dai conflitti di classe incentrati sugli interessi economici. In risposta alla visione degli economisti politici classici inglesi, secondo i quali la forma migliore di società è quella in cui la libera concorrenza tra molti produttori privati sia in linea con le leggi economiche universali, Marx sostenne che nei diversi periodi della storia erano prevalsi modi diversi di produzione e, quindi, la sostanza del metodo capitalistico non poteva considerarsi il modello per tutti gli altri sistemi, né, tanto meno, regola permanente e universale. [Vedi *MARX*].

Tanto gli economisti classici, da una parte, che Marx e Engels, dall'altra, consideravano l'economia un elemento fondamentale per il funzionamento delle società umane e in modo analogo consideravano marginale il significato della religione, in particolare nelle società in via di modernizzazione (secondo Marx e Engels essa era essenzialmente un epifenomeno), ma essi differirono grandemente riguardo al giudizio sulle implicazioni della fondamentalità dell'economia. Secondo Marx la religione stava per essere cancellata dalla vita umana ad opera del materialismo capitalistico, ma, in ogni caso, costituiva un impedimento alla realizzazione di una coscienza di classe proletaria, la quale avrebbe reso possibile la liberazione dalla servitù al capitalismo sfruttatore. Tuttavia, nonostante la sua affermazione essenzialmente negativa sul ruolo storico della religione, Marx si interessò alle origini storiche del capitalismo e, più generalmente, al rapporto tra le questioni economiche e la religione.

**Preminenza degli aspetti sociali e morali.** L'economia politica classica, come tale, non comprendeva i temi sociologici e storici sviluppati da Marx e da altri durante il XIX secolo. La maggioranza degli studiosi più attenti ai problemi sociali condivise l'opinione di Marx sulla crescente rilevanza dell'economia, ma tendeva a vederla come sintomo dell'integrazione sociale e morale delle società industriali. In Francia, per esempio, dopo aver scritto esaurientemente sul nuovo ordine industriale, Saint-Simon giunse alla conclusione che fosse necessaria una versione del Cristianesimo nuova e, in un certo senso, secolare per dare una direzione significativa al nuovo ordine.

Mentre Marx parlava del nuovo ordine industriale come di una opportunità per le classi povere e sfruttate di assumere il controllo della fonte principale della vita umana (cioè delle forze produttive) e, quindi, come della causa per l'umanizzazione areligiosa della specie, Saint-Simon era giunto alla conclusione che una forma modernizzata della religione fosse essenziale per dare ricchezza di significato alla vita sociale in opposizione al prevalere del fattore economico. Secondo Marx, la religione è la forma ultima dell'alienazione, ma, per coloro che scrivevano dalla prospettiva di Saint-Simon, la religione cementava la società e, in un certo senso, esprimeva la socialità degli uomini. Questo punto di vista fu portato alla sua conclusione nei primi anni del XX secolo da Émile Durkheim, per il quale la religione è, secondo la sua espressione, la vita seria e serve, fra l'altro, a sollevare gli uomini al di sopra degli interessi puramente materiali.

**Religione e legittimazione economica.** Nell'Ottocento, durante il suo sviluppo, l'economia politica (infine nota semplicemente come economia) non condivise l'interesse della scienza sociale marxista o non marxista per la religione; tuttavia, nei paesi di maggior crescita del capitalismo – in particolare in Inghilterra e negli Stati Uniti – emersero idee e pratiche religiose che legittimavano l'economia capitalistica e ratificavano l'ordine sociale esistente. Anzi, spesso gli stessi capitalisti espressero l'idea che certe forme di Protestantesimo incoraggiavano l'attività nel lavoro industriale. Più specificamente, possiamo guardare al Metodismo wesleyano in Inghilterra come a un esempio tipico del modo in cui la religione avesse un ruolo significativo non solo nell'incoraggiamento dell'abilità imprenditoriale, ma anche nell'accettazione da parte dei lavoratori del loro ruolo nel sistema della stratificazione sociale. (Che la religione potesse, nonostante la previsione della sua fine imminente, svolgere questo servizio per il capitalismo fu ammesso da Marx sotto la definizione di «falsa coscienza»). Il più alto grado di legittimazione religiosa del capitalismo si ebbe negli Stati Uniti, dove la predominanza del Protestantesimo di tendenza fondamentalmente calvinista favorì la convinzione che gli uomini si rivelavano a Dio e ai loro simili attraverso i loro onesti successi economici.

**Critiche tedesche al capitalismo.** Dalla fine del XIX secolo gli intellettuali in Europa e nell'America settentrionale erano quasi ossessionati dall'idea che l'Occidente avesse subito una trasformazione rovinosa, dato che a quell'epoca si erano già grandemente accresciute

non soltanto la produzione capitalistica, ma anche la burocrazia, la scienza, la tecnologia e l'inurbamento. Perciò negli ultimi anni del XIX secolo erano proliferate teorie e diagnosi sulle cause, la vastità e le implicazioni di un modo di vita considerato più materiale e meno religioso. Fu, comunque, in Germania che il problema particolare del rapporto tra fattori religiosi e fattori economici fu per la prima volta oggetto di studio approfondito, in particolare per quanto riguardava la sua storia.

Il fatto che l'interesse per i legami tra questioni economiche e religione si sviluppasse con tanto rigoglio tra gli studiosi tedeschi si può spiegare con il fatto che questi avvertivano la necessità di comprendere il carattere e il posto della Germania, che solo di recente aveva raggiunto l'unità politica, nel mondo moderno. Sebbene eredi di una ricca cultura, le regioni che verso il 1870 formarono l'impero tedesco erano relativamente arretrate nel campo economico e non possedevano ancora quello che Max Weber chiamò «lo spirito del capitalismo» allo stesso grado di altri Stati europei, in particolare Inghilterra e Olanda, e degli Stati Uniti. Numerosi intellettuali tedeschi si interessarono, dunque, in maniera appassionata (e anche ambivalente) alle origini e agli sviluppi del sistema di produzione capitalistico, che negli altri Paesi era stato, probabilmente, causa della rapida crescita economica, dell'inurbamento, del valore crescente del denaro e così via. Essi si auguravano anche che la Germania potesse trasformarsi in una società nazionale integrata, nonostante i conflitti di classe causati in larga misura, come essi pensavano, dalle circostanze economiche in via di trasformazione, nonché da disparità religiose e di altro genere.

Non si deve, tuttavia, credere che l'interesse per i legami tra religione e questioni economiche fosse limitato alla Germania, dato che, in modo meno cosciente e meno scientifico, tali legami furono presi in esame in molti contesti e in molte società.

Durante la rapida espansione delle forme capitalistiche della produzione, della distribuzione e dello scambio nel XIX secolo, le autorità religiose avevano reagito nei modi più disparati. Dagli anni '90 i problemi posti dal materialismo, dalla rapida urbanizzazione, dall'ineguaglianza e dalla povertà, il sorgere dei sindacati e dei partiti politici della classe lavoratrice e i relativi conflitti tra proletariato e ceto medio avevano attirato l'attenzione di molti esponenti religiosi, di organizzazioni e di correnti religiose. Invero, gli anni a cavallo del XIX e del XX secolo videro moltiplicarsi i movimenti interessati al rapporto tra religione e capitalismo. Il più celebre di questi deplorò le conseguenze sociali del sistema capitalistico.

**Social Gospel, socialismo cristiano e Cattolicesimo.** Le condizioni sociali che sollevarono maggior interesse – interesse espresso dal movimento Social Gospel negli Stati Uniti e dai movimenti cristiano-socialisti in Inghilterra e in altri paesi a maggioranza protestante (e in cui il capitalismo era progredito al massimo) – furono la povertà e lo sfruttamento, connaturati, si riteneva, al capitalismo in quanto tale. Questi movimenti reagirono, spaziando dalla denuncia teologica o morale del capitalismo *in toto* al ricorso a metodi tipici che alleviassero la miseria causata dall'urbanizzazione e dall'industrializzazione. I loro oppositori all'interno delle organizzazioni religiose sostenevano che l'interesse primario della religione dovesse essere per le questioni strettamente religiose oppure, come nel caso dei calvinisti, che il capitalismo fosse una forma di economia riconosciuta da Dio, nel contesto della quale gli individui dovevano dimostrare di fare onestamente il meglio. Nelle Chiese americane c'erano anche coloro che si opponevano fermamente a qualunque cosa sapesse di socialismo, nel quale essi vedevano la prospettiva di un mondo ateo, soprattutto a causa dell'aperta ostilità verso la religione spesso riscontrata tra i socialisti (soprattutto in quelli di convinzione marxista). Dai circoli cattolici e dalla Chiesa cattolica, in particolare, non verranno mai opposizioni così estreme. Generalmente parlando, l'idea prevalente nel Cattolicesimo ufficiale era che il capitalismo contenesse i germi del materialismo e dello sfruttamento, ma che opporvisi per mezzo del socialismo o del sindacalismo significasse fornire l'occasione per sviluppi antireligiosi. Il socialismo e il sindacalismo furono perciò considerati forme di coinvolgimento alternative all'impegno da dedicare alla Chiesa cattolica stessa. Di conseguenza, il Cattolicesimo ufficiale dell'epoca espresse opposizione non soltanto alla maggior parte delle insegne della modernità, ma anche a tutto ciò che considerava appartenente all'ideologia del modernismo.

La profonda preoccupazione religiosa per le questioni economiche che caratterizzò i primi anni del XX secolo scemò ben presto. Sarebbe un'esagerazione dire che tra la prima guerra mondiale e gli anni '70 l'interesse fu solo blando; sta di fatto, però, che quel periodo costituì una specie di iato nella sensibilità religiosa moderna al riguardo della sfera economica. Questo può in parte giustificarsi col fatto che, nel periodo del pieno interesse religioso per le questioni economiche e negli anni che seguirono, ossia tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, venne formandosi il moderno Stato sociale. In realtà, l'interesse espresso dalle autorità religiose per la povertà, l'assistenza medica e altri temi ebbe profondo influsso sulle misure adottate da molti governi in Europa e altrove al fine di garantire l'assi-

stenza sociale ai loro cittadini. (Oltretutto, molte organizzazioni religiose stabilirono i loro propri programmi assistenziali seguendo in parte l'esempio dell'Esercito della Salvezza). Negli anni '70 e '80, tuttavia, i costi economici per il mantenimento dello Stato sociale crebbero in modo abnorme, mentre si ripresentavano seri problemi di disoccupazione e di povertà, dovuti in parte al declino delle tradizionali industrie manifatturiere in molti dei paesi più ricchi. Frattanto, l'incapacità di quasi tutti i Paesi del Terzo Mondo di dare vita a economie solide suscitò preoccupazione crescente nei confronti dell'indigenza, dei disagi materiali e delle ineguaglianze sociali. In questa atmosfera si verificò una notevole ripresa di interesse religioso per le questioni economiche, ma questa volta su scala molto più globale che all'inizio del secolo.

**Il contesto contemporaneo.** Una delle maggiori cause del ritorno d'interesse per il tema economia-religione è stato il cambiamento di rapporto tra la sfera economica e quella governativa. Nelle prime decadi del nostro secolo si era diffusa l'idea che l'economia, almeno nel capitalismo classico, vivesse di una natura sua propria e operasse con leggi sue proprie. Per questa ragione, si riteneva che il governo avesse solo una parte limitata nella produzione e nella distribuzione della ricchezza e delle risorse materiali e che l'intervento statale nell'economia fosse fuori luogo. Comunque, a causa dello sviluppo delle imprese industriali e delle loro tendenze monopolistiche, si riconobbe allo Stato un ruolo preciso nella direzione dell'economia. Quando emersero lo Stato sociale e forti governi centrali, si fece sempre più forte la convinzione che l'economia – non più vista come sistema autonomo con leggi proprie – dovesse essere soggetta al controllo, o almeno a un ridimensionamento, da parte dello Stato. L'economista inglese John Maynard Keynes, sostenendo la necessità di un grado relativamente alto di intervento statale nelle economie capitalistiche, fece molto per promuovere quest'idea, che ricevette notevole impulso anche dal diffondersi delle concezioni di pianificazione economica socialiste, comuniste e simili.

Tuttavia, si produsse una reazione contro la visione interventista, particolarmente negli Stati Uniti, che portò alla rivalutazione dell'idea conservatrice secondo cui lo sviluppo economico viene favorito maggiormente da quell'etica che Max Weber considerava la leva per la rapida crescita economica raggiunta dalle società protestanti occidentali nel XIX secolo. D'altro canto, la crescita economica anche più rapida di alcune società asiatiche di oggi, in particolare il Giappone, ha ulteriormente accresciuto la convinzione circa la possibilità che non sia il Protestantesimo individualistico a incoraggiare l'impresa industriale, ma piuttosto un generale senso del sacrificio e dell'impegno collettivo nel lavoro, almeno nella moderna economia corporativa.

**Max Weber e il suo contributo.** A proposito dell'interesse culturale per il rapporto tra religione ed economia alla fine del XIX secolo, si deve porre in risalto il fatto che, nel contesto tedesco, il centro del dibattito fu una questione filosofica e sociologica di carattere generale. Negli ultimi anni del XIX secolo la Germania sperimentò un interesse rapidamente crescente per gli scritti di Karl Marx, dovuto sia al coinvolgimento del mondo accademico sia alla crescita del partito socialdemocratico tedesco, le cui discussioni sull'ideologia e sulla strategia erano fondamentalmente imperniate sui problemi sollevati da Marx e da Engels. Per questi e per altri pensatori da loro influenzati, in particolare lo storico e ideologo del partito socialdemocratico Karl Kautsky, il concetto dell'autonomia della sfera economica aveva portato a conclusioni che ravvisavano nella religione un effetto dei fattori economici. Quest'idea divenne l'elemento centrale della prospettiva materialistica, in opposizione a quella idealista, sulla vita e la storia dell'uomo. Fu in questo clima generale che Max Weber cominciò a dare autorevoli contributi al tema religione-economia.

***Economia e religione.*** La novità del pensiero di Max Weber è descritta chiaramente dal suo collega Ernst Troeltsch, quando afferma che deve essere sembrato assai strano ai suoi contemporanei, non solo in Germania, veder associare la discussione erudita sulle questioni economiche all'analisi della religione e del mutamento religioso, come appunto faceva Weber. Il principale motivo di quella meraviglia era il fatto che per la maggioranza degli intellettuali tedeschi (e non solo per quelli di convinzione marxista) il mondo moderno era caratterizzato dal completo trionfo degli interessi materiali e mondani su quelli spirituali, e che perciò la religione stava diventando un fattore secondario. Specialmente in Inghilterra e nell'America settentrionale si ebbe la sensazione netta, e spesso negativa, che questo stesse accadendo velocemente. Al termine del suo saggio sul rapporto tra questioni economiche e questioni religiose, Max Weber espresse l'opinione che gli uomini fossero destinati a vivere nella «gabbia di ferro» degli interessi materiali, del calcolo e della *routine*, condannati al coinvolgimento in questioni «intramondane» altamente strutturate. Tuttavia, scrittori come Weber, Troeltsch e Georg Simmel accettarono l'idea che quest'interesse egoistico per le questioni terrene, in particolare per quelle di tipo economico, non fosse sorto autonomamente, bensì dai mutamenti nei presupposti culturali e negli atteggiamenti psicologici riguardo ad argomenti come il rapporto tra individuo e società. In particolare, negli

scritti di Weber si evidenzia sempre più chiaramente un interesse particolare per il rapporto tra ciò che egli chiama interessi materiali e interessi ideali in contrasto con la più comune distinzione tra forze materiali, economiche e idee.

Max Weber iniziò il suo lavoro *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905) facendo riferimento alle osservazioni e alle proteste della stampa cattolica tedesca e dei congressi dei cattolici tedeschi sul fatto che gli uomini d'affari più in vista e i proprietari del capitale finanziario, nonché i lavoratori specializzati e gli impiegati con preparazione commerciale, fossero in maggioranza protestanti. Egli si propose di dimostrare che questa situazione, i cui dati si moltiplicavano paragonando fra loro intere comunità (come Inghilterra e Italia), trovava la sua spiegazione in ciò che egli chiamava il «carattere intrinseco e permanente» delle credenze religiose. Weber non negava che «situazioni esterne storico-politiche temporanee», come la migrazione di gruppi etnici verso società nelle quali riuscivano a raggiungere il successo economico, fossero state determinanti per il mutamento economico. Ma sosteneva che questi avvenimenti si erano verificati durante un periodo molto lungo della storia umana e in luoghi molto diversi, laddove il suo interesse esclusivo era per l'evolversi differenziato dello spirito tipicamente moderno del capitalismo imprenditoriale.

***Origini del capitalismo.*** Dopo la pubblicazione di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Weber indirizzò le proprie ricerche verso le origini del capitalismo moderno, all'interno di un'indagine più generale sulle origini dello spirito secolare, calcolatore, razionale-strumentale del mondo occidentale. In altre parole, il suo studio sull'*ethos* del capitalismo moderno, con il rilievo dato al lavoro regolato, al calcolo attento, alla propensione a rinunciare ai guadagni a breve termine per quelli a lungo termine e così via, fu fatto rientrare nel più ampio interesse per la genesi dell'*ethos* del mondo occidentale moderno.

Weber sosteneva che la tensione tra il credo religioso e ciò che egli talvolta chiamava l'impulso economico fosse centrale per la comprensione della condizione umana. L'impulso economico è universale. Ma egli si chiedeva come e con quali mezzi la razionalità fosse giunta a regolarlo. Nella società primitiva, egli sosteneva, la religione è subordinata all'impulso economico e per questa ragione viene meglio classificata come magia. In altri termini, le questioni economiche e quelle religiose sono, dal punto di vista moderno, in conflitto. I rituali e i miti tendono ad assumere funzioni soprattutto economiche; divengono, in parte, strumentali nel provvedere alle necessità economiche e, perciò, sono più magici che religiosi, anche perché in una società primitiva non vi è alcun criterio consistente di etica economica. In sostanza, la magia basata sull'economia è la forma embrionale della religione.

***Concetti dualistici del mondo.*** Da quella matrice primitiva, sosteneva Weber, si sono evoluti i concetti dualistici del mondo, ossia quelli di un cosmo diviso in due regni relativamente indipendenti, come le forze opposte del bene e del male nello Zoroastrismo. Le immagini dualistiche del mondo hanno fatto sorgere il problema del rapporto tra l'azione dell'individuo nel mondo terreno e il destino dell'individuo in relazione al mondo sovramondano. Data la fondamentalità dell'impulso economico – ossia data la necessità di soddisfare i livelli materiali minimi per sostenere la vita umana – era inevitabile che ci fosse tensione tra il mondo terreno nel suo aspetto economico e il mondo sovramondano in quanto accentratore di ogni significato. Quando le idee sui due ambiti del cosmo si stabilizzarono, nacque il bisogno di ciò che Weber chiamava l'interpretazione etica delle variazioni e delle vicissitudini delle fortune umane.

***Teodicea.*** Centrale nell'analisi weberiana dell'etica economica nelle maggiori tradizioni religiose fu il concetto di teodicea. Usato per la prima volta in modo sistematico da Leibniz, il termine *teodicea* nel suo significato più ristretto era in relazione con il contrasto fra l'esistenza in questo mondo di sofferenza, male e ingiustizia e la fede in un Dio onnisciente, onnipresente e giusto. Weber ne ampliò il campo di applicazione, in particolare in riferimento a questioni di tipo economico, in modo da comprendere non soltanto le religioni monoteistiche (in particolare Giudaismo, Cristianesimo e Islamismo), ma anche le religioni più importanti dell'India, della Cina e del Giappone (in particolare Induismo, Buddhismo e Confucianesimo). Bisogna precisare che, nell'ampliare il concetto di teodicea (illegittimamente, per alcuni) al fine di includere le religioni non teistiche, Weber aveva uno scopo essenziale: la ricerca, cioè, delle origini dell'*ethos* moderno (il cui elemento centrale, nella sua ottica, era la razionalità strumentale, calcolatrice del capitalismo imprenditoriale). In altre parole, sebbene Weber seguisse Hegel e altri filosofi tedeschi che lo avevano preceduto, nonché Troeltsch suo contemporaneo, nel cercare di fissare uno schema per il confronto tra le tradizioni religiose più importanti, la sua opera fu tuttavia unica, in quanto il suo intento, contrariamente a quello di Hegel, non era di dimostrare che il Cristianesimo avesse costituito il maggior potenziale per la realizzazione dell'«idea di religione». Weber non era interessato, come lo erano stati altri, neppure a esaminare fino a che punto la religione indiana costituisse una vitale alter-

nativa metafisica al Cristianesimo. Più vicino al suo progetto era il tentativo di Troeltsch di dimostrare la superiorità del Cristianesimo in base al fatto che esso divulgava una visione particolarmente trascendente del soprannaturale insieme a precisi insegnamenti sociali. Comunque, Weber considerò l'opera di Troeltsch eccessivamente improntata a scopi teologici, all'impegno di dimostrare la rilevanza della religione nel mondo moderno, nonché a un'eccessiva enfasi sugli insegnamenti sociali esplicitamente elaborati dalle Chiese cristiane sulla base della dottrina ufficiale. Weber era interessato alle applicazioni «etico-pratiche» degli insegnamenti religiosi, alla penetrazione metodica e quotidiana della teologia e dell'insegnamento religioso nelle circostanze concrete.

***Spirito del capitalismo.*** Mentre affermava di voler soltanto dimostrare la possibilità di elaborare un'interpretazione idealistica e, nello stesso tempo, un'interpretazione materialistica del sorgere del capitalismo moderno basandosi sulle questioni religiose, Weber si accinse a un'analisi dello «spirito» del capitalismo moderno. Nel dare risalto allo spirito (nel senso dell'*ethos* che anima un certo tipo di azione economica e regge certi tipi di istituzioni economiche), Weber in effetti sosteneva che, sebbene gran parte del comportamento che informa il mondo moderno sia, in realtà, mosso da ciò che Marx aveva chiamato la cupa costrizione dell'economia, non se ne poteva giustificare la comparsa unicamente come conseguenza del mutamento economico, anche perché l'economia monetaria era inizialmente diventata più significativa in Occidente, e solo in alcune parti dell'Occidente, che non in Oriente. Weber, perciò, si prefisse il compito di stabilire quali aspetti del Cristianesimo in generale, e del Protestantesimo in particolare, avessero incoraggiato lo sviluppo di un orientamento positivo nei confronti dell'attività economica.

Egli cominciò evidenziando l'affermazione di Martin Lutero secondo la quale il mondo avrebbe dovuto essere trasformato in un monastero. Laddove nell'insegnamento cristiano tradizionale era stata fatta una chiara distinzione tra coloro che erano chiamati a vivere una vita monastica di rinuncia (con particolare riferimento ai voti di povertà e di castità) e coloro che invece vivevano nel mondo, Lutero affermò che tutti i cristiani dovrebbero essere in grado di vivere una vita terrena ispirata a Dio. Di conseguenza, secondo Weber, il Luteranesimo costituiva una conferma decisiva e un'ulteriore razionalizzazione dell'importanza della vita interiore insita nel Cristianesimo. La vocazione religiosa, in altre parole, era considerata perseguibile in questo mondo, e cadeva la necessità che gruppi di religiosi esemplari si distogliessero in modo evidente dal mondo quotidiano. Tuttavia, Weber sosteneva che le idee di Lutero in questo e in altri aspetti non fossero radicali come quelle di Giovanni Calvino. Il concetto luterano della vocazione era, nonostante la sua maggiore interiorità a paragone col Cattolicesimo tradizionale, essenzialmente passivo, poiché richiedeva che il fedele tipico conducesse il più possibile una vita da religioso, divenendo indifferente al più ampio contesto sociale. In altre parole, il luterano doveva prendere il mondo così come lo trovava e rispettare le autorità secolari e le caratteristiche istituzionali della società in generale. Il polo essenziale della vita religiosa era costituito dalle circostanze personali e familiari in intimo rapporto con Dio.

Secondo Weber, quest'ideale luterano non era sufficiente a spiegare lo sviluppo in Occidente di un *ethos* che incoraggiasse costruttivamente il coinvolgimento attivo nelle questioni terrene, in particolare in quelle economiche, pur ammettendo che apriva la strada ad un simile coinvolgimento. Egli si volse, allora, all'atteggiamento protestante, alquanto diverso, di Calvino per scoprire l'origine più significativa dello spirito del capitalismo. Prima di considerare cosa vide nel Calvinismo sotto quest'aspetto, è necessario premettere che Weber era interessato al capitalismo del periodo a cavallo fra XIX e XX secolo. Il capitalismo nel senso di ricerca del guadagno esisteva in molte parti del mondo già da molti secoli, ma quello moderno, del tipo sviluppatosi in Occidente sin dalla fine del XVIII secolo, aveva caratteristiche particolari. Era una forma di vita economica che implicava il calcolo esatto dei costi e dei profitti, il prestito del denaro, l'accumulo di capitale in forma di denaro, di beni materiali, di investimenti, di proprietà privata e l'impiego di mano d'opera in un mercato del lavoro più o meno controllato. Dato l'interesse di Weber per lo spirito, o *ethos*, del capitalismo moderno, il vero soggetto del suo studio erano l'aspetto attitudinale – se così possiamo dire – del capitalismo e, più particolarmente, i comportamenti degli uomini d'affari. Cercava, quindi, un'immagine del mondo economico che evidenziasse il valore dell'impresa regolata e un interesse positivo per l'attività economica come tale (più o meno disinteressata per le ricchezze materiali derivanti dal successo).

L'aspetto centrale del Calvinismo, quello che poteva interessare la crescita della moderna economia monetaria, era la grande importanza data alla dottrina della predestinazione, ossia l'idea che la concezione di un Dio onnipotente, onnisciente e imperscrutabile portava inesorabilmente alla conclusione che il destino del mondo e degli uomini era predeterminato. Secondo Weber il cardine di tutta la questione era il problema pratico rappresentato da coloro che sottoscrivevano

questa dottrina. In particolare, come potevano i calvinisti, individualmente, decidere di agire nel mondo, se credevano che Dio aveva già stabilito il destino di ogni individuo e che solo un numero ristretto di uomini poteva essere salvato? Weber sosteneva che ogni singolo individuo era costretto a cercare i segni che gli indicassero di aver ricevuto il privilegio della salvezza. Chi raggiungeva il successo maggiore tendeva a considerare questa riuscita materiale un indizio della scelta divina. Mentre la convinzione di essere stato salvato costituiva già di per sé il segno più generale di essere l'eletto, il rilievo dato dal Calvinismo al fatto che nella vita ogni persona abbia una chiamata a lottare nel modo più disciplinato possibile e senza autoindulgenza, incoraggiava fortemente l'opinione che il successo terreno fosse la conferma di aver agito come strumento del volere di Dio e il segno dell'elezione.

Perciò, nell'interpretazione di Weber, il Calvinismo costituiva un'ulteriore evoluzione dell'idea luterana che la vita stessa poteva essere soggetta al concetto monastico della vocazione religiosa. Laddove Lutero aveva adombrato la nozione relativamente passiva della vocazione ad essere il più devoti possibile nel mondo, Calvino aveva manifestato una concezione più dinamica ed attiva. Calvino incitava gli uomini ad essere religiosi impegnandosi nel mondo. E sebbene il Calvinismo, come dottrina religiosa, non specificasse come si potesse essere assolutamente sicuri di agire come strumenti di Dio, certamente incoraggiava i fedeli a farsi coinvolgere attivamente nei più importanti settori istituzionali della società e, nel far questo, ad assumersi la responsabilità individuale di agenti di Dio. Weber sosteneva che fosse psicologicamente inevitabile che coloro i quali avevano un successo evidente, risultato di un'attività regolata, ascetica nel mondo, tendessero a credersi scelti da Dio. Poiché l'appagamento terreno e il godimento dei frutti dei propri sforzi erano vietati dalla morale calvinista, il risultato dell'azione economica regolata era stato l'accumulo di capitale finanziario. Secondo Weber, il processo dell'investimento economico, seguito dall'aumento del guadagno e da ulteriore investimento, era intimamente collegato al desiderio di avere la conferma della salvezza, anche se la teologia calvinista non prescriveva un simile atteggiamento di calcolo nei confronti della salvezza.

Weber considerava la dottrina calvinista della predestinazione (emersa, molto meno esplicitamente, in molte diramazioni delle religioni monoteiste) come l'estrema estensione teologica del Cristianesimo, evolutasi dopo la fondazione della Chiesa cristiana. Era la logica conclusione dell'idea di un Dio onnisciente e dell'impegno nel coinvolgimento religioso nel mondo. Il Calvinismo costituiva, perciò, una teodicea logicamente perfetta.

Ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber si concentrò sulla dimostrazione che, come egli si esprime, una spiegazione unilaterale, idealistica del sorgere del capitalismo (nel senso di riconoscere preminenza al ruolo delle idee) fosse plausibile quanto la spiegazione materialistica, ugualmente unilaterale, elaborata dai marxisti. In ogni caso, aggiungeva, un resoconto storico dell'evoluzione del capitalismo dovrebbe riconoscere il fatto che il capitalismo (o qualsiasi altro sistema economico di produzione) non è soltanto un fenomeno strutturale obiettivo, ma è anche, almeno in parte, sorretto da una serie di presupposti che incoraggiano gli interessi specifici per il lavoro e l'industria e ne scoraggiano altri. Perciò, contrariamente ad alcune interpretazioni della sua opera, egli non cercò una spiegazione unilaterale del sorgere del moderno capitalismo, bensì si propose di mettere in evidenza i fattori culturali che avevano incoraggiato l'etica capitalistica del lavoro e che erano stati trascurati dai marxisti. Anche se evidenziò il significato critico della religione per le origini del capitalismo moderno, Weber non affermò che il Protestantesimo fosse la causa e il capitalismo l'effetto, ma semplicemente che un aspetto vitale del capitalismo fosse lo «spirito», o *ethos*, che lo legittimava, e cercò le origini principali di questo spirito. A questo riguardo va fatto osservare che Weber esagerò sostenendo che, nel passato, fosse stata del tutto trascurata l'affinità tra certe diramazioni del Protestantesimo e il successo economico capitalistico. Nonostante ciò, il suo tentativo di fornire una spiegazione dettagliata di quest'affinità fu unico e pionieristico. Va rilevato, comunque, che, secondo Weber, lo spirito del capitalismo è gradualmente giunto al punto di sapersi mantenere da solo, cosicché, fin dalla sua epoca, non era già più basato sull'«etica protestante».

La tesi più importante di Weber sul legame tra Protestantesimo (soprattutto nella sua forma calvinista e in altre variazioni non luterane) e capitalismo fu presentata nel contesto di una controversia su tale soggetto, controversia che si andava allargando soprattutto in Germania. Le sue idee esacerbarono il dibattito e da allora sono state oggetto di un'ampia critica. In realtà, le sue affermazioni si sono rivelate più significative nel corso del XX secolo, e questo non solo a causa dell'interesse puramente culturale sulla formazione del mondo moderno e sul ruolo cruciale dell'Occidente a questo proposito, ma anche perché le grandi diseguaglianze economiche tra le società moderne sono diventate oggetto d'interesse, di disputa e di conflitto ampiamente diffusi. La principale tesi di Weber sull'impulso dato allo spirito del capitalismo (e, più generalmente,

al successo economico) è perciò di notevole rilevanza per esaminare la formazione del mondo moderno nel suo complesso e, più particolarmente, la distribuzione delle risorse e della ricchezza al suo interno. Prima di affrontare simili argomenti, tuttavia, è necessario vedere come Weber sostenne la sua tesi sulle origini della moderna coscienza occidentale.

***Etica economica.*** Nell'ultimo decennio della sua vita (1910-1920) Weber s'impegnò in una serie di studi sulle civiltà non cristiane con il chiaro intento di spiegare l'etica economica delle principali religioni. (Riuscì a completare gli studi sull'India, la Cina e sulla religione dell'antico Israele, ma non quelli più dettagliati sul Cristianesimo medievale e sull'Islamismo). Questi lavori furono condotti costantemente sul confronto analitico tra le immagini occidentali e quelle orientali relative alle concezioni religioso-metafisiche del rapporto tra l'universo e il mondo. Il suo scopo era scoprire perché in Occidente (e in alcune parti dell'Occidente più che in altre) si fosse sviluppata la razionalità strumentale che sembrava trovarsi al centro non soltanto della vita economica di oggi, ma anche delle sue forme di organizzazione (ciò che egli chiamava la burocrazia razionale-legale), della scienza e della vita moderna in generale – o, in altre parole, perché il capitalismo e altri aspetti della vita e della coscienza moderna non fossero sorti nelle civiltà orientali.

La serie di confronti che Weber utilizzò nelle sue indagini sull'etica economica può essere riassunta come segue. La concezione orientale del mondo sovramondano era incentrata sulla nozione dell'essere eterno, laddove la concezione occidentale implicava la fede in un Dio personale. La prima tendeva a incoraggiare e a consolidarsi in un orientamento mistico, ultraterreno, mentre la seconda era strettamente collegata a un orientamento ascetico all'interno del mondo. L'immagine orientale era visibile nella sua forma più intensa e logicamente consistente nel Buddhismo classico, che evidenziava il carattere fondamentalmente illusorio della vita terrena e considerava la liberazione dalle circostanze del mondo quotidiano come l'aspirazione religiosa più alta. In contrasto col Calvinismo, il suo parallelo ed opposto occidentale, il Buddhismo distoglieva l'attenzione dei fedeli, in particolare dei monaci buddhisti, dalle condizioni della vita quotidiana e perciò non incoraggiava l'applicazione continua degli ideali religiosi alle circostanze concrete del mondo. Generalmente parlando, Weber affermava che in India, in Cina e in Giappone le visioni del mondo più diffuse erano prive di quell'energia che, nelle religioni monoteiste e in particolare nel Cristianesimo, derivava dalla concezione di un Dio esigente che richiedeva ai fedeli di trasformare il mondo a sua immagine. Di conseguenza, nelle società orientali vi era un interesse molto maggiore a mantenere una società organicamente ordinata e a favorire un'adeguata etica sociale.

È importante notare che nei suoi studi sulle società orientali Weber si preoccupò molto di discutere i modi in cui le idee religiose e le strutture sociali si erano vicendevolmente rafforzate. In altre parole, sebbene attribuisse un significato essenziale alla religione, egli volle mostrare i legami specifici tra la religione e altri aspetti delle società umane. Ma proprio perché si mantenne sempre aderente all'argomento religioso, il suo lavoro è stato frequentemente interpretato come un'espressione di determinismo religioso.

Il lavoro di Weber sulla religione e sulla vita economica è stato oggetto di un'enorme quantità di esegesi e di critiche, soprattutto nei riguardi della sua tesi sulle origini occidentali del capitalismo. Mentre molta della critica si è giustamente basata sui dati storici, gran parte di essa è derivata dalla tacita accettazione dell'idea che l'economia moderna sia un regno autonomo privo di qualsiasi tipo di fondamento o di rilevanza simbolico-religiosa. Durante gli anni '70 e '80, tuttavia, si è prodotto un rinnovato interesse per le basi religiose della vita economica. L'idea dell'autonomia della vita e dell'azione economica, espressa in modo caratteristico nell'opera degli economisti di professione, è stata messa in serio dubbio, e le organizzazioni e i movimenti religiosi sono andati occupandosi con sempre maggiore serietà dei temi economici. L'opera di Weber si muove, esplicitamente o implicitamente, sullo sfondo di gran parte dell'interesse contemporaneo per il rapporto tra religione ed economia.

**Il mondo moderno.** Sebbene Weber fosse chiaramente consapevole del punto fino al quale il capitalismo imprenditoriale del XIX secolo andava trasformandosi, non ultimo ad opera del moderno Stato burocratico, il suo pensiero sulla religione e sulla vita economica ha soprattutto attinenza con la crescita o l'assenza di crescita del capitalismo classico, in contrapposizione con quello che ora viene spesso definito capitalismo tardo o avanzato. Inoltre, il lavoro di Weber trascurò quasi completamente una delle componenti più importanti della vita economica moderna, in particolare nelle società capitalistiche: il consumismo. Weber, come si è detto, era interessato allo sviluppo dell'ascetismo imprenditoriale (ascetismo che, secondo lui, si era liberato dal proprio contenuto religioso originario). Nel linguaggio contemporaneo voleva indagare le origini dell'etica del lavoro. Tuttavia, nell'odissea del capitalismo si trova anche una dimensione più edonistica della cultura economica. Certamente il valore riposto nell'accumulazione di beni di consumo è centrale per la forma moderna del capitalismo. L'in-

teresse per il consumismo ha portato alcuni studiosi della società – in particolare gli antropologi – a cercare di scoprire la base simbolica dei modelli di consumo; alcuni analisti si sono dunque sempre più interessati ai significati sottintesi prodotti e distribuiti dalla pubblicità, dalla vendita e dall'esposizione dei beni di consumo. Sebbene non specifica dello studio della religione, questa attenzione relativamente nuova fa parte della tendenza crescente a porre lo studio del comportamento economico e delle istituzioni economiche in un più ampio contesto socio-culturale.

Gli elementi specifici e più importanti che indicano un ritorno all'indagine accurata sul rapporto tra religione e questioni economiche sono: la rapida crescita economica nella seconda metà del XX secolo in società, come Giappone, Taiwan, Corea del Sud e Singapore, con tradizioni religiose – talvolta chiamate neo-confuciane – evidentemente non conformi all'immagine weberiana del Protestantesimo calvinista; la nascita, nello stesso periodo, di movimenti religiosi, molti dei quali ispirati a forme di teologia della liberazione, sintomo dell'importanza del legame fra idee economiche, da una parte, e idee teologiche, nonché pratiche religiose, dall'altra; infine, il problema generale dell'economia globale.

***Il sistema capitalistico mondiale.*** Di fatto, i tre fenomeni sopra indicati, di cui il terzo è, senza dubbio, il più importante, sono strettamente collegati. Secondo la tradizione iniziata da Weber, l'interesse primario è stato quello di associare il successo economico comparato di una comunità (e, quindi, dei gruppi e delle regioni all'interno di quella comunità) con la tradizione religioso-culturale e l'impegno religioso. Ma, in seguito alla crescente consapevolezza del fatto che il mondo costituisce un unico sistema socio-culturale al quale sono inestricabilmente connesse le questioni di comunità, gruppi e regioni particolari, è sorto un approccio contrastante, chiamato teoria del sistema mondiale. In una delle sue forme più influenti, questa teoria afferma che il sistema del mondo moderno sia in larga parte il risultato della crescita del capitalismo e che il sistema vada interpretato anzitutto come fenomeno economico. In questa ottica, il sistema del mondo capitalistico, i cui inizi in Europa risalgono a circa cinque secoli fa, si è diffuso tanto da comprendere, ora, il mondo intero.

Nella versione di Immanuel Wallerstein, che rientra nella tradizione marxista, la teoria del sistema mondiale rovescia la priorità che Weber attribuiva alla religione, poiché Wallerstein considera le divisioni religiose avvenute nell'Europa del XVI secolo come conseguenza dell'entrata dei vari Stati nel nascente mondo dell'economia. In particolare, egli afferma che le società che divennero prevalentemente protestanti formavano il nucleo nel sistema embrionale del mondo capitalistico, mentre quelle che rimasero o divennero cattoliche erano società «periferiche», la cui principale funzione economica era quella di fornire le materie prime ai centri manifatturieri dominanti. (Di conseguenza, quando il sistema si diffuse fino a diventare letteralmente mondiale, quelle antiche unità periferiche diventarono semiperiferiche, venendo a trovarsi, economicamente parlando, tra i centri capitalistici fondamentali del potere economico e le società periferiche del mondo).

***Influenza della religione.*** Così, nella prospettiva della scuola di pensiero guidata da Wallerstein, la religione ha svolto una parte significativa, e tuttavia epifenomenica, nello sviluppo del moderno sistema globale. In altre parole, essa ha svolto un importante ruolo ideologico, nel senso marxista di ideologia, ossia la forma in cui ineguaglianza e sfruttamento vengono giustificati. Questa teoria costituisce, in larga misura, il limite massimo dell'idea economicistica per cui nella vita umana ogni cosa può ricondursi e spiegarsi con i fatti economici. Tuttavia, proprio con il suo estremismo, essa ha stimolato quella che promette di essere una reazione costruttiva in forma di riassestamento del rapporto tra religione e vita economica. In altre parole, proprio come il concetto, avanzato da Marx e Engels, secondo cui le singole società sono governate dai conflitti che accompagnano l'attività economica stimolò il tentativo weberiano, prezioso anche se controverso, di mostrare che in certe circostanze la religione potrebbe essere un fattore critico nei cambiamenti socio-culturali, così l'idea che tutto il mondo è governato dalla dinamica dell'attività e dei rapporti economici sta stimolando nuovi modi di pensare relativamente all'importanza della religione nella sfera economica.

***Talcott Parsons.*** Uno fra i maggiori rappresentanti di questa corrente di pensiero, sebbene non in reazione diretta alla forma materialistica della teoria del sistema mondiale, è Talcott Parsons. Profondamente influenzato da Weber, di cui tradusse *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (London 1930), Parsons dedicò gran parte della sua carriera accademica al problema di quanto la vita economica sia radicata nell'uomo. Al centro del suo pensiero a questo riguardo si pone l'affermazione generale che, mentre l'attività economica è essenziale per la vita umana, essa non è né pienamente determinante né pienamente determinata. Nonostante ciò, Parsons riconosceva che in certi momenti della storia il campo economico sembrava particolarmente significativo. Perciò egli si interessò ai vari modi in cui era stata interpretata questa apparente rilevanza. In realtà, uno dei suoi interessi maggiori era il modo in cui la moderna scienza dell'economia sorse

come reazione, tra le tante, alla tematizzazione culturale dell'idea che la sfera economica sia il punto centrale, e il più problematico, dell'esistenza umana. In modo particolare, Parsons esaminò il rapporto tra le risposte a questa idea e la rivoluzione industriale che, per alcune società occidentali, era cominciata nella seconda metà del XVIII secolo.

A questo riguardo Parsons aggirò l'eterna questione se gli aspetti economici o «materiali» della vita siano più o meno importanti degli aspetti «ideali». Pur ammettendo la grande importanza degli aspetti economici, volle dimostrare che i modi in cui essi vengono interpretati e simboleggiati non sono di minore importanza. Il concetto dell'autonomia economica portò a una quantità di diverse interpretazioni religiose o quasi religiose, due delle quali si spinsero fino al determinismo economico. Queste costituivano l'economia classica, evolutasi sulla scia degli scritti di Adam Smith e della particolare tradizione socialista iniziata da Karl Marx. Parsons considerò queste risposte economiche alla rivoluzione industriale come se fossero esse stesse di natura quasi religiosa, dato che si articolavano sopra idee riguardanti la natura e il significato dell'esistenza umana. Egli avanzò l'importante idea che nella vita sociale nulla è, né può essere, puramente economico.

***Trasformazione economica.*** Va segnalato che la teoria del sistema mondiale di Wallerstein nacque come risposta diretta alle teorie degli anni '50 e '60 sulla modernizzazione, teorie che dovevano molto al pensiero di Weber sul rapporto tra cambiamento religioso e cambiamento economico. L'opera di Weber fu rivisitata in seguito al grande interesse generale per il divario economico tra i vecchi Stati, in particolare quelli dell'Occidente industriale, e quelli la cui indipendenza risaliva all'epoca della decolonizzazione fra il 1950 e il 1960. Molti sociologi cercarono di spiegare queste disparità di circostanze e di velocità nella crescita economica esaminando fino a che punto la religione incoraggiava o scoraggiava il coinvolgimento nell'impresa economica e la formazione di un'etica del lavoro.

In quegli stessi anni si manifestò fra i teorici della modernizzazione la tendenza ad affermare che il mutamento culturale fosse un presupposto al mutamento economico, e che le società di tutto il mondo a maggioranza non cristiana (ma anche la maggior parte di quelle cattoliche) dovevano ricorrere all'etica protestante, o a un suo equivalente funzionale, come motivazione per impegnarsi nelle attività apportatrici di benessere economico. Idea questa non del tutto originale, visto che nel XIX secolo era molto diffusa l'opinione che il Protestantesimo, nella sua versione calvinista, spronava al coinvolgimento nell'impresa e nel lavoro. Di fatto, nell'America latina di quel periodo non era insolito che i capi politici degli Stati da poco indipendenti incoraggiassero la diffusione del Protestantesimo nella speranza che questo, opponendosi al predominio della morale cattolica anticapitalistica, favorisse la crescita economica.

La teoria del sistema mondiale acquistò rilievo soprattutto perché negava l'opinione secondo la quale le società povere possono raggiungere la prosperità grazie ai loro sforzi interni (eventualmente importando nuove forme culturali e religiose). A questa concezione internalista del mutamento della società, la nuova teoria oppose una concezione fondamentalmente esternalista, che considerava la situazione delle singole società nel sistema economico mondiale una conseguenza quasi esclusiva del carattere del sistema complessivo. Più che attribuire la crescita economica, o la mancanza di questa, alle caratteristiche autoctone, comprese quelle religiose, la teoria del sistema mondiale affermava che i destini economici delle singole società sono determinati dal funzionamento e dall'espansione di un sistema mondiale capitalistico (in cui anche le società internamente socialiste sono costrette ad agire in modo capitalistico nei loro rapporti con altre società).

***Il mondo come unità.*** Sebbene questa argomentazione offra il fianco a numerose critiche, non c'è dubbio che oggi, se vogliamo rispondere ai tanti quesiti sul rapporto tra fattori economici e fattori religiosi nella vita moderna, dobbiamo guardare al mondo come a un'unità. Un esempio importante di ciò è lo sviluppo della teologia della liberazione, soprattutto nell'America latina. La teologia della liberazione latino-americana, con movimenti analoghi in tutti gli altri continenti, nacque, in parte, dalla visione del mondo come unità, derivata dalla teoria marxista del sistema mondiale. La teoria della dipendenza fu elaborata nell'America latina negli anni '60 in opposizione all'idea che la condizione economica relativamente arretrata dei suoi Stati dovesse attribuirsi, fra l'altro, al loro Cattolicesimo fatalistico. Piuttosto, si osservò, la situazione dell'America latina si spiegava ampiamente con la sua condizione di dipendenza nei riguardi dei paesi ricchi, in particolare degli Stati Uniti, che realizzavano i propri profitti grazie al sottosviluppo economico dei paesi del Terzo Mondo.

Ricollegandosi a questa interpretazione del sistema mondiale, alcuni esponenti del movimento liberazionista realizzarono la fusione, che alla fine degli anni '60 sembrava impossibile, tra teologia cristiana e ideologia marxista, violando così, in modo significativo, l'idea marxista tradizionale per cui la religione è, almeno nel mondo moderno, un nemico della rivoluzione socialista. Si discute ancora se questa fusione, tra idee cristiane sul raggiungimento del Regno di Dio in terra e sulla

liberazione della coscienza religiosa e idee marxiste riguardanti la fondamentalità delle forze economiche e dei rapporti economici, sia soltanto un'unione di convenienza strategica e non, piuttosto, un'autentica sintesi. Comunque, sono veramente sorprendenti i modi in cui religione e politica, e in particolare teologia e ideologia, sono state amalgamate da parte dei recenti movimenti di liberazione di tendenza marxista e di quelli chiamati fondamentalisti (sia del fondamentalismo cristiano negli Stati Uniti che di quello islamico in Medio Oriente). Molti di tali sviluppi si spiegano meglio se messi in relazione al fatto che la ricchezza e l'evidente fatalità dell'economia globale (che la si chiami capitalistica o in altro modo) suscitano reazioni specifiche da parte di movimenti, società, regioni e così via, determinando tentativi di impregnare l'ordine del mondo e delle sue parti con qualche significato simbolico, come la legittimazione delle circostanze economiche privilegiate (ciò che Weber chiamava la teodicea della buona fortuna), o tentativi di porre un rimedio alle condizioni non privilegiate. In ogni caso è evidente che le previsioni – anche se ben diverse – di Marx e di Weber di un mondo moderno senza religione, che si sarebbe presumibilmente arreso alla forza degli interessi e dei processi economici, non si sono ancora realizzate.

La vera novità, dal tempo in cui Weber scrisse sull'etica economica delle religioni maggiori, è la comparsa di un'economia globale. Questo processo ha sempre più costretto le religioni – o, meglio, gli esponenti dei movimenti e delle organizzazioni religiose – a confrontarsi con l'economia e le relative conseguenze (come il materialismo e il consumismo) con maggiore apertura mentale che nel passato. Perciò il pensiero weberiano sul modo in cui le religioni, ciascuna a suo modo, incoraggiano o vietano il progresso economico è stato ripreso e ampliato.

Questo è vero soprattutto nel caso dell'Islamismo. In larga parte economicamente favorito dalla dipendenza, diretta o indiretta, del resto del mondo dai ricchi giacimenti di petrolio di molti paesi islamici, l'Islamismo si è riaffermato, levandosi a sfida dell'Occidente. Nel corso di questo processo ci si è chiesti, sia all'interno che all'esterno dei contesti islamici, se la relativa arretratezza economica delle società islamiche negli ultimi secoli sia scaturita da caratteristiche insite nella tradizione religiosa dell'Islamismo, piuttosto che dalla posizione subordinata di quelle società rispetto a quelle occidentali.

Le opere di Weber sull'Islamismo indicano decisamente che esso impedì la crescita della razionalità strumentale necessaria per dare all'economia un orientamento moderno, ma questa idea è rifiutata da chi afferma che gran parte di ciò che secondo Weber sembra nemico di una razionalità economica moderna è in realtà la conseguenza dell'adattamento della cultura islamica alla subordinazione politico-economica. Alcuni studiosi hanno affermato che, se non fosse dipeso da questa situazione, il capitalismo si sarebbe sviluppato anche nelle società islamiche. Altri hanno sostenuto che l'Islamismo porta intrinsecamente più ad un sistema economico socialista, e che proprio questo si è sviluppato nel periodo moderno. In ogni caso, diversamente da società come quelle di Inghilterra e Stati Uniti, che furono i precursori e, in un certo senso, i creatori della economia globale moderna, l'Islamismo, non molti secoli fa esso stesso civiltà dominatrice, è attualmente impegnato in un tentativo cosciente e traumatico di formulare con chiarezza la propria etica economica o, più in generale, la propria cultura economica. La formulazione cosciente dell'etica o della cultura economica si trova, in gradi diversi, anche in numerosi altri contesti religiosi importanti. Resta da vedere se questo porterà a una riunificazione dell'economia e della religione del tipo che ha prevalso in gran parte della storia umana.

[Vedi *BENESSERE*, *RIVOLUZIONE*, vol. 3; *MODERNITÀ*, *TEOLOGIA*].

**BIBLIOGRAFIA**

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1904-1905 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bologna 1989); *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 (trad. it. *Economia e società*, I-II, Milano 1968); *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, Tübingen 1920-1921 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-III, Milano 1982).

G. Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism*, New York 1982, esegesi delle affermazioni di Weber sulle conseguenze economiche del Protestantesimo.

R. Robertson, *Max Weber and German Sociology of Religion*, in N. Smart et al. (curr.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, Cambridge 1985, III, pp. 263-304, riprende la sociologia della religione di Weber in senso più generale, paragonandola alle idee di Marx e di altri.

B.S. Turner, *Weber and Islam*, London 1974, antologia critica di vari articoli di Weber sull'Islam.

S.N. Eisenstadt (cur.), *The Protestant Ethic and Modernization*, New York 1968, raccolta di saggi sulle idee di Weber relative all'economia in rapporto al mutamento religioso.

É. Durkheim, *Socialism*, New York 1962 (trad. it. *Il socialismo*, Milano 1981).

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963). Entrambi i lavori di Durkheim sono esempi della valu-

tazione positiva, tipicamente francese, dei rapporti fra religione e fattori economici.
R. Robertson, *The Development and Modern Implications of the Classical Sociological Perspective on Religion and Revolution*, in B. Lincoln (cur.), *Religion, Rebellion, Revolution*, New York 1985, pp. 236-65.
D.B. McKnown, *The Classical Marxist Critiques of Religion*, The Hague 1975, utile panoramica delle teorie marxiste sulle religioni.
E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, I-II, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969), utile per la comprensione delle questioni riguardanti religione ed economia alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo.
T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*, in E.A. Tiryakian (cur.), *Sociological Theory, Values, and Socio-cultural Change. Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, New York 1963, pp. 33-70.
T. Parsons, *Religious and Economic Symbolism in the Western World*, in «Sociological Inquiry», 49 (1979), pp. 1-48.
I. Wallerstein, *The Modern World-System*, New York 1974 (trad. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, I-II, Bologna 1982).
R. Robertson, *The Sacred and the World System*, in Ph.E. Hammond (cur.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley 1985, pp. 347-457.
R. Robertson, *Liberation Theology in Latin America*, in J. Hadden e A. Shupe (curr.), *Prophetic Religion and Politics*, New York 1987, pp. 107-39, riguardante la teologia della liberazione.
K. Polanyi, *The Great Transformation*, New York 1944 (trad. it. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino 1974).
M.D. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago 1976.
Ch. Mukerji, *From Graven Images. Patterns of Modern Materialism*, New York 1983.
J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston 1975.

ROLAND ROBERTSON

**EDUCAZIONE RELIGIOSA.** Ogni tentativo di definire l'espressione *educazione religiosa* comporta non poche difficoltà. In nessun *corpus* di letteratura erudita se ne trova un uso che possa ritenersi unanimemente accettato. Si potrebbe ragionevolmente sostenere che l'educazione religiosa sia l'attività in cui si impegnano certi gruppi in certi luoghi nel mondo contemporaneo. O, per contro, si potrebbe pensare che l'educazione religiosa sia abbastanza ampia da comprendere le pratiche che sempre e dovunque hanno regolato la vita umana.

Inizieremo con un uso ristretto del termine, anche perché mancherebbe lo spazio per una descrizione puntuale di ogni gruppo religioso. Oltre a ciò, la logica e l'etimologia suggeriscono comunque di prendere in considerazione l'uso emerso nel XX secolo e di riflettere poi sull'opportunità di ampliarne l'applicazione. Sebbene i due termini *religioso* e *educazione* siano di gran lunga anteriori al XX secolo, è recente il loro accoppiamento in una locuzione unica, che implica un unico referente. Ovviamente, molti termini della moderna scienza della religione non sono gli stessi che gruppi particolari usano per le rispettive consuetudini. In questo caso, tuttavia, le ambiguità insite nei due singoli termini si conciliano nella locuzione unificata *educazione religiosa*.

**Definizioni.** *Educazione religiosa* è voce per lo più limitata ai Paesi fortemente influenzati dal moderno Cristianesimo occidentale. Anche là, tuttavia, non si tratta di un'espressione comune. Certi gruppi religiosi usano abitualmente un linguaggio educativo più specifico del termine generico *religioso*; la maggior parte dei protestanti, ad esempio, definisce il proprio impegno *educazione cristiana*. I gruppi che parlano comunemente di *educazione religiosa* sono in genere al di fuori delle confessioni principali, come, negli Stati Uniti, la Unitarian Universalist Association e la Unification Church. Nonostante tutte le loro disparità, questi due gruppi sono simili nella ricerca di un'educazione che in qualche modo le trascenda.

Probabilmente l'uso meglio definito dell'espressione *educazione religiosa* è oggi quello della scuola inglese e gallese, dove, superando le specifiche diversità religiose, ha assunto un significato legalmente riconosciuto. Le radici di questo uso risalgono al tardo XIX secolo, ma il termine fu chiaramente definito solo nel 1944, quando il governo rese obbligatoria l'educazione religiosa nelle scuole sovvenzionate dallo Stato. La legge specificava che per educazione religiosa doveva intendersi l'istruzione religiosa secondo un programma di studio approvato e una riunione quotidiana per il culto. Dal 1960 due sviluppi principali hanno modificato questa interpretazione: il dubbio crescente sul valore del culto obbligatorio nelle scuole statali e un maggior pluralismo religioso in molte scuole inglesi.

Come risultato di questi due sviluppi, l'educazione religiosa si è pressoché identificata con la materia insegnata. Nel contempo, l'istruzione religiosa è venuta distinguendosi più chiaramente dall'istruzione biblica e cristiana. L'educazione religiosa viene così a significare approccio alle varie religioni del mondo con spirito di comprensione, cercando di trasmettere lo stesso spirito ai ragazzi. Diversamente dalla maggior parte del mondo, l'Inghilterra degli anni '70 ebbe per l'*educazione religiosa* un referente ben preciso, essendosi designata con questo nome una materia d'insegnamento delle scuole statali.

Notevole il contrasto con gli Stati Uniti d'America,

dove la locuzione in esame nacque nel 1903 con la fondazione della Religious Education Association, che aveva radici comuni con altri due movimenti dell'epoca, Progressive Education e Liberal Protestantism. Benché l'intento dell'associazione dovesse essere ecumenico, il suo gruppo di sostenitori era soprattutto costituito dalle sette liberali del Protestantesimo. I cattolici, dapprima piuttosto scettici nei confronti dell'organizzazione, negli anni '60 ne divennero una parte cospicua. Gli Ebrei riformati vi ebbero qualche ruolo fin dall'inizio, almeno nella redazione del Bollettino sociale. In generale, le ali conservatrici di qualsiasi religione non ebbero mai parte nel movimento, nell'associazione o nelle pubblicazioni. Nei primi decenni del secolo, si sperò invece di coinvolgere nel movimento le scuole pubbliche. Il XIX secolo riunì la religiosità generalizzata delle scuole pubbliche con la religione confessionale della scuola domenicale. I *leaders* della Religious Education Association cercarono di riformare quest'alleanza culturale, così da fornire un ideale educativo migliore di quello della scuola domenicale e un approccio più culturale alla religione nelle scuole pubbliche ed ecclesiastiche.

Dagli anni '40, il movimento sembra essersi esaurito. I problemi economici degli anni '30 hanno frenato la professionalizzazione dell'educazione nelle chiese, mentre il risorgere della teologia protestante neo-ortodossa minò alla base le premesse e le speranze liberali del movimento. Neppure le scuole pubbliche sono state delle alleate per il movimento. Per la maggior parte degli autori protestanti in questo periodo è venuto meno ogni riferimento all'educazione religiosa, e l'attività seminaristica e comunitaria fu ribattezzata *educazione cristiana*.

Negli anni '60, si riprese a parlare di *educazione religiosa* negli Stati Uniti. Qui i cattolici fin dagli anni '30 avevano usato la locuzione in numerosi contesti, e, d'altra parte, nelle loro scuole l'«insegnamento religioso» era tradizionale. Negli anni '60, l'istruzione dei ragazzi fuori delle scuole cattoliche fu denominata *educazione religiosa*. Oggi non c'è consenso sul significato dell'espressione all'interno della Chiesa cattolica, ancorché sia più frequentemente usata dai cattolici che dai protestanti o dagli Ebrei.

Le leggi degli Stati Uniti raramente usano il termine *educazione religiosa*. Tuttavia, quello di *istruzione religiosa* è comunemente usato per riferirsi ai programmi confessionali. E poiché non esiste una chiara distinzione tra l'uno e l'altro, scrittori e politici sostengono generalmente che l'educazione religiosa nelle scuole pubbliche è anticostituzionale. Sebbene la Corte Suprema americana con le sue decisioni degli anni '60 incoraggiasse un approccio accademico alla religione nelle scuole pubbliche, non usò mai alcuna delle due locuzioni per indicare un programma del genere. Perciò, sia nell'uso scritto erudito sia in quello popolare, l'educazione religiosa è associata alle chiese e alle sinagoghe. Si è tanto discusso per la preghiera nelle scuole pubbliche, ma praticamente nessuno si batte per introdurvi l'educazione religiosa.

La diversità su questo punto tra Inghilterra e Stati Uniti mostra la varietà dei modi in cui i Paesi occidentali e i Paesi colonizzati e «missionarizzati» dall'Occidente parlano di educazione religiosa. La maggior parte delle nazioni europee occidentali ha elaborato un rapporto fra una o più Chiese e l'apparato educativo dello Stato. Per esempio, in Norvegia il 95% della popolazione appartiene alla Chiesa norvegese. La scuola statale fornisce l'istruzione religiosa obbligatoria durante i nove anni di studio richiesti dalla legge. Nei primi sei anni la materia si chiama «Cristianesimo», negli ultimi anni «Religione». L'istruzione obbligatoria viene poi integrata dalla Chiesa mediante la dottrina.

In Germania troviamo un'altra variazione sul tema. L'«istruzione religiosa» viene impartita nelle scuole statali con la collaborazione della Chiesa protestante e di quella cattolica. L'«Educazione cristiana» è parte integrante del sistema educativo tedesco fin dal XVIII secolo. L'istruzione religiosa è garantita nel curriculum scolastico, ma non è obbligatoria. Le Chiese integrano l'istruzione scolastica con programmi volontari: il catechismo per i piccoli, i corsi per la cresima, l'attività giovanile, l'attività per gli adulti. In Germania, come altrove, nessuna singola struttura di educazione religiosa comprende queste diverse attività. Solo pochi autori in Europa, America settentrionale e Australia hanno cercato di sviluppare le basi teoriche di tale settore.

**Educazione religiosa: istruzione nella scuola o per tutta la vita?** Come abbiamo accennato all'inizio, il termine *educazione religiosa* può essere concepito in modo talmente ristretto da renderlo appena riconoscibile, e acquisì un significato preciso solo nel XX secolo, quando l'istruzione moderna si accompagnò a un approccio ecumenico alla religione. Se ci si discosta da quell'uso preciso, ma infrequente, del termine, allora l'educazione religiosa può abbracciare una grande varietà di pratiche lungo i secoli. Anche a volersi soffermare su una singola tradizione religiosa, come il Buddhismo o l'Islamismo, non sarebbe cosa semplice tracciare una linea tra la pratica educativa e quella non educativa, o tra il vivere religiosamente e il venire educati religiosamente.

Per effetto dell'istruzione moderna, c'è una naturale tendenza ad affermare che ogni istruzione sistematica dei giovani dovrebbe chiamarsi educazione. E siccome

si tratta di pratiche religiose, tali attività possono definirsi educazione religiosa per i buddhisti come per i musulmani, per i Pueblo come per gli Inuit (Eschimesi). Il problema dell'educazione religiosa, quindi, diventa più agevole tracciando delle linee cronologiche intorno a ciò che oggi chiamiamo giovani «in età scolare». Inoltre, un complesso di istruzioni è considerato precorritore della scuola moderna, che è centrata nello studio dei libri. I gruppi religiosi del passato vengono poi considerati più o meno inseriti in questo modello, alcuni con un forte accento sull'educazione prescolastica e sulle attività extracurricolari.

Consideriamo, per esempio, l'educazione religiosa dei ragazzi nella religione azteca. Si può rintracciare un'iniziazione abbastanza sistematica fin dall'età di tre anni, con ammonizioni mediante sermoni e l'istruzione nei doveri domestici. Un po' più tardi veniva imposto un rigoroso sistema di disciplina fisica. A circa quindici anni, i ragazzi entravano in una specie di scuola chiamata «la casa dei giovani». Ai maschi si insegnavano elementi di educazione civica, l'uso delle armi, le storie tradizionali e la corretta osservanza dei rituali. Pochi erano ammessi a una scuola speciale per l'avviamento al sacerdozio, e a costoro si impartiva un'ulteriore istruzione nella celebrazione dei riti sacri. Le femmine ricevevano una preparazione diversa, più strettamente domestica. Una ragazza era considerata pronta per il matrimonio a circa sedici anni. I commentatori moderni di questi dati potrebbero discutere se l'educazione religiosa azteca iniziasse a tre o a quindici anni; se fosse valida solo per la scuola speciale o per tutti i ragazzi; se riguardasse solo i maschi o anche le femmine; e se comprendesse anche l'insegnamento dei lavori domestici o solo quello dei rituali sacri.

Attribuire alla voce *educazione religiosa* l'accezione più ampia possibile non aiuta probabilmente nel progresso dell'apprendimento. Molti pedagogisti riformatori di questo secolo, frustrati da sistemi scolastici riduttivi, affermano che l'educazione risiede tutta nell'apprendimento e che l'apprendimento dura quanto la vita. Ma dire che l'educazione è tutto può anche significare che non è nulla. Senza attribuire al termine alcun significato particolare, la riforma dell'educazione resta ulteriormente vanificata.

La storia religiosa potrebbe essere d'aiuto in questo discorso, poiché qui è in gioco qualcosa di ben diverso da una scuola moderna, tuttavia ci sono una forma e una disciplina ben precise per le attività. Per una vita religiosa, la preparazione inizia ben prima dei cinque o sei anni d'età. Proprio perché importanti, la regola e la disciplina della devozione religiosa proseguono oltre i sedici, i diciotto anni o qualsiasi età considerata normale per lasciare la scuola. Per la verità, le culture moderne hanno scoperto i limiti dell'educazione acquisita in gioventù e così hanno cercato di far seguire ai normali sistemi scolastici un'educazione per gli adulti. Solo chi presumesse che l'educazione riguardi esclusivamente l'età scolare potrebbe considerare inopportuna questa specie di «seconda storia» per quanti abbisognassero di un'«educazione permanente».

Date queste difficoltà delle moderne teorie pedagogiche, l'educazione religiosa potrebbe essere intesa non come un'aggiunta stravagante all'educazione reale, ma come un modo più ampio di parlare dell'educazione. La maggior parte dei gruppi religiosi offre un'educazione variegata e per tutta la vita. Per esempio, il sistema sacramentale del Cattolicesimo è una formazione della vita religiosa che si protrae dalla nascita alla morte. Quantunque possa richiedere continui aggiornamenti per mantenere la sua efficacia educativa, tale sistema ha conservato nei secoli la sua validità, con un'importanza almeno pari a quella delle scuole per la preservazione della Chiesa e della tradizione. Non che l'istruzione sistematica della scuola debba escludersi dal significato di educazione religiosa. Ciò che è necessario, piuttosto, è una teoria comprensiva, di cui l'istruzione sia parte integrante.

**L'educazione religiosa nelle grandi tradizioni religiose.** Un'adeguata teoria dell'educazione religiosa è probabilmente impossibile finché non ci sia una riflessione più sistematica sull'educazione nelle «grandi» tradizioni religiose, oltre a una comparazione maggiore delle pratiche attraverso le varie tradizioni. Le religioni che durano da secoli avrebbero qualcosa di nuovo da apprendere dai moderni sistemi educativi. Così pure, la pratica religiosa potrebbe sfidare il significato postilluministico dell'educazione. In un simile dialogo con l'educazione contemporanea, ciascuna delle grandi religioni porterebbe una voce particolare.

***Cristianesimo ed Ebraismo.*** Il Cristianesimo, nei suoi aspetti postriformistici, ebbe un ruolo importante nell'emergere dell'istruzione moderna. La spinta verso una più diffusa alfabetizzazione fu parte del tentativo di riformare la Chiesa sulla base della parola di Dio nella Bibbia. Tutti dovevano leggere la Bibbia e conoscere la dottrina della Chiesa: un progetto che non andò mai a compimento, ma, per contro, in gran parte d'Europa e dell'America settentrionale si ebbe un forte calo dell'analfabetismo. Fino al XIX secolo, la Bibbia fu il nucleo di tutta l'educazione, sicché, nel corso dell'istruzione ordinaria, si riceveva in qualche misura un'educazione religiosa. Soltanto nel secolo scorso i Paesi occidentali hanno visto la dicotomia tra le scuole gestite dallo Stato e l'educazione di influenza ecclesiastica.

L'esclusione della Chiesa, o almeno la sua separa-

zione dall'educazione moderna, ha portato ad un nuovo interesse per la pratica cristiana primitiva. Per gli adepti dei primi secoli, infatti, ad ogni stadio del processo di iniziazione ai riti liturgici c'era la rivelazione di segreti e la spiegazione dei riti. Una volta accolti nella Chiesa, l'educazione proseguiva attraverso la famiglia, le devozioni comunitarie, i sermoni e la pratica di un codice morale.

Il Cristianesimo sorse dai movimenti riformisti ebraici del I secolo d.C. L'Ebraismo aveva già istituito la sinagoga, dove l'istruzione sistematica era strettamente legata alla preghiera. Ciascun ebreo doveva conoscere esattamente la Legge e uniformare tutta la propria vita ai comandamenti di Dio; si sviluppò così una straordinaria dedizione all'apprendimento, tanto che l'apprendimento stesso poteva considerarsi una forma di culto.

Fin dalla nascita dell'Ebraismo rabbinico, casa e *yeshivah* furono i centri dell'educazione religiosa ebraica. I rituali familiari hanno preservato e trasmesso la vita ebraica lungo i secoli. L'osservanza quotidiana della preghiera e delle diete, oltre alla celebrazione settimanale del sabato, ha guidato l'educazione dell'ebreo vita natural durante. Dice il Talmud che si acquista la *torah* attraverso quarantotto cose, fra cui il timore, la paura, l'umiltà, la tolleranza e la generosità. La storia religiosa ebraica si incentra sull'adempimento del rituale e degli atti di giustizia.

L'interpretazione della *torah*, quale dottrina che abbraccia ogni aspetto della vita, portò all'inclusione nel Talmud di ogni branca della conoscenza umana. Lo studio della Bibbia e del Talmud, oltre ai commenti dei testi e all'incessante dibattito sulla loro interpretazione, incoraggiarono l'alfabetizzazione e l'apprendimento nelle comunità ebraiche. Gli Ebrei sono stati all'avanguardia della moderna educazione laica, e anche nei Paesi in cui rappresentano una piccola minoranza sorse un sistema ebraico separato di educazione.

***Induismo e Buddhismo.*** L'Induismo è l'esempio più vasto di pratiche rituali e di rapporti sociali che costituiscono un tipo di educazione. L'istruzione ha fatto progressi in parte del mondo induista, ma la religione è sopravvissuta per millenni sui miti tramandati all'interno della famiglia e su complicate sequele di riti. Abluzioni, pasti e festività forniscono la guida educativa circa il posto del fedele nell'universo. Lungo i sentieri della sapienza, della devozione e del culto, la sua vita è strutturata in modo da raggiungere la meta della liberazione spirituale.

L'Induismo ha una propria teoria di sviluppo. L'ideale educativo prevede quattro stadi della vita: studio, guida della famiglia, ritiro nella foresta, rinunzia. Benché sia improbabile che gli occidentali adottino questo schema di categorie, il dialogo attraverso linee religiose potrebbe ancora essere illuminante. Sia gli educatori religiosi che quelli laici, in Occidente, sarebbero costretti a riflettere sulle fasi di sviluppo di tutta la propria vita e su come l'educazione ricorra in ciascuna di esse.

Il Buddhismo si basa su una rigida disciplina morale. L'istruzione assume la forma di storie, detti e discorsi, spesso appresi a memoria. La meditazione buddhista è la via per raggiungere la meta e al suo centro è situata la pratica della consapevolezza. La via della meditazione e della disciplina morale porta alla percezione che l'io è irreale.

Nei Paesi tradizionalmente buddhisti, i centri dell'educazione erano i monasteri e l'istruzione, nella conoscenza secolare come in quella religiosa, era impartita dai sacerdoti. La vita monacale prevedeva un rigido codice morale e un grande coinvolgimento nella meditazione. Nell'era contemporanea, invece, la meditazione buddhista ha attratto, o quanto meno incuriosito, un pubblico più vasto, compresi medici e psicologi occidentali.

***Islamismo.*** L'Islamismo è la religione più tarda fra quelle citate. La conoscenza della parola, nella vita del musulmano, è in special modo cruciale. Il ragazzo deve apprendere il Corano e la tradizione, per arrivare a congiungere la volontà umana con quella divina. Gran parte dell'istruzione consiste nella ripetizione delle parole del maestro e nella memorizzazione di passi e preghiere coranici.

Ci sono momenti stabiliti per la recitazione delle preghiere quotidiane. Unitamente al digiuno, agli atti di carità, al pellegrinaggio, questa pratica liturgica costituisce un'educazione incessante per tutti i musulmani. Uno studio più approfondito dei testi antichi e della storia dell'Islamismo è accessibile nelle istituzioni educative musulmane. Come le altre religioni, l'Islamismo si sta oggi confrontando in molti luoghi con gli effetti della moderna cultura laica e dell'alfabetizzazione che ne fa parte. I *leaders* musulmani restano generalmente scettici di fronte al dialogo ecumenico o al tentativo di studiare l'Islamismo dal punto di vista dell'osservatore neutrale.

***Aspetti comuni.*** Tutte queste culture religiose non hanno in comune altro che la natura dell'insegnamento. In ogni religione, infatti, insegnare significa indicare a qualcuno una regola di vita. Responsabile dell'insegnamento è la comunità, rappresentata da persone con la funzione di insegnanti. Lo scopo è quello di trasmettere la complessa serie di riti e di pratiche che costituiscono la regola di vita della comunità. I movimenti del corpo hanno un ruolo chiave nell'insegnamento religioso: perciò è impossibile praticare il Bud-

dhismo Zen senza aver appreso i vari modi di respirazione e le differenti posizioni del corpo.

Solo nel contesto di una comunità di persone in carne ed ossa è possibile intendere il ruolo peculiare del linguaggio nell'insegnamento religioso. L'insegnante spesso esige la memorizzazione, come si è detto a proposito dell'Islamismo e del Buddhismo. La stessa tecnica restò in uso nel Cristianesimo e nell'Ebraismo per la maggior parte della loro storia. Il linguaggio religioso assume un carattere rituale nella recita della preghiera, delle regole morali o della dottrina. Anche il sermone nel Cristianesimo moderno è un uso ritualizzato del linguaggio.

In aggiunta all'uso rituale, il linguaggio è usato dagli insegnanti religiosi in modo tale da costituire un'efficace direttiva. Esso è una specie di coreografia per il movimento del corpo, al centro della pratica religiosa. I testi sacri che si trovano nella maggior parte delle religioni sono una guida per la vita. Le religioni individuali, come abbiamo detto, non parlano di insegnamento della religione; parlano piuttosto di insegnamento della via, che può essere quella di Cristo, del Buddha o dell'Islamismo. Nonostante l'apparenza di una struttura comune nelle religioni, non è possibile ricavare una forma *standard* di educazione religiosa, tale che vi possano trovar posto i contenuti delle varie tradizioni.

Così, la forma religiosa dell'insegnamento è in netto contrasto coi moderni concetti didattici. Il mondo moderno tende a considerare l'insegnamento scolastico come la forma didattica prototipica. L'insegnante cerca di convincere fornendo spiegazioni e motivi; è in qualche modo un rappresentante della comunità, ma la sua autorità poggia in gran parte sulla chiarezza, la razionalità e la forza di persuasione della testimonianza portata alla classe. Un atteggiamento imparziale verso la testimonianza fa parte dell'*ethos* dell'insegnamento scolastico. Nessuna religione potrebbe sopravvivere unicamente sull'insegnamento scolastico; ogni religione in un ambiente scolastico subisce qualche minaccia di sovvertimento.

**Il futuro dell'educazione religiosa.** Riassumendo, *educazione religiosa* è un termine soprattutto usato per l'istruzione in alcuni sistemi scolastici (specialmente in Inghilterra) e per i rapporti fra cattolici e protestanti o fra cristiani e Ebrei. Il termine non è antico, né probabilmente ricorre oggi in zone dove prevalgono l'Islamismo, il Buddhismo o l'Induismo. La sua utilità futura sembrerebbe subordinata al possibile sviluppo in due opposte direzioni. Primo, nelle culture dove esiste un obbligo scolastico prolungato, il concetto di educazione dovrebbe accogliere alcuni elementi di educazione non scolastici, tanto da facilitare l'inclusione nel concetto stesso sia della popolazione molto giovane che di quella adulta. Secondo, nelle culture in cui non è prevalso il pensiero critico dell'Illuminismo occidentale, dovrebbe svilupparsi uno studio sistematico e comparativo della pratica religiosa. Questo non significa necessariamente la sottomissione della religione alla razionalità occidentale, ma piuttosto un'apertura a strumenti e tecniche accademici.

Nel passato, quando le religioni erano tra loro separate, vivendo in un relativo isolamento, l'educazione religiosa non esisteva. Esisteva invece un'educazione ebraica, un'educazione musulmana, un'educazione buddhista e così via. Queste categorie non scompariranno nei decenni a venire, ma, essendo le culture sempre più costrette a confrontarsi reciprocamente, si renderà necessario un approccio educativo alle affinità e alle disparità religiose. Se si avrà un approccio del genere, l'educazione religiosa non sarà né una scuola intramurale né un'astrazione ad alto livello, ma significherà vivere fuori di un particolare gruppo religioso, nel contesto di un rapporto aperto al mondo intero.

[Vedi *INIZIAZIONE*, vol. 2; e *DIRITTO E RELIGIONE*].

## BIBLIOGRAFIA


H. Bushnell, *Christian Nurture*, Grand Rapids/Mich. 1979; concentrandosi sulla famiglia, questo libro è alla base dell'educazione protestante in gran parte degli Stati Uniti.

W. Cenkner, *The Hindu Personality in Education*, Delhi 1976; saggio sulle figure chiave nell'educazione induista moderna, compresi Tagore, Aurobindo e Gandhi; si oppone all'educazione secolare e cristiana dell'Occidente.

G.A. Coe, *A Social Theory of Religious Education*, New York 1917; opera principale del maggior teorico del movimento americano per l'educazione religiosa. Essa ha la visione e gli ideali, e insieme i limiti, dell'epoca progressista.

J. Holm, *Theaching Religion in School*, London 1975; esemplifica il sistema scolastico inglese, presentando la giustificazione logica per rivolgersi alla religione all'interno del curriculum scolastico.

R.W. Lynn e E. Wright, *Big Little School*, Birmingham/Ala. 1980 (ed. riv.); storia della scuola domenicale in particolare negli Stati Uniti del XIX secolo.

G. Moran, *Religious Education Development*, Minneapolis 1983; ampia panoramica delle teorie evolutive in rapporto con l'educazione religiosa. Vi si elabora una teoria di sviluppo dalla prospettiva dell'educazione religiosa.

K.E. Nipkow, *Grundfragen der Religionspädogogik*, I-III, Gütersloh 1975-1982; sull'educazione religiosa vista come risultato soprattutto dell'apprendimento intergenerazionale.

J. Pilch e B.-H. Meir (curr.), *Judaism and the Jewish School*, New York 1966; raccolta di saggi che presentano la varietà delle prospettive nell'educazione ebraica; comprende saggi del XX secolo.

L. Sherrill, *The Rise of Christian Education*, New York 1944; studio della storia paleocristiana; delinea le radici ebraiche dell'educazione cristiana.

M.J. Tailor (cur.), *Changing Patterns of Religious Education*, New York 1984; ampia panoramica di scritti cattolici e protestanti sull'educazione religiosa. I temi trattati sono indicativi degli interessi negli anni '80.

GABRIEL MORAN

**EINSTEIN, ALBERT** (1879-1955), fondatore della teoria della relatività, considerato il maggiore scienziato dei tempi moderni. Nato a Ulm, in Germania, da genitori che vivevano tra loro in tale armonia da parere «sempre in luna di miele», Einstein, nonostante le origini ebraiche della famiglia, fu educato in un clima di grande libertà di pensiero: per questo, forse, si occupò assai poco di problemi religiosi. Fu lento nell'apprendimento ed ebbe gravi difficoltà di espressione fino ai nove anni d'età, tanto che i genitori temettero per la normalità del suo sviluppo; anche in epoca successiva, peraltro, il futuro scienziato frequentò malvolentieri la scuola, ottenendo risultati apprezzabili soltanto in matematica e in scienze. Fin dalla fanciullezza, Einstein aveva però imparato a suonare il violino: questo interesse lo accompagnò per tutta la vita, al punto che in qualche occasione egli pensò seriamente di dedicarsi alla professione di violinista.

Nel 1895, il progetto di Einstein di entrare al Politecnico di Zurigo fu frustrato dalla bocciatura all'esame di ammissione; egli tuttavia riuscì a entrarvi l'anno successivo e ne uscì con la laurea nel 1900. I normali programmi di studio gli riuscivano tuttavia così sgradevoli che egli non fece praticamente nulla per tutto un anno dopo la laurea, mantenendosi a Zurigo con i proventi delle lezioni private, dal momento che non riusciva in alcun modo a entrare nell'Università. Nel 1901 ottenne la cittadinanza svizzera e pubblicò il suo primo lavoro scientifico; l'anno successivo fu assunto presso l'Ufficio Brevetti di Berna, dove strinse molte amicizie che si rivelarono preziose e durature. Sempre in quel periodo si sposò con una compagna di studi dei tempi zurighesi.

L'*annus mirabilis* di Einstein fu certamente il 1905: mentre lavorava ancora all'Ufficio Brevetti pubblicò negli «Annalen der Physik» cinque contributi che risultarono rivoluzionari, tre dei quali – destinati a figurare tra i più importanti della scienza moderna – furono definiti da J. Robert Oppenheimer «di una bellezza paralizzante». In uno di questi studi veniva esposta la teoria speciale della relatività, sulla base della quale Einstein derivò, nello stesso anno, la celebre formula $E = mc^2$, che esprime la precisa relazione quantitativa tra massa ed energia. Un'altra di queste pubblicazioni affrontava la teoria del moto di Brown; un'altra ancora discuteva dell'effetto fotoelettrico, introducendo, tra l'altro, un concetto fondamentale per la fisica quantistica, quello relativo ai quanti di energia luminosa che più tardi furono chiamati fotoni. Bisogna tra l'altro ricordare che il premio Nobel per la fisica del 1922 gli fu in realtà attribuito proprio per questi lavori nel campo dell'effetto fotoelettrico, e non per la teoria della relatività.

Anzi, per ironia della sorte, fu proprio l'esposizione di questa rivoluzionaria teoria che in un primo tempo precluse a Einstein l'ingresso all'Università di Berna: la cattedra gli fu assegnata soltanto nel 1908, dopo che fisici del calibro di H.A. Lorentz e Max Planck ebbero riconosciuto il suo genio. Da quel momento cominciarono i successi accademici di Einstein, che fu chiamato all'Università di Zurigo nel 1909 e a quella tedesca di Praga nel 1911, per poi tornare nuovamente a Zurigo nel 1912. Fu lì che, nel 1913, pubblicò il primo studio sulla teoria generale della relatività, che venne poi completato nel 1916, quando si trovava a Berlino come professore all'Accademia Prussiana e direttore del Kaiser Wilhelm Institut di Fisica. Questi lavori furono accolti dal grande fisico J.J. Thompson come «forse la più grande conquista nella storia del pensiero umano».

Subito dopo la pubblicazione della teoria generale della relatività, Einstein passò a ricavarne le immediate implicazioni cosmologiche, tra le quali spicca l'idea che il cosmo sia, nel complesso, dinamico e in espansione. Di ritorno dai numerosi viaggi che la fama gli imponeva, si accinse all'ultimo progetto: la ricerca di una teoria unificata dell'intero mondo fisico, cui lavorò fino alla fine dei suoi giorni senza riuscire a condurre in porto il progetto. A partire dagli anni '20, inoltre, il suo interesse per la fisica si era decisamente orientato verso la meccanica quantistica, dimostratasi terreno fertile di applicazioni pratiche, ma insieme privo di rigore filosofico e di bellezza estetica: ciò la rendeva lontana dalle concezioni di Einstein, il quale non poté mai accettare come completa e definitiva l'interpretazione probabilistica del processo cosmico espressa dalla fisica quantistica e finì quindi con l'estraniarsi gradualmente perfino dalla linea dominante all'interno del suo stesso campo di lavoro.

Come egli scrisse nel ben noto saggio *Science and religion*, «È ben strano essere così universalmente conosciuti eppure ancora così soli». L'impossibilità da parte sua di accettare l'interpretazione probabilistica della natura derivava dalla sua «profonda convinzione della razionalità dell'universo», convinzione da lui stesso

definita un «sentimento religioso cosmico» e ritenuta «il più forte e nobile motivo della ricerca scientifica». Era questo suo istintivo trasporto verso la razionalità di un ordine che egli sentiva offeso dalla meccanica quantistica che lo portò, tra l'altro, a scrivere al fisico americano James Franck: «Io posso addirittura ammettere, al limite, che Dio abbia creato un mondo in cui non esistono leggi naturali: in pratica, il caos. Ma che esistano rigide leggi statistiche, con soluzioni definite, delle leggi che continuamente costringano Dio a giocare a dadi: ebbene questo davvero lo trovo sgradevole» (dal *Centenary Volume*, Cambridge 1979, p. 6).

Nel corso della sua vita, specialmente dopo essere diventato un personaggio pubblico, Einstein sposò le cause della giustizia sociale, della libertà di coscienza e della pace: per questo nel 1933, quando la situazione politica in Germania mutò, egli divenne un doppio bersaglio per i nazisti, in quanto ebreo e in quanto pacifista, e si convinse infine ad accettare un prestigioso incarico all'Institute for Advanced Study di Princeton, nel New Jersey, dove continuò ad operare anche dopo il ritiro ufficiale, nel 1945. Nel 1952 gli fu offerta la presidenza dello Stato d'Israele, che egli rifiutò. Rimase attivo e lucidissimo fino alla fine: pochi giorni prima della morte, che lo colse il 18 aprile 1955, disse: «Qui sulla terra ho fatto il mio dovere».

Einstein ha descritto il suo sentimento religioso come «un rapito stupore davanti all'armonia delle leggi naturali» e molti tra coloro che lo conobbero hanno affermato che egli era l'uomo più religioso che avessero mai incontrato. Tuttavia Einstein non aderì a una confessione o a una Chiesa particolari: come ebbe modo di dire spesso, «La mia religione consiste in una umile ammirazione dell'illimitato spirito superiore, che si rivela nei piccoli dettagli che siamo capaci di percepire con le nostre fragili e deboli menti. Questa convinzione profondamente emozionale della presenza di un potere superiore, dotato di ragione e che è venuto rivelandosi nell'incomprensibilità dell'universo, rappresenta la mia idea di Dio».

## BIBLIOGRAFIA

Una delle migliori biografie di Einstein è R.W. Clark, *Einstein. The Life and Times*, New York 1971 (trad. it. *Einstein*, Milano 1976); una buona introduzione al suo pensiero scientifico è L. Infeld, *Einstein. His Work and his Influence on Our World*, New York 1970 (trad. it. *Albert Einstein*, Torino 1972, 7ª ed.). Sul periodo svizzero, cfr. C. Seelig, *Albert Einstein. A Documentary Biography*, London 1956; mentre Ph. Frank, *Einstein. His Life and Times*, New York 1963, è soprattutto utile per il periodo praghese. Interessante anche B. Hoffmann (con Helen Dukas), *Albert Einstein Creator and Rebel*, New York 1972 (trad. it. *Albert Einstein creatore e ribelle*, Milano 1984). Nel 1979 la International Commission on Physics Education ha pubblicato A.P. French (cur.), *Einstein. A Centenary Volume*, Cambridge 1979, un volume commemorativo ricco di informazioni e che comprende alcuni importanti saggi di interesse generale. P.A. Schilpp (cur.), *Einstein Philosopher-Scientist*, I-II, New York 1951 (trad. it. *Einstein scienziato e filosofo*, Torino 1964), contiene l'autobiografia di Einstein, alcuni saggi descrittivi sulle sue teorie e le relative risposte di Einstein. Tra le opere non scientifiche di Einstein ricordiamo *Ideas and Opinions*, New York 1954 (trad. it. *Idee ed Opinioni*, Milano 1965, Roma 1990), che contiene anche il saggio *Scienza e religione*.

RAVI RAVINDRA

**ELIADE, MIRCEA** (1907-1986), storico delle religioni, umanista, orientalista, filosofo e romanziere romeno. La carriera di Mircea Eliade, che è stato l'editore e direttore di questa Enciclopedia, fu assai lunga e ricca di sfaccettature. Poiché questo articolo può fornire soltanto una introduzione sintetica e generale, chi volesse sapere di più sulla sua vita e sulla sua opera faccia riferimento alla bibliografia conclusiva.

**Gli anni da studente.** Nato a Bucarest, figlio di un ufficiale dell'esercito, Eliade aveva solo nove anni quando assistette all'occupazione tedesca della terra natia. Il suo interesse per la letteratura, la filosofia, gli studi orientali, l'alchimia e la storia delle religioni inizò quando era ancora al liceo. Alcuni tra i primi articoli pubblicati riflettono l'intenso interesse del ragazzo per le piante, gli animali e gli insetti. Egli aveva già pubblicato il suo centesimo articolo quando, nel 1925, si iscrisse all'Università di Bucarest. Qui divenne un devoto discepolo del filosofo Nae Ionescu, che gli insegnò l'importanza nella vita dell'esperienza, dell'impegno, dell'intuizione e della realtà spirituale o psicologica dei mondi mentali. All'università Eliade si interessò in particolare della filosofia del Rinascimento italiano, specialmente della riscoperta della filosofia greca da parte di Marsilio Ficino.

Eliade ebbe in dono la felice combinazione di una mente insolitamente acuta, di una forte intuizione, di una fertile immaginazione e della determinazione al lavoro indefesso. Gran parte della struttura del suo pensiero successivo e alcuni dei paradossi della sua vita sono già adombrati negli anni di Eliade studente. Egli fu contemporaneamente un patriota romeno e un cittadino del mondo. Fu orgoglioso della civiltà occidentale, sebbene deplorasse il suo carattere privinciale, in particolare la sua volontà di «universalizzare» le idee e i valori occidentali come norma per tutto il genere umano. Guardando all'indietro, poté vedere che nel suo Paese le generazioni precedenti non avevano avuto al-

cun motivo per mettere in dubbio la loro missione storica di consolidare l'identità nazionale della Romania. La sua generazione, invece, aveva sperimentato la prima guerra mondiale e non sembrava avere davanti a sé alcun modello o alcuna missione. La giustificazione di Eliade era che i suoi compatrioti dovevano sfruttare questo periodo di «libertà creativa» dalla tradizione e dovevano cercare di imparare da altre parti del mondo quali possibilità ci fossero per la vita e per il pensiero. Il suo interesse principale era la rivitalizzazione di tutte le branche della cultura e delle arti e la sua grande speranza era quella di poter decifrare il messaggio del cosmo, che secondo lui era un grande deposito di significati nascosti. A giudicare dai suoi diari e da altri scritti, sembra che Eliade abbia sempre avuto un forte senso del destino, dalla sua giovinezza fino al suo ultimo giorno a Chicago, di quel destino che lo chiamava da una fase della sua vita all'altra, sebbene avvertisse perfettamente di non essere affatto cosciente di che cosa ci fosse in serbo per lui lungo la strada.

A proposito del suo interesse per il Rinascimento italiano negli anni di università, Eliade affermò in seguito: «Forse, senza saperlo, ero alla ricerca di un umanesimo nuovo, più ampio, più ardito dell'umanesimo del Rinascimento, che era troppo dipendente dai modelli del classicismo mediterraneo... In ultima analisi, sognavo di riscoprire il modello dell'"uomo universale"» (*Fragments d'un Journal, I, 1945-1969*, Paris 1973, p. 17; trad. it. *Giornale*, Torino 1976). Come per realizzare il destino preordinato di Eliade, il maharaja di Kassimbazar gli offrì una borsa di studio per studiare filosofia indiana con Surendranath Dasgupta all'Università di Calcutta (1928-1932). Al termine di questo periodo, Eliade trascorse ancora sei mesi nell'*ashram* di Rishikesh sulle pendici dell'Himalaya. L'India, per lui, fu molto più di un luogo di ricerca erudita. Egli avvertiva che in qualche posto in India era nascosto un mistero, e decifrarlo avrebbe dischiuso il mistero della sua esistenza. L'India gli rivelò davvero il profondo significato della libertà che può essere raggiunta abolendo le condizioni abituali dell'esistenza umana, quel significato che è indicato nel sottotitolo del suo libro sullo yoga: *Immortalité et Liberté*.

Il soggiorno in India aprì i suoi occhi anche sull'esistenza di elementi comuni presenti in tutte le culture contadine – per esempio in Cina, nell'Asia sudorientale, nell'India preindoeuropea, nel mondo mediterraneo e nella penisola iberica – elementi dai quali in seguito derivò la nozione di «religione cosmica». La scoperta dell'originaria spiritualità dell'India preindoeuropea (che è rimasta un elemento importante nello sviluppo dell'Induismo fino ai tempi presenti) portò Eliade a meditare su una analoga sintesi avvenuta nell'Europa sudorientale, dove l'antica cultura dei Daci formò la «base autoctona» della cultura romena attuale. (La cultura dei Daci è stata ricostruita dal filosofo e folclorista romeno B.P. Hasdeu). Eliade riteneva che il sostrato delle culture contadine dell'Europa sudorientale si fosse conservato fino a oggi, attraverso le influenze culturali dei Greci, dei Romani, dei Bizantini e del Cristianesimo, e ipotizzò che le radici romene potessero diventare la base di un autentico universalismo, capace di trascendere ogni nazionalismo e provincialismo culturale. Egli pensava che attraverso un tale universalismo i popoli oppressi dell'Asia e di altre parti del mondo avrebbero potuto riprendere il loro posto legittimo nella storia del mondo. «Noi, i popoli dell'Europa orientale, saremo in grado di fungere da ponte tra l'Occidente e l'Asia». Come osservava nella sua autobiografia, «Buona parte della mia attività [in Romania] tra il 1932 e il 1940 trovò il punto di partenza in queste intuizioni e osservazioni» (*Mémoires, I, 1907-1937*, Paris 1980, p. 204; trad. it. *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1. 1907-1937*, Milano 1995).

**La prima attività letteraria e intellettuale.** Nel 1932 Eliade ritornò in Romania e l'anno successivo fu chiamato come assistente di Nae Ionescu all'Università di Bucarest. La pubblicazione di *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-Bucuresti 1936), in cui tentava una nuova interpretazione dei miti e del simbolismo delle religioni arcaiche e orientali, attirò l'attenzione di eminenti studiosi europei come Jean Przyluski, Louis de La Vallée Poussin, Heinrich Zimmer e Giuseppe Tucci. Si immerse inoltre febbrilmente nell'attività letteraria. Molte persone ebbero perciò l'impressione che Eliade pensasse a se stesso prima di tutto come romanziere, sebbene fosse fortemente motivato anche a impegnarsi nelle attività più erudite. Eliade aveva fatto il suo debutto letterario nel 1930 con *Isabel şi Apele Diavolului* (Isabella e le acque del diavolo), un romanzo ovviamente influenzato dalla sua esperienza indiana. Secondo M. Calinescu (*The Function of the Unreal. Reflections on Mircea Eliade's Short Fiction*, in Girardot e Ricketts, 1982), la maggior parte della narrativa di Eliade ispirata dall'India fu scritta tra il 1930 e il 1935 e i suoi primi romanzi su temi indiani (per esempio *Maitreyi*, 1933; trad. it. Milano 1989) erano fortemente autobiografici. Calinescu segnala inoltre che gli ultimi romanzi di Eliade su questi temi (*Secretul Doctorului Honigberger*, trad. it. *Il segreto del dottor Honigberger*, Milano 1988; e *Nopţi la Serampore*, trad. it. *Notti a Serampore*, Milano 1985, entrambi pubblicati in un volume singolo intitolato *Secretul Doctorului Honigberger*, Bucuresti 1940) «riguardano il problema principale dell'Eliade pienamente maturo, quello dell'ambiguità del sacro e del profano nel loro

rapporto caratteristico». Calinescu conclude che «Eliade ha scoperto il significato "ontologico" della narrazione» fin dal 1940 (*op. cit.*, p. 142).

Eliade affermò un volta che i giovani romeni hanno un periodo molto breve di libertà creativa, ma temeva che questa osservazione si potesse riferire a lui stesso, spingendolo a combattere contro il tempo. Egli pubblicò, di conseguenza, non soltanto opere letterarie ma anche una serie di importanti studi eruditi sull'alchimia, la mitologia, gli studi orientali, la filosofia, la simbologia, la metallurgia e la storia delle religioni. Nel 1938 fondò la rivista «Zalmoxis. Revue des études religieuses». (Le pubblicazioni, purtroppo, cessarono dopo il 1942). Eliade fu attivo anche nel cosiddetto gruppo «Criterion», formato da intellettuali che intendevano proporsi come una manifestazione collettiva della «giovane generazione» di Romeni e che organizzava conferenze, simposi e discussioni pubbliche su importanti problemi contemporanei come se si trattasse di una sorta di nuovo tipo di dialogo socratico. «La meta che perseguivamo», disse Eliade, «non era informare la gente; cercavamo piuttosto di "risvegliare" il pubblico, di metterlo di fronte a idee e infine di modificare il suo modo di essere nel mondo» (*Mémoires, I*, p. 237).

La Romania, in quel periodo, fu anch'essa toccata dal turbine politico che stava sconvolgendo l'Europa, caratterizzato dai conflitti e dalle tensioni tra comunismo e democrazia, fascismo e nazismo. In seguito all'assassinio del primo ministro romeno, Duca, nel dicembre 1933, il maestro di Eliade Nae Ionescu fu arrestato perché sospettato di essere un sovversivo di destra. Furono arrestati anche i capi del gruppo filonazista della Legione dell'Arcangelo Michele, noti comunemente come i Legionari o la Guardia di ferro, e inoltre alcuni amici di Eliade del gruppo «Criterion». L'esperienza di «Criterion», ovviamente, fu sospesa, perché era impossibile per legionari, democratici e comunisti condividere le stesse idee. La Romania entrò in una «età di rottura», come la definì Eliade tremante di paura. La tesa atmosfera politica, le crudeltà e gli eccessi di ogni genere trovano riscontro nel romanzo del 1935 *Huliganii*, I-II, anche se Eliade effermò che i teppisti del romanzo erano assai diversi dagli autentici teppisti romeni degli anni '30 – quei «gruppi di giovani antisemiti, pronti a spaccare vetrine o teste, ad attaccare o a saccheggiare le sinagoghe» (*Mémoires, I*, p. 301). Ciò che interessava Eliade non era la triste realtà politica della terra natia. Egli scriveva: «Molto tempo prima avevo avuto la premonizione... che *non avremmo avuto tempo*. Ora avvertivo che non soltanto il tempo era limitato, ma che sarebbe venuto un tempo terrificante (il tempo del "terrore della storia")» (*Ibid.*, p. 292). Nel 1938 in Romania fu proclamata la dittatura; poi venne la seconda guerra mondiale.

**L'emigrazione e i successivi sviluppi.** Nel 1940 Eliade fu nominato addetto culturale della Legazione romena nella Londra lacerata dalla guerra. L'anno successivo divenne consigliere culturale a Lisbona, nel Portogallo neutrale. Quando nel 1945 la guerra finì, Eliade si recò direttamente a Parigi, iniziando così una vita di esilio autoimposto. Sebbene fosse perfettamente in grado di scrivere e di leggere in francese, iniziare una nuova vita in un Paese straniero all'età di 38 anni richiese un notevole sforzo di adattamento. A quell'epoca, del resto, Eliade era già uno studioso affermato e rispettato. «Mi ci vollero dieci anni», egli disse, «per comprendere che la sola esperienza indiana non poteva rivelarmi l'uomo universale che avevo cercato» (*Fragments d'un Journal, I*, p. 17). A questo scopo egli giudicava necessario unire la storia delle religioni, l'orientalismo, l'etnologia e altre discipline. Eliade scriveva:

> Le analisi corrette dei miti e del pensiero mitico, dei simboli e delle immagini primordiali, specialmente delle creazioni religiose che emergono dalle culture orientali e «primitive» sono... l'unico modo per aprire la mente occidentale e per presentare un umanesimo nuovo, planetario... Perciò la procedura corretta per comprendere il loro significato non è l'«obiettività» del naturalista, ma la simpatia intelligente dell'ermeneuta. *Era la procedura stessa che doveva essere mutata*... Questa convinzione guidò la mia ricerca sul significato e sulla funzione dei miti, sulla struttura dei simboli religiosi e in generale della dialettica del sacro e del profano.
>
> (*Ibid.*, p. XII).

Nel 1946 Eliade fu invitato a tenere dei cicli di conferenze presso l'École des Hautes Études della Sorbona. In breve tempo pubblicò opere famose come *Techniques du Yoga* (Paris 1948; trad. it. *Tecniche dello yoga*, Torino 1952, 4ª ed. 1984), *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 3ª ed. 1976), *Le Mythe de l'éternel retour* (Paris 1949; trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968, Milano 1975), *Le Chamanisme et les techniques de l'extase* (Paris 1951; trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974). Fu invitato anche da molte importanti università a tenere lezioni e partecipò a una gran numero di seminari e conferenze, per esempio agli incontri annuali di Ascona, in Svizzera.

Durante il suo soggiorno a Parigi (1945-1955) Eliade consolidò la maggior parte dei suoi concetti e categorie più importanti (tra i quali soprattutto quelli di *homo religiosus*, *homo symbolicus*, gli archetipi, la *coincidentia oppositorum*, la ierofania, l'*axis mundi*, il nodo cosmico, la nostalgia del paradiso, l'androginia,

lo scenario iniziatico e così via), che divennero parti integranti di una prospettiva o sistema coerente che contribuiva a ciò che Eliade in seguito chiamò l'ermeneutica totale. Questo può spiegare l'impossibilità di isolare, e dunque di criticare, una qualsiasi parte del suo sistema senza coinvolgere l'intero schema. Accanto a questi sviluppi, si nota anche uno spostamento nel suo orientamento personale. Prima della seconda guerra mondiale, le sue attività erudite e letterarie si erano incentrate soprattutto sulla Romania. In quegli anni Eliade sosteneva che «l'eredità ortodossa poteva costituire una concezione totale del mondo e dell'esistenza e che questa sintesi, se fosse realizzata, sarebbe un fenomeno nuovo nella storia della moderna cultura romena» (*Mémoires, I*, p. 132). Dopo la guerra, invece, Eliade continuò a considerarsi uno scrittore romeno, ma aggiunse a questa percezione qualche cosa di nuovo. La sua personale esperienza, in altri termini, gli proponeva il paradigma dell'esilio senza fissa dimora come simbolo della realtà religiosa valido per l'intera umanità moderna e secolarizzata. In questa situazione anche le sue opere letterarie assunsero la «colorazione di *una forza redentrice* (*forta recuperatoare*)», per citare Eugene Simon (in Girardot e Ricketts, 1982, p. 136).

**Metodologia e immaginazione.** Come molti altri storici delle religioni – per esempio Raffaele Pettazzoni (1883-1959) e Joachim Wach (1898-1955) – anche Eliade sosteneva che la storia delle religioni (*Allgemeine Religionswissenschaft*) debba essere costituita da due dimensioni, quella storica e quella sistematica. In modo caratteristico, egli lavorò dapprima sulla dimensione sistematica (usando il metodo «morfologico», ispirato da Goethe), come esemplificato nel suo *Traité*, che presenta una stupefacente e ricchissima varietà di dati religiosi e dei loro «modelli» fondamentali. Il libro si apre con la descrizione di alcune ierofanie (cioè manifestazioni del sacro) «cosmiche», come il cielo, l'acqua, la terra e le pietre. L'analisi di queste manifestazioni si fonda sulla nozione di dialettica del sacro, allo scopo di mostrare fino a che punto quelle ierofanie costituiscano forme autonome. Eliade passa poi a discutere le ierofanie «biologiche» (dal ritmo della luna alla sessualità), le ierofanie «topiche» come i luoghi consacrati e infine i «miti e i simboli». Lungo il libro, Eliade esamina senza distinzioni sia le forme religiose «più basse» sia quelle «più elevate», ponendole fianco a fianco, invece di muovere dalle forme inferiori a quelle più elevate come si faceva negli schemi evoluzionistici. Egli si preoccupa di spiegare che «i complessi religiosi non saranno troppo sminuzzati, ogni classe di ierofanie... formerà, a suo modo, un tutto, sia dal punto di vista morfologico... sia da quello storico» (*Trattato di storia delle religioni*, p. XVII).

Non è per nulla sorprendente che la morfologia della religione di Eliade, che è la sua versione dell'aspetto sistematico della storia delle religioni, abbia molto in comune con la fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw (1890-1950), storico delle religioni, teologo, etnologo e fenomenologo olandese. Eliade scrisse una recensione veramente positiva della *Phänomenologie der Religion* di van der Leeuw per la «Revue d'histoire des religions», 138 (1950), pp. 108-11. Sebbene Eliade non condivida il punto di partenza di van der Leeuw, egli elogia il suo libro perché mostra che gli uomini possono e devono trovare il significato religioso anche nelle attività fisiologiche più banali, come il mangiare e la sessualità, e perché descrive il cosmo intero, perfino le sue parti più modeste che fungono da base per le manifestazioni del sacro. Bisognerebbe osservare che nello schema di van der Leeuw la religione possiede due dimensioni: la «religione come esperienza», che può essere studiata fenomenologicamente, e la «religione come rivelazione», che può essere studiata soltanto teologicamente. Van der Leeuw, inoltre, non affermò mai che il suo studio fenomenologico fosse empirico, poiché per lui la ricerca empirica era necessaria soltanto per controllare ciò che è stato compreso fenomenologicamente. Eliade, dal canto suo, non sostenne mai che la storia delle religioni, che ha un compito sistematico, fosse empirica nel rigido senso scientifico, anche se essa certamente possiede alcune dimensioni empiriche.

Eliade sentì sempre la necessità di modi «alternativi» dello spirito creativo – il modo «diurno» e razionale, il modo della cultura che egli manifestò nei suoi scritti francesi, e il modo «notturno» e mitologico dell'immaginazione e della fantasia, che continuò a esprimere in romeno. Nel 1955 comparve la traduzione francese del suo romanzo più importante, *Forêt interdite*. Secondo Mac Linscott Ricketts, che con M.P. Stevenson tradusse in inglese questo romanzo (*The Forbidden Forest*, 1978), Eliade ebbe l'impressione che sarebbe stato ricordato dalle generazioni future più per questa opera e per gli altri suoi romanzi che per i suoi lavori scientificamente più impegnati. *La foresta proibita* (trad. it. Milano 1986) è in un certo senso un romanzo storico, che tratta degli eventi e delle attività del protagonista e delle sue amanti, dei suoi amici e nemici durante i turbolenti anni che vanno dal 1936 al 1948 in Romania, a Londra, a Lisbona, in Russia e a Parigi. Il romanzo è originale anche in un altro senso: Eliade, infatti, crea abilmente i suoi personaggi, che sono tutti catturati dal «destino», come del resto accade spesso nelle sue storie. Tutti cercano di sfuggire alla

rete degli eventi storici e del «tempo» che distrugge: questo è il tema centrale del romanzo. La storia, assai complessa, si apre al solstizio d'estate in una foresta nei pressi di Bucarest. Dodici anni dopo, di nuovo al solstizio d'estate ma in una foresta francese vicino al confine svizzero, il protagonista incontra la ragazza da tempo perduta e trova così la salvezza, che consiste in «una specie di amore trascendente per una ragazza – e di morte» (Ricketts, in *Imagination and Meaning*, p. 105). I romanzi, per la verità, non volevano essere rappresentazioni letterarie delle teorie di Eliade, anche se egli ammette che sussistono alcune analogie strutturali tra l'immaginazione scientifica e quella letteraria, come la struttura dello spazio sacro e di quello mitologico e, in modo più speciale, «un numero considerevole di mondi di significato strani, singolari ed enigmatici» (*Fragments d'un Journal, I*, p. IX).

**Gli anni americani.** Nel 1956 Eliade fu invitato dall'Università di Chicago a tenere le Haskell Lectures, che furono poi pubblicate con il titolo *Birth and Rebirth* (London-New York 1958; trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974). Nel 1957 entrò a pieno titolo nell'Università di Chicago e in quella città continuò a vivere anche dopo il suo ritiro. Al momento della sua morte, nel 1986, era «Sewell L. Avery Distinguished Service Professor Emeritus».

Il trasferimento di Eliade negli Stati Uniti, all'età di 49 anni, significò per lui una seconda emigrazione, ma egli si adattò in modo eccellente al nuovo ambiente. L'Università di Chicago aveva un'ottima tradizione per lo studio della storia delle religioni e gli studiosi formati dal predecessore di Eliade, Joachim Wach, erano sparsi in molte parti dell'America settentrionale e in altri continenti. La chiamata di Eliade a Chicago coincise con l'improvviso e rapido sviluppo, in America settentrionale, di numerosi dipartimenti universitari di religione o di studi religiosi, inseriti nei programmi di studi umanistici di vari college e università. I libri e i saggi di Eliade – specialmente quelli scientifici e non le sue opere letterarie – cominciarono a essere tradotti in inglese e il pubblico li apprezzò moltissimo. Eliade esercitò un profondo influsso soprattutto sui giovani lettori americani con opere come *Cosmos and History* (1959; ed. orig. cit. 1949; trad. it. cit. 1968), *The Sacred and the Profane* (1959; ed. orig. *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957; trad. it. *Il Sacro e il Profano*, Torino 1967), *Myths, Dreams and Mysteries* (1960; ed. orig. *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957; trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976), *Images and Symbols* (1969; ed. orig. *Images et symboles*, Paris 1952; trad. it. *Immagini e simboli*, Milano 1981), *Myths and Reality* (1963; ed. orig. *Aspects du mythe*, Paris 1963; trad. it. *Mito e realtà*, Torino 1966), *Mephistopheles and the Androgyne* (1965; ed. orig. *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962; trad. it. *Mefistofele e l'Androgine*, Roma 1971), *The Forge and the Crucible* (1962; ed. orig. *Forgeron et alchimistes*, Paris 1956, 1977; trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980), *The Quest* (Chicago 1969; trad. it. *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972) e altri. Su studiosi più smaliziati Eliade esercitò la sua influenza con *Yoga* (1958; ed. orig. *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, 1975; trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982), *Shamanism* (1964; ed. orig. cit. 1951; trad. it. cit. 1954) e *Australian Religions* (Ithaca/N.Y. 1973; trad. it. *La creatività dello spirito*, Milano 1979). La scelta di Eliade di usare termini non filosofici e non teologici – e peraltro uno stile letterario elegante – per discutere argomenti religiosi attirò moltissimo i giovani più laicizzati.

Tre fattori contribuirono al successo di Eliade. Nell'estate del 1961, in primo luogo, fu fondata una nuova rivista internazionale di studi storico-comparativi, intitolata «History of Religions». Eliade suggerì di farne una rivista in lingua inglese, invece che multilingue. Per il numero di apertura, Eliade scrisse un breve articolo che ben presto divenne celebre, intitolato *History of Religions and a New Humanism* («History of Religions», 1, 1961, pp. 1-8). In esso egli esprimeva la propria simpatia per i giovani studiosi che si apprestavano a diventare storici delle religioni: costoro, in un mondo che esalta la specializzazione, erano destinati a diventare specialisti in una sola religione o addirittura in un periodo particolare o in un singolo aspetto di quella religione. Gli storici delle religioni, egli diceva, sono invece chiamati ad avere competenze generali. Egli riconosceva il pericolo del «riduzionismo» nella storia delle religioni tanto quanto nell'interpretazione dell'arte o delle opere letterarie. Egli sosteneva che un'opera d'arte, per esempio, rivela il proprio significato soltanto quando viene considerata una creazione artistica autonoma e null'altro. Nel caso della storia delle religioni, egli si rendeva conto della complessità della situazione, dal momento che non esiste una cosa come il «puro» dato religioso e che anche il dato umano è un dato storico. Ma ciò non significa che, per gli storici delle religioni, il dato storico sia in ogni caso riducibile a un significato non religioso, economico, sociale, culturale, psicologico o politico. E, citando le parole di Raffaele Pettazzoni, esortava i suoi lettori a impegnarsi nel duplice compito (quello sistematico e quello storico) della storia delle religioni. Per lui, in ultima analisi, la storia delle religioni era molto più che una ricerca accademica. Egli scriveva:

> La storia delle religioni è destinata a svolgere un ruolo importante nella vita culturale contemporanea. Questo non soltanto perché la comprensione delle religioni esotiche e arcaiche aiuterebbe in modo significativo nel dialogo culturale con i rappresentanti di tali religioni. Ma soprattutto perché... la storia delle religioni raggiungerà inevitabilmente la conoscenza più profonda dell'uomo. È sulla base di una tale conoscenza che potrebbe svilupparsi, su scala mondiale, un nuovo umanesimo.
>
> (*Ibid.*, pp. 2s.).

In secondo luogo, Eliade ebbe parte attiva come membro (e, per un breve periodo, anche come presidente) di un gruppo di studiosi nordamericani denominato «American Society for the Study of Religion» (ASSR), una associazione fondata a Chicago nel 1958. Fu attraverso questo gruppo che si realizzarono i numerosi contatti personali di Eliade con i colleghi storici delle religioni e con moltissimi studiosi di settori connessi.

In terzo luogo, infine, Eliade, che in precedenza si era impegnato sia in tentativi «sistematici» sia nello studio di forme religiose «particolari» (yoga, sciamanismo, religione australiana), intraprese a Chicago un genere di ricerca nuovo per lui: lo studio «storico» della storia delle religioni. Dapprima lavorò a un libro di «fonti tematiche», intitolato *From Primitive to Zen* (New York 1967), che raccoglie i dati religiosi delle religioni prive di scrittura, antiche, medievali e moderne. Poi progettò la pubblicazione di quattro volumi (la salute gli impedì di lavorare al quarto) di una *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976-1983; trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983). Sebbene il progetto disponga le manifestazioni del sacro e dei momenti creativi delle diverse tradizioni in ordine più o meno cronologico, i lettori riconosceranno facilmente che anche questi libri riflettono fedelmente le convinzioni di Eliade sulla fondamentale unità di tutti i fenomeni religiosi. Nei suoi studi storici, dunque, così come nei suoi sforzi sistematici, egli fu sempre fedele alla sua idea che «ogni mito, ogni credenza o figura divina riflette l'esperienza del sacro e perciò implica le nozioni di *essere*, di *significato* e di *verità*» (*Histoire des croyances*, I, p. XIII).

Durante l'ultima parte del suo soggiorno a Chicago, da ogni parte del mondo giunsero a Eliade fama e onori. Molti dei suoi libri, comprese le opere letterarie, furono tradotti nelle più diverse lingue. Naturalmente Eliade ha ricevuto anche molte critiche: alcuni gli rimproveravano di non essere religioso, altri lo accusavano di essere troppo filosofico e non abbastanza umanistico, abbastanza storico, abbastanza scientifico o abbastanza empirico. In ogni caso Eliade, come accennato in precedenza, mantenne un suo coerente punto di vista, che influenza tutti gli aspetti delle sue opere scientifiche e letterarie: per questo è difficile condividere o respingere una qualche parte dei suoi scritti senza doverne valutare il quadro complessivo.

L'ultima enorme impresa di Eliade fu questa *Encyclopedia of Religion*. Come affermò egli stesso, non aveva in mente un dizionario ma appunto una enciclopedia: una scelta di tutte le idee, le credenze, i riti e i miti, i simboli e le persone importanti che svolgono o hanno svolto un qualche ruolo nella storia universale dell'esperienza religiosa dell'umanità, dal Paleolitico ai nostri giorni. Va a suo indiscutible merito il fatto che molti studiosi di ogni continente abbiano collaborato a questa *Enciclopedia delle Religioni* con trattazioni concise e chiare, che coprono ogni forma religiosa nei limiti delle nostre attuali conoscenze. Prima ancora di concludere il lavoro di organizzazione dell'Enciclopedia, Eliade stava già pensando a nuovi progetti, che dovevano sviluppare i temi del cosmo, dell'umanità e del tempo. Nel corso della sua vita, egli non pretese mai di possedere la risposta agli enigmi dell'esistenza, ma disse sempre di voler progredire continuando a osare delle ipotesi.

Eliade un giorno, alla commemorazione del suo amico e collega Paul Tillich, a Chicago, disse parole che, opportunamente adattate, potrebbero rappresentare lo studioso romeno in modo mirabile: «Fedele alla sua vocazione e al suo destino, [Eliade] non è morto al termine della sua carriera, quando probabilmente aveva detto tutto ciò che aveva da dire... Per questo la sua morte è ancora più tragica. Ma è anche simbolica» («Criterion», 5.1, 1968, p. 15).

## BIBLIOGRAFIA

Sia come studioso sia come scrittore, Eliade fu assai prolifico e le sue opere sono tradotte in molte lingue. Per questo è impossibile elencare tutti i suoi libri e articoli, anche se i principali sono già nominati nel testo. Aiutano in questo compito alcune bibliografie di Eliade: J.M. Kitagawa e Ch.H. Long (curr.), *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago 1969; D. Allen e D. Doeing (curr.), *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, New York 1980. Una delle migliori introduzioni al pensiero di Eliade è la sua *L'épreuve du Labyrinthe*, Paris 1978 (trad. it. *La prova del labirinto*, Milano 1980), che ha il merito di rivelare le idee mature di Eliade su se stesso. Numerosissimi sono gli articoli e i libri, in varie lingue, sulla produzione scientifica e letteraria di Eliade, alcuni critici, altri entusiasti, altri favorevoli. Utili riferimenti alla sua scrittura creativa (anche se è inevitabile qualche riferimento al quadro complessivo) nella terza sezione del summenzionato *Myths and Symbols*, come anche in N.J. Girardot e Mac Linscott Ricketts (curr.), *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*,

New York 1982; e in D. Carrasco e J.M. Swanberg (curr.), *Waiting for the Dawn. Mircea Eliade in Perspective*, Boulder 1985.

Molte altre opere possono risultare utili: D. Allen, *Structure and Creativity in Religion. Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague 1978; T.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia 1963; G. Dudley, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia 1977; J.Z. Smith, *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden 1978; I.P. Couliano, *Mircea Eliade*, Assisi 1978; A.B. de Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem. An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular*, Uppsala 1982; e M. Minco e R. Scagno (curr.), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano 1987.

JOSEPH M. KITAGAWA

**EMPIRISMO.** Si tratta di un concetto inteso generalmente non come una singola dottrina, bensì come un insieme di tesi che affermano la priorità dell'esperienza umana nel campo generale dell'epistemologia. Il termine «esperienza», nell'accezione qui attribuitagli, fa dunque riferimento principalmente all'esperienza sensoriale, ma deve essere esteso fino a ricoprire il campo dell'esperienza introspettiva: nella misura in cui altri tipi di esperienza percettiva, come ad esempio i sentimenti o il dolore sia fisico che morale, non siano già inclusi in una di queste categorie, andrebbero inclusi separatamente nella classe generale delle esperienze. Qui di seguito vengono presentate le tre prospettive che sono abitualmente legate all'empirismo: le prime due hanno avuto un considerevole impatto sulla storia della teologia cristiana, la terza no.

La prima tesi considera le idee derivate interamente dall'esperienza: l'idea del rosso, ad esempio, sarebbe derivata dalla percezione di oggetti di colore rosso (il che, nel caso in questione, significherebbe l'insieme delle percezioni visive e delle impressioni prodotte dalle cose rosse). Ma un concetto un poco più complesso, come potrebbe essere quello di una scrivania o di un unicorno, può essere derivato tanto da impressioni sensoriali (la percezione di una scrivania) quanto potrebbe essersi elaborato a partire da ulteriori idee che, a loro volta, sarebbero interamente derivate dalle percezioni sensoriali. Anche tenendo per fermo che nessuno ha mai visto un unicorno (cioè ne ha ricevuto un complesso di impressioni sensoriali), ancora non sussistono elementi caratteristici di quell'idea che non siano derivati da qualche impressione sensoriale.

Che le idee abbiano la propria origine nella percezione è emerso per la prima volta dall'opera di Epicuro (341-270 a.C.) *Sulla natura* e ha poi rappresentato una delle tesi della *Summa theologiae* (1.84.3,6,7) di san Tommaso d'Aquino, il quale affermava a sua volta di ricavarla da Aristotele. L'importanza di questa affermazione per la filosofia moderna, tuttavia, è legata essenzialmente alla tradizione classica dell'empirismo inglese dei secoli XVII e XVIII, rappresentata dagli scritti epistemologici di Locke, Berkeley e Hume.

Locke, in contrasto con la dottrina delle idee innate propugnata da Cartesio e da altri «razionalisti» come Leibniz, insistette sulla derivazione delle idee dall'esperienza. Per lui la mente era una *tabula rasa* del tutto priva di idee; queste venivano acquisite in seguito a operazioni compiute dalle facoltà sensoriali (l'idea del rosso), oppure come risultato di una operazione della mente eseguita sui dati che le stesse facoltà sensoriali offrivano (l'idea di unicorno), oppure infine come risultato di una riflessione (quello che Locke chiamava «senso interno») operata osservando come la mente operi sui materiali forniti dalle facoltà sensoriali (la stessa idea di mente, ad esempio).

In Hume la pretesa che tutte le idee siano interamente derivate da impressioni funziona come pietra angolare di tutto il suo edificio della teoria empirica del significato; sostenendo, infatti, che la parola ha un significato solo se è «annessa» a una idea, il preciso significato di un termine può essere ricavato soltanto attraverso l'esame del contenuto dell'idea che gli è annessa. Ora, dal momento che Hume affermava che il contenuto di ogni idea è determinato esclusivamente dalle impressioni da cui essa è derivata, il significato di ogni singola parola può essere esaustivamente analizzato articolando le varie impressioni da cui l'idea annessa alla parola è derivata. Approdando alla suddetta teoria, Hume venne così ad abbandonare come prive di senso tutta una serie di questioni tradizionali della metafisica, tra cui la dottrina aristotelica del substrato, rispetto alla quale egli argomentava che, finché non si abbia una qualche impressione del substrato, non esiste neppure l'idea di esso e pertanto risulta del tutto privo di significato il termine operativo usato dai metafisici nell'atto di formulare la loro teoria. Argomentazioni analoghe dovevano essere impiegate per fondare tutte quelle dottrine di solito associate allo «scetticismo» filosofico di Hume, come ad esempio la sua ben nota teoria dell'origine dell'idea di «causa» e la sua discussa analisi dell'«intelletto».

Nell'*Alciphron*, uno dei suoi ultimi grandi lavori, Berkeley prendeva in considerazione una teoria relativa all'origine dell'idea di Dio secondo la quale tale idea sarebbe stata un complesso avente in sé come componenti le idee generate dalla nostra esperienza di creature. Così, ad esempio, l'idea di un essere che ha la conoscenza sarebbe derivata dalla nostra esperienza dei limiti che caratterizzano gli esseri come noi. Per-

ciò, pur senza avere esperienza diretta della perfezione, possiamo elaborare l'idea di un intelletto perfetto immaginando tutti gli elementi di imperfezione (come la limitatezza del fine) che caratterizzano invariabilmente la conoscenza nei casi imperfetti. Ciò ci fornisce l'idea dell'onniscienza, che è la versione esemplare della conoscenza. L'idea delle altre cosiddette perfezioni tradizionalmente attribuite a Dio (onnipotenza, eternità, ecc.) sarebbero derivate da un processo analogo, a partire dall'idea che noi abbiamo degli attributi posseduti dagli esseri finiti. Secondo Berkeley, tale concezione dell'idea di Dio era la stessa prospettata da san Tommaso e sviluppata dalla Scolastica sotto il nome di «analogia per proporzionalità». Una siffatta interpretazione della dottrina tomistica dell'analogia è sostenuta da una serie di commentatori anche contemporanei (ad esempio Copleston, *History of Philosophy*, II, cap. 38; trad. it. 1971): una simile versione ben si accorderebbe con la posizione empirista per il modo di concepire l'origine delle idee propria tanto di Berkeley quanto di Tommaso.

La posizione più provocatoria derivata dal campo operativo dell'empirismo in merito a questioni che interessano l'area religiosa è forse quella esposta da Friedrich Schleiermacher in *Der christliche Glaube* (1821-1822; trad. it. Brescia 1981-1985) e successivamente sviluppata dal suo allievo Rudolf Otto nel celebre *Das Heilige* (1917; trad. it. Bologna 1926), il testo che ha esercitato la maggiore influenza sugli studi di fenomenologia delle religioni pubblicati nel corso del XX secolo. Secondo Otto, l'idea di Dio sarebbe derivata da un complesso «non razionale» (cioè preconcettuale) di percezioni che egli definisce «esperienza del numinoso». Otto ha voluto mostrare come tale primitiva percezione si sia in seguito «schematizzata» (cioè concettualizzata) nelle forme delle dottrine teologiche che danno espressione a quell'insieme di sentimenti che entravano a far parte della percezione originaria. Seguendo il solco delle idee di Schleiermacher, Otto insisteva così sull'idea che il contenuto del concetto di Dio fosse determinato dai fenomeni religiosi di natura preconcettuale, soltanto in un secondo momento sottoposti a concettualizzazione. Benché tale teoria differisca da quella di Berkeley, essa riflette tuttavia chiaramente l'influsso dell'empirismo classico: è in un linguaggio simile a quello di Locke e Hume che si afferma, infatti, che l'idea di Dio deriva direttamente dalle esperienze religiose. In questo modo si può pensare che Berkeley e lo stesso Tommaso avrebbero dissentito soltanto su un punto: sul fatto che le esperienze alle quali si faceva riferimento non fossero propriamente di natura religiosa.

La seconda tesi riguardante l'empirismo è quella che sostiene che la conoscenza umana sulle realtà fattuali abbia la sua radice nell'esperienza. Essendovi una distinzione tra l'idea (per esempio la solita idea del rosso) e l'affermazione («le mele sono rosse») ed essendo la conoscenza formulata per frasi, bisogna distinguere una teoria sull'origine delle idee da una riguardante la fonte della conoscenza. A differenza della prima, questa seconda tesi specifica le condizioni per cui si può legittimamente proclamare che una affermazione è vera: la garanzia della conoscenza viene cioè garantita soltanto a determinate condizioni. Secondo questa seconda dottrina empirista, pertanto, qualunque possa essere l'origine delle nostre idee, la conoscenza che abbiamo dei fatti del mondo è formulata in affermazioni che sono interamente supportate dall'evidenza empirica. Si tratta di una posizione che si colloca in contrasto rispetto a quella kantiana (ma anche rispetto a un buon numero di altri pensatori medievali e moderni come Tommaso d'Aquino o Cartesio), per cui alcune affermazioni che descrivono fatti riguardanti il mondo (ad esempio: «ogni fatto ha una causa») sono riconosciute vere *a priori*, cioè prioritariamente e indipendentemente rispetto all'esperienza. Si tratta di quelle asserzioni che vengono talora definite «autoevidenti». In contrasto con tale posizione, l'empirista afferma invece che ogni conoscenza di fatto è *a posteriori*, cioè si pone posteriormente e conseguentemente rispetto all'esperienza. Non vi è pertanto alcuna affermazione di un fatto che sia di per se stessa evidente, se con ciò si vuol dire che l'affermazione in questione può essere riconosciuta come vera senza consultare prima l'evidenza che si produce con l'osservazione.

È importante notare che la tesi appena esaminata è esplicitamente ristretta alla conoscenza del mondo, cioè di quella che si potrebbe definire «realtà fattuale», e non si estende alla conoscenza espressa in quelle formule che Kant chiamava «analitiche», la cui validità dipendeva totalmente dall'effettivo significato dei termini. Riguardo a queste ultime formule, l'empirista riconosce che esse sono *a priori*, aggiungendo tuttavia che sono prive di contenuto effettivo: mentre possono rivelarci qualche cosa sul modo in cui usiamo le parole o riguardo a ciò che Hume chiamava «le relazioni tra le idee», esse non ci dicono nulla sugli oggetti o le circostanze a cui le nostre parole fanno presumibilmente riferimento o a cui le nostre idee presumibilmente corrispondono. Tale dicotomia tra ambito dell'effettivo *a posteriori* e ambito dell'analitico *a priori* rimane fino ad oggi il punto cruciale degli empiristi. Il problema non riguarda tanto l'inintelligibilità o l'inapplicabilità della suddetta distinzione, bensì il fatto che certe conquiste conoscitive non rientrano in nessuna delle due classi. Come si è detto sopra, Kant pensava che una af-

fermazione del tipo «ogni evento ha la sua causa» fosse del secondo tipo e pensava che la conoscenza matematica come quella ricavabile dall'operazione «2 + 3 = 5» non potesse essere collocata in nessuna delle due categorie.

L'idea che la conoscenza del mondo sia radicata nell'esperienza è il contrassegno di quella mentalità comunemente chiamata «scientifica». Essa, in quanto tale, risulterebbe antitetica rispetto alla tradizionale insistenza cristiana sul fatto che la rivelazione sarebbe l'estrema fonte di una reale conoscenza codificata nella dottrina teologica. Eppure, nei tre secoli trascorsi dalla pubblicazione dei *Principia* di Newton, la teologia cristiana ha manifestato qualche simpatia nei confronti dello stile scientifico dell'elaborazione teorica. Fu questa la ragione per cui l'Inghilterra del XVIII secolo risultò affollata di sostenitori di quello che Hume definiva «teismo sperimentale», cioè un teismo inteso come ipotesi e sostenuto dal riferimento all'evidenza offerta dalle manifestazioni naturali. Una simile visione era evidentemente in contrasto con la concezione medievale che basava il metodo dimostrativo dell'esistenza di Dio esclusivamente su considerazioni *a priori*, come nella prova ontologica di Anselmo d'Aosta, oppure ricorrendo ad argomenti che usavano premesse *a priori* (cioè di per sé evidenti), come nel caso delle prime tre «vie» di san Tommaso. Il teismo inteso come teoria scientifica e sostenuto dalle procedure logiche deduttive che sono proprie delle scienze naturali raggiunse il proprio vertice nel XIX secolo, con la monumentale opera di William Paley, *Natural Theology* (1785). Benché accostamenti all'apologetica cristiana siano stati praticati anche nel nostro secolo (prova ne sia l'opera di Robert Clark, *The Universe. Plan or Accident*, Oxford 1961), essi non sono davvero percepiti come praticabili. Molti filosofi della religione contemporanei pensano che i *Dialogues concerning Natural Religion* (1779; trad. it. *Dialoghi sulla religione naturale*, Milano 1947, Bari 1983) di Hume rappresentino la critica definitiva al teismo.

La terza modalità di impiego dell'empirismo riguarda il criterio di verificabilità delle affermazioni di fatto. Se noi supponiamo che tutta la conoscenza riguardante dati di fatto sia radicata nell'esperienza, ne consegue che, eccezion fatta per quelle affermazioni la cui verità sia determinabile dal riferimento ai significati dei termini che esse impiegano, ogni altra affermazione data per vera è tale solo perché è stata verificata dall'esperienza. Ne consegue, inoltre, ferme restando le medesime condizioni, che nella misura in cui viene affermato qualcosa di conoscibile, viene affermato anche qualcosa di verificabile, cosicché ciò che non può essere sottoposto a verifica non può essere conosciuto. Introduciamo ora una seconda supposizione, ad esempio riguardo al fatto che una affermazione sia significativa solo ed esclusivamente se possiede una autentica valenza scopribile, e restringiamo la nostra attenzione a quelle formulazioni la cui validità non possa essere determinata dal riferimento ai significati dei loro termini costitutivi. Ora, la supposizione indicata ci dice che ogni frase signicativa afferma qualcosa di conoscibile in quanto, per ogni frase significativa che non sia contraddittoria (nel qual caso il vero valore di essa può essere determinato facendo riferimento ai significati delle parole che la costituiscono), esiste sempre qualche possibile ambito nel quale essa risulta vera e in cui è stata scoperta (cioè riconosciuta) come vera. Essa risulta quindi in linea di principio conoscibile. Ora, se una data asserzione è in linea di principio conoscibile allora, per il nostro primo assunto, è anche verificabile in via di principio. Con tale schema di ragionamento, la seconda tesi empirista sopra discussa produce la seguente teoria: il significato di ogni affermazione il cui valore non possa essere determinato facendo riferimento ai significati delle parole che la costituiscono si basa esclusivamente sul suo contenuto verificabile empiricamente. Di fronte a questa teoria, ogni affermazione circa il mondo tale per cui non possano essere specificate in via di principio osservazioni verificatrici non avrebbe valore di affermazione genuina: sarebbe priva di significato perché, in accordo con il principio precedente, ogni affermazione che riguardi il mondo è significativa soltanto nella misura in cui sia verificabile.

Quest'ultimo principio, noto di solito come «principio di verificazione», diviene allora il punto centrale del cosiddetto «empirismo logico», chiamato anche «positivismo logico», che prese a svilupparsi verso la metà del nostro secolo. È importante rilevare che tutto ciò ha a che fare non soltanto con la seconda tesi empirista presentata qui sopra, ma anche con la prima. Qui per la seconda volta siamo indotti a confrontarci con una teoria del significato, anche se naturalmente il principio di verificazione non è lo stesso che compare nella teoria di Hume, ma si differenzia da questa in due punti: 1) perché prende in considerazione come unità significative frasi piuttosto che parole; e 2) perché presta attenzione alle conseguenze empiriche piuttosto che alle idee empiricamente acquisite in precedenza come condizioni per l'individuazione del significato. Il principio di verificazione, comunque, può ritenersi assai prossimo alla teoria empirica del significato di Hume; esso è stato sfruttato anche da positivisti come A.J. Ayer in un programma dai tratti spiccatamente humiani teso a sconfessare come priva di senso tutta una serie di dottrine metafisiche tradizionali. Nel mo-

mento della sua massima fioritura, il positivismo logico dominò la scena filosofica influenzando sia le scuole psicologiche (il cosiddetto «behaviorismo») sia le scienze fisiche (con l'operazionismo). Ma in seguito, incapace di trovare una versione del principio di verificazione che fosse accettabile per i filosofi della scienza, si dissolse alquanto rapidamente verso la fine degli anni '50, tanto che oggi lo si può considerare defunto, almeno nei limiti in cui una teoria filosofica può esserlo.

Poco vi è da dire sull'impatto esercitato dal positivismo logico nell'ambito teologico o in quello degli studi religiosi in generale, in quanto proprio l'asserzione che vi sia un essere trascendente creatore dell'universo rappresentava agli occhi dei positivisti una di quelle dottrine metafisiche destituite di senso. Ciò non equivale, tuttavia, a una dichiarazione di ateismo in quanto, posto che per ateismo si intenda la convinzione che Dio non esista, convinzione che porta dunque a ritenere falsa l'affermazione «Dio esiste», si deve pur sempre sottintendere che ogni affermazione, vera o falsa che essa sia, abbia comunque un significato. Ora, dato che per i positivisti la formula «Dio esiste» equivale a una asserzione priva di senso, ad essa non si riconoscono neppure gli estremi per essere ritenuta falsa, anche se sono ben pochi (se pur ve ne sono) gli studiosi di religione che hanno considerato tale posizione degna di seria attenzione.

### BIBLIOGRAFIA


A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1936 (trad. it. *Linguaggio, verità e logica*, Milano 1961). A cura dello stesso autore si veda anche l'antologia che raccoglie scritti di filosofi quali Carnap, Neurath, Schlick e Ayer stesso, nonché saggi di altri importanti empiristi del XX secolo come Russell e Stevenson, dal titolo *Logical Positivism*, Glencoe/Ill. 1959, corredata da un'ampia bibliografia.

Epicuro, *Sulla natura*, in R. Bignone (cur.), *Opere*, 1920, Bari-Roma 1986.

W. Paley, *Natural Thelogy*, 1802, Indianapolis 1963 (a cura di Fr. Ferré).

Fr. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, I-II, 1821-1822 (trad. it. *La dottrina della fede*, I-II, Brescia 1981-1985). Si ricorda qui anche l'opera, divenuta un classico degli studi religiosi, del più noto tra gli allievi di Schleiermacher, R. Otto, *Das Heilige*, Marburg 1917 (trad. it. *Il sacro*, Bologna 1926, Milano 1989).

R. Taylor (cur.), *The Empiricists*, Garden City/N.Y. 1974. Si tratta di una raccolta di scritti di Hume, Locke e Berkeley, che però non comprende il *Treatise*, disponibile invece in L.A. Selby-Bigge (cur.), *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford 1975.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, 1.75-89, Firenze 1949.

Sulla teoria tomistica della conoscenza può essere utile Fr.C. Copleston, *History of Philosophy*, II, Westminster/Md. 1952, cap. 38 (trad. it. *Storia della filosofia*, II, *La filosofia medievale*, Brescia 1971); nonché il cap. 4 di *Aquinas*, Baltimore 1967, dello stesso autore.


NELSON PIKE

**ERMENEUTICA.** Il termine *ermeneutica* deriva dal verbo greco *hermeneuein* («interpretare») e si riferisce alla scienza che interpreta le espressioni umane, ne ricerca le origini e i presupposti.

### Introduzione

Il termine greco, ha associazioni etimologiche col nome del dio greco Hermes, messaggero degli dei e divinità dei confini. Alcuni hanno supposto che quest'associazione rifletta la struttura triadica dell'atto interpretativo: 1) un segno, un messaggio o un testo di qualsiasi origine richiede 2) un mediatore o interprete (Hermes) per 3) trasmetterlo all'ascoltatore. Così definita, questa struttura triadica si presenta illusoriamente semplice, ma in realtà contiene *in nuce* i maggiori problemi concettuali relativi all'ermeneutica: 1) la natura di un testo; 2) cosa significhi interpretare un testo; 3) come la comprensione e l'interpretazione siano determinate dai presupposti e dalle credenze (l'orizzonte) dell'ascoltatore per il quale viene interpretato il testo. Una seria riflessione su ciascuno di questi tre problemi rivela come l'interpretazione costituisca essa stessa un problema filosofico e un oggetto di interpretazione.

Poiché l'interpretazione è fondamentale per qualsiasi attività intellettuale – per le scienze naturali come per gli studi umanistici – si potrebbe pensare che nella cultura occidentale l'ermeneutica avesse preso l'avvio in tempi relativamente lontani. Nonostante le tante controversie sull'interpretazione della Bibbia in seno all'Ebraismo e al Cristianesimo – e i problemi incontrati dagli umanisti prima della Riforma nell'esegesi dei testi antichi – l'ermeneutica moderna nacque solo verso la metà del secolo scorso. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ne è generalmente considerato il fondatore, ma fu Wilhelm Dilthey (1833-1911) che per primo si propose di elaborare una dottrina fondamentale per le scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) tale da renderne le conclusioni obiettive e valide come quelle delle scienze naturali.

Il sogno di Dilthey fu superato dalla rapidità con cui sorsero e proliferarono le molte specializzazioni, ora

riconosciute e conservate nella struttura organizzativa dell'università moderna – storia dell'arte, antropologia, economia, storia, le varie letterature, scienza politica, psicologia, filosofia e così via. Ognuna di queste discipline elaborò rapidamente i propri interessi intellettuali e le proprie procedure normative per la presentazione e l'assegnazione dei loro propri argomenti. La vita intellettuale fu così dominata dalle metodologie, piuttosto che dall'ermeneutica.

In questi ultimi anni, tuttavia, forti correnti intellettuali hanno riproposto l'ermeneutica, cosicché si sono avuti interessanti sviluppi nel campo della critica letteraria, della sociologia, della storia, dell'antropologia, della teologia, della filosofia e nello studio delle religioni. Queste correnti comprendono: 1) nuove teorie del comportamento umano nelle scienze psicologiche e sociali, secondo le quali le espressioni culturali umane sono considerate la manifestazione di pulsioni inconsce o istintive e il riflesso di interessi di classe; 2) sviluppi nell'epistemologia e nella filosofia del linguaggio, giunti all'affermazione che ciò che conta come realtà per una data cultura è la funzione delle strutture linguistiche sovrapposte all'esperienza; 3) le tesi avanzate da filosofi, come Ludwig Wittgenstein e Martin Heidegger, secondo le quali tutta l'esperienza umana è fondamentalmente interpretativa, e qualsiasi giudizio viene formulato all'interno del contesto dell'interpretazione, mediata dalla cultura e dal linguaggio oltre i quali non è possibile andare. Sotteso a tutte queste correnti è il presupposto che la coscienza umana è posta nella storia e non può trascenderla – presupposto che solleva importanti interrogativi circa il ruolo del condizionamento culturale nel processo della conoscenza.

Sarebbe un errore, comunque, concludere da questo nuovo interesse per l'ermeneutica che il sogno di Dilthey di una disciplina fondamentale universale per le scienze culturali stia per realizzarsi. Anche uno sguardo superficiale alla scena intellettuale contemporanea rivela grandi contrasti sul concetto di ermeneutica e sui metodi da adottare. Le discipline intellettuali che costituiscono l'università moderna sono state frazionate in settori, ognuno col proprio metodo e il proprio modo d'interpretazione. In psicologia, per esempio, ci sono i comportamentalisti, gli psicologi cognitivi, i freudiani, gli junghiani e i gestaltisti, proprio come nelle scienze sociali ci sono i funzionalisti, gli strutturalisti, gli etnologi e i marxisti.

Paradossalmente, è stato proprio grazie a questo frazionamento che è risorto, oggi, l'interesse per l'ermeneutica. La diversità e il conflitto delle interpretazioni sono stati storicamente lo stimolo e la spinta verso la comprensione e la concordanza. Dilthey, per esempio, affermava che l'ermeneutica moderna era nata dopo la Riforma in seguito alle discussioni tra protestanti e cattolici sull'interpretazione delle Scritture, proprio come il tentativo di Schleiermacher di fissare un'ermeneutica universale era stato, con tutta probabilità, stimolato dal tentativo di superare i malintesi. Le infinite prospettive da cui le discipline possono partire riguardo allo stesso soggetto (come un testo, una lingua o la natura umana) sollevano profondi quesiti sulla natura della concettualizzazione, dell'obiettività, della comprensione, della spiegazione e della traduzione. Da qui il crescente interesse di molti intellettuali per l'ermeneutica, che va sostituendosi all'epistemologia, tanto apprezzata fino a pochi decenni fa.

I problemi dell'ermeneutica sono meno evitabili nello studio erudito della religione che in molte altre discipline accademiche, per ragioni sia concettuali che storiche. Concettualmente, le religioni stesse possono intendersi come comunità di interpretazione, di modo che lo studio ad esse relativo diventa l'interpretazione di un'interpretazione. Poiché l'interpretazione dotta della religione poggia spesso su presupposti diversi da quelli della comune interpretazione religiosa, il seguace di una religione spesso considera semplicistica ed estranea l'interpretazione dello studioso. Da qui l'insoluto dibattito fra gli studiosi della religione sul problema di quanto l'interpretazione dotta della religione debba rendere giustizia al punto di vista del credente.

Storicamente, lo studio dotto della religione – come la nascita dell'ermeneutica moderna – è strettamente legato alla tradizione religiosa del Protestantesimo liberale. Anzi, si potrebbe affermare che quest'ultimo abbia preso consistenza in seguito agli animosi dibattiti ermeneutici sull'applicazione dei metodi storico-critici alla Bibbia cristiana. Questi dibattiti illustrano i fenomeni discussi all'inizio di questo paragrafo, poiché i cristiani ortodossi ritenevano che applicare questi metodi alla Bibbia fosse un modo estraneo d'interpretazione. Il Protestantesimo liberale risolse il problema affermando che l'essenza della fede è l'esperienza e non la dottrina o la credenza storica.

Schleiermacher, fondatore dell'ermeneutica, nonché del Protestantesimo liberale, fu particolarmente influente con la sua definizione dei contenuti di questo compromesso. Considerò le varie religioni come forme culturalmente condizionate di una sensibilità religiosa universale di base. Perciò non solo spostò il fondamento della fede dalla credenza all'esperienza, ma gettò anche le basi della scienza descrittiva della religione cui Rudolf Otto (1869-1937), Joachim Wach (1898-1955) e altri avrebbero dato in seguito contributi vitali. La stretta relazione tra Protestantesimo liberale e studio erudito della religione spiega, in parte, per-

ché i teologi liberali sono stati particolarmente sensibili alle teorie dell'interpretazione.

Molti studiosi sostengono che, per rispondere ai molti quesiti sull'attività interpretativa, è importante possedere una teoria ermeneutica. Altri, invece, affermano che il grande errore che distorce tutta l'ermeneutica moderna deriva proprio dall'insistenza su una teoria del genere.

Per non essere pregiudizievoli dall'esterno nei confronti del tema descrivendo teorie ermeneutiche alternative, tracceremo a grandi linee quattro modi di concepire l'ermeneutica moderna, ognuno dei quali è dominato da un particolare interrogativo:

1. Che cosa significa capire un testo e quali sono le condizioni per riuscirci?
2. Come si distinguono per metodo e forma le scienze umane dalle scienze naturali?
3. Quali sono le condizioni che rendono possibile l'acquisizione di qualunque tipo di cognizione umana?
4. Come possiamo risolvere certi enigmi concettuali associati a nozioni quali *comprensione* e *significato*, e in che modo tale soluzione può essere d'aiuto per permetterci di chiarire il compito dell'interpretazione?

Ognuna di queste domande e il concetto di ermeneutica che ne risulta spesso si sovrappongono le une all'altro e il teorico di una tendenza si trova a trattare anche i temi caratteristici di un'altra tendenza. Tuttavia, questi quattro modi sono sufficientemente caratteristici per venire utilizzati euristicamente nell'organizzazione di quanto segue.

## L'ermeneutica come indagine dell'interpretazione dei testi

L'ermeneutica moderna ebbe le sue origini nel tentativo di risolvere problemi e conflitti riguardanti l'interpretazione dei testi; Schleiermacher ne è generalmente considerato il fondatore. Sebbene ci fossero state discussioni sulle differenze fra interpretazione sacra e profana anche negli anni che lo precedettero, fu Schleiermacher ad essere chiamato il «Kant dell'ermeneutica» da Dilthey, perché aveva sostenuto che la scrittura non richiedeva alcuna particolare procedura interpretativa e aveva intuito che la questione fondamentale era quella di fissare le condizioni grammaticali e psicologiche fondamentali necessarie per la comprensione di qualsiasi testo. Ed era stato ancora Schleiermacher a capire che la natura del linguaggio era il problema teorico cruciale della teoria ermeneutica, poiché solo per mezzo del linguaggio si può accedere ai significati di un'altra persona.

**Le intenzioni dell'autore.** La teoria ermeneutica di Schleiermacher si organizza intorno a due punti: 1) la comprensione grammaticale dei modi caratteristici dell'espressione e delle forme linguistiche della cultura in cui visse un dato autore e che ne condizionarono il pensiero; e 2) la comprensione tecnica e psicologica della personalità unica o del genio creativo di quell'autore. Entrambi i punti mostrano quanto Schleiermacher avesse mutuato dai filosofi romantici che avevano sostenuto che il modo di esprimersi di qualsiasi individuo, per quanto unico, riflette necessariamente una più ampia sensibilità o spirito (*Geist*) culturale. L'interpretazione corretta richiede non solo la comprensione del contesto culturale e storico in cui l'autore operò, ma anche la percezione della sua personalità unica. Questo può ottenersi solo con un «atto di divinazione» – un moto intuitivo mediante il quale l'interprete «rivive» la coscienza dell'autore. Vedendo questa coscienza nel contesto culturale collettivo, l'interprete giunge a comprendere l'autore meglio di quanto l'autore capisse se stesso.

L'ermeneutica di Schleiermacher non ha avuto grande influenza sulla critica letteraria secolare in Inghilterra e negli Stati Uniti, sebbene la maggior parte dei critici fino agli anni '20 in genere affermasse che lo scopo dell'interpretazione era quello di scoprire l'intenzione dell'autore. Comunque, negli ultimi decenni, la valutazione letteraria è stata costruita per lo più sul presupposto – enunciato in modo classico da T.S. Eliot nel suo saggio *Tradition and the Individual Talent* (1919; trad. it. in *Opere (1904-1939)*, Milano 1992), ma sostenuto in altri settori da freudiani, marxisti, strutturalisti e decostruzionisti – che un testo letterario ha una sua vita indipendente da quella dell'autore e che comprenderlo ha poco o nulla a che fare con la comprensione delle intenzioni dell'autore mentre lo scriveva. Recentemente, comunque, alcuni critici hanno riscoperto Schleiermacher e ne hanno riaffermato il concetto che alla base della teoria di oggettività del significato deve esserci una pur minima consapevolezza delle intenzioni dell'autore. E.D. Hirsch Jr., in *Validity in Interpretation* (1967), per esempio, sostiene che, se nell'interpretare si devono evitare la soggettività e l'arbitrarietà, ci devono essere dei criteri per determinare il significato corretto di un testo. Questo a sua volta, dice Hirsch, richiede una qualche teoria di significato determinato. Chiunque sia interessato all'obiettività sarà logicamente portato a qualche norma discriminante, e «l'unico principio normativo obbligatorio che sia mai stato proposto è l'ideale sorpassato della retta comprensione di ciò che l'autore ha inteso di-

re» (p. 26). Questo portò Hirsch e altri ad occuparsi dei molti problemi derivanti da questa posizione. Tuttavia, mentre quest'idea rappresenta il buon senso della maggior parte dei profani, ora non è più condivisa dalla maggioranza dei critici, che hanno elaborato teorie ermeneutiche in cui si rifiuta l'intenzione dell'autore come norma del significato.

**Schleiermacher e l'interpretazione della religione.** Per quanto riguarda l'interpretazione della religione, l'influenza di Schleiermacher, più che per la sua teoria ermeneutica, preoccupata del recupero del significato testuale, si è fatta maggiormente sentire per le sue convinzioni che 1) la religiosità sia un aspetto essenziale e *a priori* della natura umana e che 2) il linguaggio sia il mezzo per acquisire qualsiasi conoscenza. La prima affermazione ha provocato molti tentativi di elaborare quella che Paul Ricoeur ha chiamato l'«ermeneutica regionale»: regole che governano l'interpretazione delle espressioni religiose come tipo unico e autonomo. Uno dei primi e più autorevoli sviluppi è rappresentato dall'analisi del «numinoso» di Rudolf Otto ne *Il Sacro* (1917).

Meno esplicitamente debitore verso Schleiermacher, ma basato sulla stessa affermazione dell'universalità del sentimento religioso, è l'opera di Mircea Eliade. Egli sostiene che la struttura basilare della religiosità è più chiaramente visibile nelle religioni arcaiche, che considerano la vita umana come parte del cosmo vivente e ravvisano profonde connessioni tra i ritmi della vita umana e quelli della vita cosmica. I miti e i simboli religiosi sono sistemi di corrispondenze e di analogie micro-macrocosmiche. La fecondità umana, per esempio, è vista come il compendio della fecondità divina. Tutte le attività umane divengono, così, sante e significative. Questa teoria ha portato Eliade ad esaminare le molte varianti di certi simboli ricorrenti in tutte le religioni, come per esempio l'albero sacro, le pietre, i serpenti, il pesce e l'acqua.

## L'ermeneutica come fondamento delle scienze umane

Un secondo modo di pensare l'ermeneutica è di considerarla come base disciplinare per le scienze umane in opposizione a quelle naturali. Questa disciplina stabilirebbe le linee di confine che separano i vari tipi generici di interpretazione – letteraria, artistica, filosofica, legale, religiosa e così via – e fisserebbe i metodi e i canoni normativi dell'obiettività e della validità per ognuno di essi. In breve, sarebbe un'ermeneutica universale. Wilhelm Dilthey è generalmente considerato l'esponente più importante di questa visione dell'ermeneutica, e lo storico Emilio Betti ne è forse il più noto sostenitore contemporaneo. Sebbene profondamente influenzato da Schleiermacher – sulla cui ermeneutica aveva steso, già in età giovanile, un'ottimo saggio e di cui più tardi scrisse una monumentale biografia – Dilthey ne rifiutò l'affermazione che ogni opera di un autore è l'espressione di un principio implicito presente nella mente dell'autore. Dilthey considerava quest'affermazione profondamente antistorica, poiché non teneva nella dovuta considerazione le influenze esterne sull'evoluzione dell'autore. Inoltre Dilthey riteneva che un'ermeneutica universale richiedesse l'elaborazione di principi epistemologici che stessero alle scienze umane come i principi di Kant stavano alla fisica newtoniana. Come Kant aveva elaborato la «critica della ragion pura», così Dilthey dedicò la propria vita alla «critica della ragion storica».

**Le scienze umane di fronte a quelle naturali.** L'ermeneutica di Dilthey poggia, in modo ovvio, su una netta distinzione tra i metodi delle scienze umane e quelli delle scienze naturali. Il metodo caratteristico delle scienze umane è la comprensione (*Verstehen*), mentre quello delle scienze naturali è la spiegazione (*Erklärung*). Lo scienziato naturale spiega gli avvenimenti rifacendosi a leggi universali, mentre lo storico non scopre e non fa uso di tali leggi, ma cerca piuttosto di comprendere le azioni, le intenzioni, gli scopi, i desideri e i tratti caratteristici degli uomini. Ogni azione è comprensibile, perché le azioni umane, in contrasto con gli eventi naturali, hanno un «interno» che noi, in quanto uomini, possiamo comprendere. Comprendere significa, quindi, scoprire l'«Io» nel «Tu», e questo è possibile perché abbiamo in comune la stessa natura umana.

L'influsso di Schleiermacher è visibile in quella teoria di Dilthey che definisce la comprensione un atto distintivo, il quale richiede un'identificazione immaginaria con le persone passate. Ma Dilthey formulò un'elaborata e complessa teoria dell'esperienza (*Erlebnis*) e del suo rapporto con le varie forme dell'espressione, che costituisce l'antropologia filosofica e l'epistemologia, da lui ritenute necessarie per fare dell'ermeneutica il fondamento regolatore delle scienze culturali. Dilthey non fu mai in grado di completare questo progetto in modo soddisfacente per sé e per gli altri, e le complessità che caratterizzano questa teoria ne rendono impossibile una sintesi in questa sede. Basterà dire che conteneva un'analisi sofisticata della temporalità dell'esperienza e del modo in cui l'esperienza umana è tenuta insieme da unità di significato subconsce e preriflessive. Questi significati vengono oggettivati nelle espressioni umane. Sosteneva, inoltre, che la conoscenza della nostra esperienza come dell'esperienza al-

trui è possibile solo tramite queste espressioni oggettivate. Quindi, perveniamo alla conoscenza della natura umana tramite la conoscenza storica, ossia con la comprensione delle varie forme oggettivate con cui l'umanità ha espresso la propria esperienza di vita. In ultima analisi, la storia è la varietà dei modi con cui si è espressa la vita umana nel corso del tempo. Infatti riusciamo a percepire le nostre possibilità solo attraverso la ricostruzione e la comprensione storica. Con la comprensione (*Verstehen*) delle espressioni della vita (*Lebensäusserungen* e *Erlebnisausdrücke*) degli uomini del passato, giungiamo a capire l'umanità di cui siamo parte.

**Weber e Wach.** Come Dilthey, anche il sociologo tedesco Max Weber (1864-1920) si preoccupava di stabilire l'obiettività dei risultati delle scienze umane, ma si interessò maggiormente delle generalizzazioni in economia politica e in sociologia. La sua opera si colloca perciò fra le scienze umane e le scienze sociali. Analizzò i rapporti logici tra comprensione e spiegazione. Sebbene sensibile verso i tentativi diltheyani di stabilire l'autonomia della comprensione, Weber volse i suoi studi alle generalizzazioni delle azioni collettive – generalizzazioni che sperava potessero risultare obiettive e scientifiche come quelle delle scienze naturali. Con l'analisi e la classificazione dei vari tipi di azione sociale e la delineazione dei tipi ideali, Weber cercò di risolvere questi problemi concettuali. Diversamente da Dilthey, si occupò in modo particolare dell'interpretazione della religione. Il suo *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1904-1905; trad. it. *Sociologia della religione*, Milano 1982) costituisce uno dei maggiori saggi di storia comparata delle religioni, e il suo *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1989), benché ora superato in alcuni aspetti importanti, è uno dei testi basilari della sociologia moderna.

L'importanza di Dilthey e di Weber nel campo dell'ermeneutica sta innanzitutto: 1) nell'aver minimizzato l'interesse per il recupero dell'autore di un testo, e per aver allargato l'ermeneutica a tutte le espressioni culturali e a tutte le azioni; 2) nell'essersi adoperati per decifrare la logica della comprensione come attività tipica delle scienze umane; e 3) nell'aver cercato di fondare la possibilità di comprensione su una teoria della struttura della natura umana e delle sue espressioni (Dilthey) e dei vari tipi di azione sociale (Weber).

Le teorie ermeneutiche di Schleiermacher, di Dilthey e di Weber influenzarono profondamente l'opera di Joachim Wach, sociologo tedesco della religione, emigrato negli Stati Uniti nel 1935. Wach voleva fondare l'interpretazione della religione come disciplina descrittiva, obiettiva e libera dalle affermazioni normative della teologia cristiana. Per lui come per Dilthey, un punto di partenza valido per tale disciplina sta nell'istituzione delle condizioni necessarie per la comprensione (*Verstehen*). Come Schleiermacher, anche Wach crede che la comprensione richieda in genere una forma di empatia, ma che per la religione si debba specificamente presupporre un «senso per la religione» basilare, che Wach spiegò poi nei termini di Schleiermacher relativamente all'idea di una propensione religiosa insita nella natura umana. Wach sostiene che le religioni sono le espressioni di questo sentimento religioso. La sfida degli studi religiosi è, quindi, la formulazione di una logica delle varie espressioni religiose e di una teoria del simbolismo e del linguaggio religiosi. Lo stesso Wach si concentrò sulla sistemazione e sulla classificazione delle varie forme di espressione religiosa – per esempio, quella teorica, quella pratica e quella sociologica, che in seguito suddivise ulteriormente ed analizzò.

Il tentativo di fondare un'ermeneutica universale per le scienze umane porta inevitabilmente il teorico a esporre una teoria sulla natura umana e sulle sue espressioni. Ad esempio, avendo ricavato dalla storia esempi di forme radicalmente diverse della coscienza e della fede, Dilthey ritenne necessaria una teoria psicologica che spiegasse questa diversità di visioni del mondo, pur affermando quell'«unità della natura umana» che rende possibile ad un interprete, formatosi in una certa cultura, di capire un uomo di cultura diversa ed estranea. Ma ci si potrà chiedere come la sola accettazione di un principio astratto quale l'«unità della natura umana» possa essere d'aiuto a un interprete che venga a trovarsi di fronte a espressioni culturali diverse ed estranee a tal punto da far dubitare della possibilità di un atto di apertura e di comprensione. Dilthey non risolse mai questo problema.

**Le teorie psicologiche.** Fino a che punto ogni teoria ermeneutica sia in funzione di ogni particolare idea sulla natura umana lo si desume dalle moderne teorie psicologiche, prime fra tutte quelle di Freud e di Jung. L'espressione e il comportamento dell'uomo sono spiegati e compresi in termini di forze psichiche inconsce. Come ha osservato Ricoeur, la teoria dell'inconscio portò Freud non solo ad ampliare le categorie delle espressioni umane, così da includervi sogni e *lapsus linguae* come «testi», ma anche a proporre un'ermeneutica che prevede la presenza di significati inconsci perfino nell'arte e nella religione. Secondo Freud, per esempio, la religione si spiega meglio come espressione dei desideri inconsci radicati nella debolezza infantile e formatisi nell'«atmosfera familiare» in cui hanno

un ruolo fondamentale i desideri sessuali edipici. Di conseguenza, la religione è vista come una nevrosi collettiva e, quindi, negativamente giudicata. Perciò, non solo l'ermeneutica freudiana rifiuta l'«intento dell'autore» in quanto categoria irrilevante, ma propone un significato diverso per la classica affermazione ermeneutica che l'interprete può capire un autore meglio di quanto questi possa capire se stesso. Secondo Schleiermacher e Dilthey, questa affermazione doveva intendersi nel senso che l'interprete comprende meglio il contesto culturale e linguistico che condiziona l'autore, in quanto quest'ultimo non ne è consapevole. Per Freud, invece, significava che l'interprete ha la chiave teorica per decodificare i significati inconsci di cui nessun autore del passato poteva essere a conoscenza. L'interprete comprende scientificamente le pulsioni, gli istinti e i meccanismi inconsci della repressione che determinano una data forma di espressione. I testi sono codici semiotici di cui solo l'interprete scientifico possiede la chiave.

## L'ermeneutica come riflessione sulle condizioni della comprensione totale

Poiché la riflessione sulla comprensione conduce necessariamente a considerare problemi epistemologici e antropologici fondamentali, era inevitabile che la filosofia di Martin Heidegger (1889-1976) avesse tanto seguito. In *Essere e Tempo* (1927; trad. it. Milano 1953, Torino 1969), Heidegger, sebbene profondamente influenzato da Dilthey, sostiene che questi, alla fin fine, non riuscì a superare le tendenze soggettivistiche del pensiero occidentale da Cartesio in poi – tendenze che hanno condotto ad un dilemma peculiare in epistemologia e ad un eccessivo interesse per gli ideali cognitivi delle scienze naturali e della tecnologia. Basilare per l'analisi heideggeriana è la tesi che gli esseri umani si trovano già in un mondo intelligibile, in virtù di ciò che egli chiamava «la struttura preparatoria» dell'interpretazione, cioè le ipotesi, le aspettative e le categorie che, prima di qualsiasi riflessione, proiettiamo sull'esperienza e che costituiscono l'«orizzonte» di qualsiasi singolo atto di comprensione. Un'analisi della nostra «quotidianità» rivela che ciò che consideriamo problematico e intelligibile diviene tale solo col riscontro della conoscenza tacita, preriflessiva, che già possediamo. In ogni spiegazione scopriamo, per così dire, una conoscenza che non possiamo afferrare; il che significa che ogni interpretazione è già preformata da una serie di ipotesi e di presupposti sulla totalità dell'esperienza. Questa per Heidegger è la situazione ermeneutica, intendendo che l'esistenza umana stessa ha una struttura ermeneutica, base di tutte le nostre interpretazioni singole, anche quelle delle scienze naturali. Le nostre conoscenze preriflessive sono modificate e corrette a mano a mano che la coscienza se ne impadronisce nell'incontro con testi, oggetti e altre interpretazioni.

Il pensiero di Heidegger ha avuto influsso in numerose direzioni, due delle quali sono importanti per gli studi religiosi: l'interpretazione della religione e il concetto di ermeneutica in generale. Rudolf Bultmann (1884-1976), teologo e studioso dell'Antico Testamento, vide nell'analisi heideggeriana dell'esistenza umana la base concettuale valida ai fini dell'esegesi del Nuovo Testamento, per cui gli elementi religiosi fondamentali in esso contenuti potrebbero dedursi dalle forme di pensiero mitiche del I secolo, ossia quando fu scritto il Nuovo Testamento. All'accusa che questa esegesi impiegava presupposti moderni, Bultmann replicò che qualsiasi esegesi è determinata da certi presupposti filosofici; l'unico problema è se questi siano corretti o no. Era convinto che Heidegger fosse nel giusto quando affermava la storicità intrinseca dell'esistenza umana, ossia che essa è costituita essenzialmente da atti di decisione radicati nell'autocoscienza proiettata verso il futuro. Heidegger aveva, inoltre, dimostrato che l'autentica comprensione storica comporta l'incontro con le espressioni passate della coscienza umana, capaci di modificare le nostre. In questo senso, l'atto di comprensione storica ha un elemento che assomiglia all'atto di appropriazione di un messaggio religioso. Sebbene Bultmann fosse soprattutto interessato alle implicazioni dell'opera heideggeriana per l'interpretazione del concetto neotestamentario di fede, la stessa procedura ermeneutica può venire utilizzata per altri fenomeni religiosi, come nel caso di Hans Jonas in *Gnosis und spätantiker Geist* (1934; trad. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1992).

Fu Hans-Georg Gadamer (nato nel 1900), comunque, che in un'opera fondamentale, *Wahrheit und Methode* (1960; trad. it. Milano 1983), ha saputo ristrutturare l'ermeneutica seguendo le linee heideggeriane meglio di qualunque altro filosofo dei nostri giorni. La sua teoria implica anche una critica delle precedenti concezioni, ivi incluse quelle di Schleiermacher e di Dilthey. I limiti del pensiero del primo, oltre alle sue restrizioni circa l'interpretazione dei testi, stanno nell'ipotesi (simile a quella di Dilthey) che la distanza storica e culturale dell'interprete dai fenomeni interpretati sia necessariamente causa di travisamento. Facendosi seguace di Heidegger, Gadamer sostiene che l'interpretazione prevede anche un contesto di intelligibilità e che i presupposti e le ipotesi – si potrebbe dire i pre-

giudizi – dell'interprete sono precisamente il mezzo per comprendere come anche per fraintendere. Di conseguenza i nostri presupposti e le nostre credenze non sono necessariamente barriere per la comprensione, ma condizioni preparatorie. Inutile sarebbe la ricerca di una comprensione senza presupposti. L'interpretazione di ogni testo e oggetto prende l'avvio, da un certo punto di vista, in una certa tradizione che costituisce l'orizzonte entro il quale qualunque cosa diventa intelligibile. Quest'orizzonte si modifica continuamente a mano a mano che incontra oggetti, ma non esiste un'interpretazione finale e obiettiva.

Gadamer è stato criticato da Emilio Betti per aver escluso qualsiasi possibilità di distinzione tra l'interpretazione soggettiva e quella universalmente valida. Betti sostiene che testi ed espressioni culturali hanno significati indipendenti dalle opinioni dell'interprete, e che l'interprete non può formulare canoni per distinguere le interpretazioni giuste da quelle errate. Gadamer replica che il compito non è quello di formulare norme e regole per l'interpretazione, ma di analizzare la struttura dell'interpretazione stessa – analisi che rivela come l'interpretazione sia proprio quale la descrive Gadamer.

## L'ermeneutica come pratica analitica e mediatrice

C'è un quarto modo di pensare l'ermeneutica, meno facilmente caratterizzabile degli altri, poiché non implica alcuna teoria. I sostenitori di questa corrente non si preoccupano di stabilire regole per l'interpretazione dei testi, né di fornire basi per le scienze umane. I loro scopi sono più frammentari: analizzare, chiarire e possibilmente risolvere i problemi concettuali relativi alla *spiegazione* e alla *interpretazione* nei vari contesti in cui se ne fa uso; stabilire le connessioni logiche tra *significato*, *verità*, *validità*; scoprire i vari usi normativi del linguaggio; accertare cosa si intenda per *razionalità* e *irrazionalità*, specialmente quando riguardano la possibilità di tradurre e il problema del relativismo. Nessuno dei vari filosofi che pensa ed opera in questo senso riesce ad esaminare sistematicamente tutti questi problemi, eppure le varie soluzioni proposte sono spesso attinenti direttamente ai problemi normalmente associati alla teoria ermeneutica classica. Ad esempio, alcuni filosofi interessati alla filosofia della scienza, come Mary Hesse, sostengono che non si può fare alcuna distinzione netta tra spiegazione e interpretazione, poiché nelle scienze naturali la spiegazione è interpretativa tanto quanto la spiegazione nelle scienze umane. Altri sostengono che, poiché non vi è alcun ambito del dato a cui possano corrispondere le teorie, il tentativo dei filosofi, da Kant in poi, di formulare teorie epistemologiche è un errore. Non esiste né un modo corretto né un modo errato d'interpretare un dato qualsiasi, compreso un testo, per cui è inutile anche porsi il problema del consenso.

Generalmente, questo tipo di atteggiamento è derivato da Ludwig Wittgenstein (1889-1951), le cui opere dell'ultimo periodo trattano ampiamente interrogativi quali: «Che cosa significa comprendere?», e «Come sappiamo che un'altra persona soffre?». Il suo pensiero non può essere facilmente sintetizzato, in quanto vi si sostiene che la funzione di un filosofo è analizzare attentamente, in ogni specifico contesto, gli usi concreti di termini come *comprensione*. Inoltre egli nega la possibilità di fornire una teoria generale della comprensione. La mente viene facilmente attratta da tali teorie generali, attrazione che diviene essa stessa causa della maggior parte delle difficoltà e degli equivoci filosofici. Dovremmo, invece, valutare come tali parole vengano realmente impiegate e inserite nella pratica concreta. Alcuni studiosi della religione hanno sostenuto che quest'approccio ha importanti implicazioni per l'interpretazione della religione. Per esempio, si è sostenuto che la teoria ermeneutica di Joachim Wach è eccessivamente restrittiva nei confronti dell'interpretazione, avendo proposto un solo modello.

Sebbene la filosofia di Wittgenstein sia spesso definita estranea a quella di Heidegger, ci sono sorprendenti affinità, non ultimo il concetto per cui spiegazione e interpretazione hanno senso solo all'interno di un orizzonte di presupposti, pratiche e teorie mediate dalla nostra cultura – ossia dalla nostra tradizione. Wittgenstein ritiene, come Heidegger, che la situazione umana stessa sia ermeneutica. Ma, diversamente da lui, non crede che questo fatto giustifichi la fondazione di un'ontologia. Avverte, piuttosto, che offre l'opportunità di un'indagine accurata delle forme concrete del discorso – «giochi linguistici» – dell'uomo. Sulla grammatica che regola forme specifiche di espressione sono possibili solo indagini specifiche. Presumibilmente, quindi, l'interpretazione della religione dovrebbe dedicarsi a delineare e a indagare attentamente le caratteristiche di quella espressione tipicamente umana detta religiosa: la sua struttura, i suoi presupposti e le sue estrinsecazioni.

[Vedi *ANTROPOLOGIA E RELIGIONE*; *FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE*; *LETTERATURA MODERNA E RELIGIONE*; *STRUTTURALISMO*; *STUDIO DELLA RELIGIONE*; *STUDI FEMMINILI*].

## BIBLIOGRAFIA

Z. Bauman, *Hermeneutics and Social Science*, New York 1978. Una discussione del significato di ermeneutica se concepita come indagine sulla natura e sugli obiettivi della conoscenza storica e delle scienze sociali. Ci sono capitoli su Marx, Weber, Mannheim, Husserl, Schutz e Heidegger.

R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia 1983. Una discussione critica veramente utile e una panoramica generale sui dibattiti riguardanti il relativismo nella filosofia recente, con un'attenzione speciale verso la filosofia della scienza e la tradizione ermeneutica rappresentata da Gadamer.

E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, I-II, Milano 1955, 1990. Una critica dell'ermeneutica di Gadamer e della tradizione heideggeriana e una difesa della posizione classica sull'obiettività nell'interpretazione. Una sintesi anche in E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, Tübingen 1954.

R. Bultmann, *Is Exegesis without Presuppositions Possible?*, e *The Problem of Hermeneutics*, in S.M. Ogden (cur.), *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Philadelphia 1984. Tentativi particolarmente lucidi, da parte di un famoso critico neotestamentario, di occuparsi del problema dell'obiettività da una prospettiva esistenzialista influenzata ma non determinata da Heidegger.

W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, I-XX, Stuttgart 1957-1977. I volumi V-VII sono importanti in modo speciale per la esposizione dell'idea di comprensione storica di Dilthey.

M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, in M. Eliade e J.M. Kitagawa (curr.), *The History of Religions. Essays on Methodology* (con prefazione di J.C. Brauer), Chicago-London 1959, pp. 86-107. Un'affermazione dei principi ermeneutici che governano la ricerca sui simboli religiosi da parte di un influente storico delle religioni.

M. Eliade, *Das Heilige und das Prophane*, Hamburg 1967 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967). Un'opera più generale sulla natura della religione.

T.S. Eliot, *Selected Essays*, New York 1950. Questo volume riunisce una quantità di scritti importanti di Eliot, che comprendono il saggio *Tradition and the Individual Talent* (1919), che ridimensiona la «falsità» dello scopo dell'autore.

M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason*, Chicago 1978. Un'elegante discussione erudita del tentativo di Dilthey di fornire le basi teoriche delle scienze umane alla luce delle esigenze della propria vita e della crisi intellettuale dell'epoca.

H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960 (trad. it. *Verità e metodo*, Milano 1983). Forse il libro più influente nella teoria ermeneutica nell'ultimo quarto del nostro secolo. Cominciando con una critica della teoria estetica, Gadamer s'impegna in una critica lungimirante di Schleiermacher e di Dilthey prima di studiare le implicazioni per l'ermeneutica del pensiero di Heidegger.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927 (trad. it. *Essere e Tempo*, Milano 1953, Torino 1969). Considerato da molti come una delle opere filosofiche più influenti dell'ultimo secolo, specialmente per quanto riguarda l'ermeneutica.

E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven 1967. Una moderna affermazione dell'idea classica che lo scopo dell'interpretazione letteraria è la verità e l'accordo.

Ch. Norris, *Deconstruction. Theory and Practice*, New York 1982. Un'utile introduzione alle teorie letterarie della critica decostruzionista, specialmente di Jacques Derrida, che rifiuta le ipotesi del pensiero ermeneutico classico.

R.E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston/Ill. 1969. Dopo un'utile classificazione di sei moderne definizioni di ermeneutica e una discussione del dibattito tra Betti e Gadamer, l'autore discute i quattro filosofi del titolo. Contiene una bibliografia veramente utile.

P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969 (trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, 3ª ed. 1995). Con radici nella tradizione fenomenologica francese, Ricoeur ha esercitato un'influenza significativa sulla teologia e sulla teoria ermeneutica protestanti, con la sua analisi del simbolismo religioso e il suo esame del significato ermeneutico dell'idea di Freud della natura umana.

J.M. Robinson e J.B. Cobb, Jr., *The New Hermeneutics*, New York 1964. Una raccolta di saggi di teologi tedeschi e americani riguardanti gli sviluppi ermeneutici nella scuola bultmanniana, rappresentata da Gerhard Ebeling e Ernst Fuchs.

Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik. Nach den Handschriften...*, Heidelberg 1959 (trad. it. *Etica ed ermeneutica*, Napoli 1985). Un'edizione inglese dei vari manoscritti trovati dopo la morte di Schleiermacher, compresi gli aforismi risalenti al 1805 e i discorsi formali fino al 1829.

S. Toulmin, *Human Understanding*, I, *The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton 1972. Destinato ad essere il primo di tre volumi. L'autore interpreta il mutamento concettuale nelle scienze come radicato nelle «mutevoli popolazioni dei concetti e delle procedure» che agiscono all'interno delle comunità intellettuali. Utile in modo speciale per la sua discussione del modo in cui, fino a Kant, due paradigmi della conoscenza hanno dominato la mente occidentale: relativismo e formalismo.

J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, I-III, Tübingen 1926-1933. Un'enorme storia in 3 volumi del problema dell'ermeneutica. Prima di tutto descrittiva e storica, essa riflette tuttavia l'influenza di Schleiermacher e di Dilthey.

M. Weber, *Methodologie der historischen Kulturwissenschaften* (trad. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 1974). Contiene alcuni dei saggi metodologici di Weber riguardanti i problemi dell'obiettività e della libertà dei valori nelle scienze sociali e nella logica delle scienze culturali.

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 (trad. it. *Economia e società*, I-II, Milano 1968, 1980). Questo capolavoro incompiuto di Weber contiene la sua *Kategorienlehre*, la sua teoria fondamentale dei tipi e delle categorie dell'azione sociale ed economica, come anche la sua sociologia della religione. C'è un'Introduzione estremamente utile di G. Roth.

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford 1958 (2ª ed.) (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Firenze 1992). Sebbene non direttamente interessato all'ermeneutica come tradizionalmente intesa, l'idea rivoluzionaria del linguaggio qui proposta

ha avuto un effetto profondo sulla filosofia moderna in generale. L'analisi di *significato* e di *comprensione* non può essere ignorata da nessuno che s'interessi seriamente a tali problemi.

Ch.M. Wood, *Theory and Religious Understanding. A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach*, Missoula/Mont. 1975. Una tesi di dottorato edita; una critica estremamente leggibile di Wach e, implicitamente, della critica ermeneutica classica dal punto di vista wittgensteiniano.

VAN A. HARVEY

**ESISTENZIALISMO.** Si tratta di un genere di filosofia difficile da definire, in quanto non possiede un *corpus* dottrinale riconosciuto da tutti bensì si fonda su un modo di fare filosofia in cui vita e pensiero sono strettamente connessi l'una con l'altro. Dal momento che gli esistenzialisti potevano partire sia da posizioni teiste che atee, per questo sono potuti approdare a diversi risultati, pur usando procedimenti mentali alquanto simili. Gli esistenzialisti che credono in Dio, insomma, vi credono non per risultato di qualche dimostrazione intellettuale – si potrebbe anzi dire che i tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio sono vana perdita di tempo – ma per qualche profondo convincimento interiore. Analogamente, l'esistenzialismo ateo rifiuta l'idea di Dio non perché persuaso da qualche dimostrazione, ma in quanto l'accettazione dell'idea di Dio costituirebbe un ostacolo alla libertà e all'autonomia dell'essere umano così come all'integrità dell'intera umanità. Si potrebbe obiettare che lasciare campo libero a siffatte argomentazioni equivale a separarsi completamente dalla filosofia; forse ciò risulta inesatto se si considera che la ragione dimostra a questo punto di essere giunta a tali livelli di ambizione da cessare di percepire limitazioni di qualsiasi sorta, traendo così in errore. Il grande sistema razionale di Hegel ha prodotto non soltanto l'esistenzialismo di Kierkegaard, ma anche lo scetticismo della sinistra hegeliana e il positivismo neokantiano. Gli esistenzialisti del XX secolo sono comparsi quasi contemporaneamente ai logici positivisti, condividendo con questi ultimi i dubbi riguardo alla competenza universale della ragione. L'esistenzialista si vorrebbe ancora proclamare filosofo, ma nel senso descritto dall'espressione di Kierkegaard relativa al «pensatore soggettivo», a colui, cioè, che è costantemente coinvolto nell'esistenza delle cose che pensa, tanto da non poter assumere a loro riguardo l'atteggiamento propriamente oggettivo dello spettatore e da essere inoltre portato a volgersi continuamente da una materia all'altra, cosicché non potrà mai approdare, finché esisterà, a un quadro chiaro e definitivo della realtà. In questo modo l'esistenzialismo si contrappone ai grandi sistemi metafisici che si propongono di fornire un resoconto oggettivo e comprensivo di tutto ciò che riguarda ciò che esiste. Significativa è stata la scelta di Kierkegaard di dare a due delle sue opere più significative (*Briciole di filosofia* e *Postilla conclusiva non scientifica*) titoli che implicitamente servissero a segnalare il contrasto tra il suo lavoro e quello dei filosofi che aspiravano a elaborare un sistema di pensiero esaustivo.

Benché un antico autore come Pascal (1623-1662) – che pure aveva criticato le posizioni teiste e contrastato il cosiddetto «Dio dei filosofi» perché non corrispondente al Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe – nelle epoche successive sia stato considerato il precursore dell'esistenzialismo, il movimento di cui qui ci si occupa appartiene essenzialmente al XIX e XX secolo. Il suo fondatore viene in genere individuato in Søren Kierkegaard (1813-1855), la cui filosofia è costantemente tormentata dal problema di che cosa significhi diventare cristiano. Anche Friedrich Nietzsche (1844-1900), del resto, che pure per tanti versi rappresenta l'opposto di Kierkegaard, nella sua proclamazione della morte di Dio si mostra affascinato, esattamente come il filosofo danese, di fronte al paradosso del Dio-uomo. Tra gli intellettuali russi della stessa epoca si individuano analoghe tendenze esistenzialiste, come dimostra il caso di Fëdor Dostoevskij (1821-1881) e di Vladimir Solov'ëv (1853-1900). Le loro profonde riflessioni improntate all'esistenzialismo influenzarono il pensiero di intellettuali novecenteschi tra i quali si possono ricordare Miguel de Unamuno (1864-1936), Karl Jaspers (1883-1969), Martin Heidegger (1889-1976) e Jean-Paul Sartre (1905-1980), anche se va segnalato che nel corso del nostro secolo il termine stesso *esistenzialismo* è andato soggetto a impieghi popolari che hanno finito per indicare con questo nome anche atteggiamenti e correnti che sono in realtà molto diversi tra loro, tanto che molti dei filosofi sopra citati rifiutarono di accettare questa definizione. Un intellettuale ebreo come Martin Buber (1878-1965), per esempio, pur presentando alcune affinità con il pensiero esistenzialista, ne criticò il carattere specificamente individualistico. L'impressione generale, comunque, prodotta dai filosofi sopra ricordati è quella di una certa «aria di famiglia», che ci consente di usare non troppo impropriamente il termine esistenzialismo in senso lato per riferirci ad essi.

Si è detto talora che l'esistenzialismo è una cosa del passato, un fenomeno chiamato all'esistenza da specifici eventi dell'epoca in cui vissero quei filosofi, ma ora superato dal mutamento dei nostri tempi, che presentano problemi nuovi rispetto al passato. Solo fino a un certo punto ciò potrebbe essere vero: il fatto stesso che

l'esitenzialista si ponga come «pensatore soggettivo» implica che egli abbia molto a che fare con gli eventi del tempo in cui egli «esiste». Alcune caratteristiche della condizione umana, tuttavia, sembrano appartenere a ogni tempo o almeno sembrano riproporsi identiche in tempi differenti, cosicché alcuni dei temi affrontati dagli esistenzialisti – per esempio la questione relativa a che cosa significhi essere uomini – hanno un valore permanente e sembrano in grado di suscitare anche per il futuro nuove idee e nuove ricerche.

**Qualche caratteristica distintiva.** Come dichiara il nome stesso, l'esistenzialismo è una filosofia dell'esistenza. Va tuttavia osservato che la parola «esistenza» è qui usata in senso ristretto. Nel linguaggio ordinario, infatti, noi diciamo che esistono le stelle, gli alberi, gli uomini e le donne, cioè ogni cosa che abbia un posto nella dimensione spazio-temporale; l'esistenzialismo, invece, restringe la portata del termine all'esistenza umana, non certo per sottintendere l'irrealtà delle altre cose, ma piuttosto per affermare che le modalità dell'esistenza di quelle sono diverse dalle modalità dell'esistenza di un uomo. Quando parla di un uomo come «esistente», il filosofo esistenzialista impiega il termine nel suo presunto significato etimologico originario di «colui che si distingue, che esce fuori». Mentre le stelle e altre realtà consimili traggono la loro esistenza semplicemente dal fatto, per così dire, di esserci, in quanto è già stata data loro una essenza o una natura, l'uomo esiste attivamente perché egli viene emergendo attraverso le decisioni prese e gli atti compiuti, secondo una modalità che è propria esclusivamente del singolo. La celebre definizione che Sartre dava dell'esistenza indica appunto che l'uomo esordisce come nullità e solo in seguito diventa qualcosa e forma la propria essenza attraverso scelte tattiche d'azione.

Benché gli esistenzialisti usino il termine «esistenza» nell'accezione appena indicata, esso mantiene comunque qualcosa del senso tradizionale. Nella storia della filosofia, l'esistenza (che si riferisce al «fatto che» qualcosa è) è stata di solito vista in opposizione all'essenza (che fa invece riferimento a «che cosa» sia un certo ente e alle qualità di base di una cosa). Le filosofie dell'essenza (il platonismo, ad esempio) concentrano la loro attenzione sulle proprietà generali delle cose, proprietà che rimangono le stesse in ogni circostanza e in ogni tempo. Questi universali sono riconducibili alle operazioni del pensiero, cosicché l'essenzialista tende allo stesso fine dell'idealista, dal momento che per entrambi pensiero e realtà coincidono. Il filosofo dell'esistenza, dal canto suo, concentra la sua attenzione sulla realtà concreta che esiste individualmente, con una sua particolarità e contingenza che la rendono più resistente rispetto alle pretese di sistematizzazione del pensiero. Per un pensatore del genere, infatti, la realtà non si conforma perfettamente al pensiero e rimangono sempre alcuni margini vaghi che rifiutano qualsiasi collocazione all'interno di qualunque ordinata costruzione intellettuale.

Bisognerebbe inoltre notare che l'esistenzialista trova spazio per le dimensioni dell'esistenza umana in qualcosa che è altro rispetto al pensiero, confutando così l'assunto che è stato accettato per secoli dalla filosofia occidentale e che è riassumibile nel cartesiano *Cogito, ergo sum*: per l'esistenzialista questa posizione conferirebbe importanza eccessiva al pensiero. Noi uomini, inoltre, siamo esseri che sperimentano emozioni, le quali non sono semplicemente transitorie espressioni del modo interiore di sentire, ma modalità con cui ci si pone in rapporto col mondo esterno e ci si rende avvertiti di alcune proprietà di esso che non si paleserebbero a nessuna osservazione razionale. Anche la volontà assume dunque un ruolo rilevante, in quanto noi conosciamo il mondo non soltanto attraverso l'osservazione e la riflessione su di esso, ma anche agendo all'interno di esso e affrontando gli eventuali ostacoli che esso ci oppone.

Ne consegue che l'esistenzialismo è anche una filosofia del soggetto, in linea con la dichiarazione di Kierkegaard per cui la verità è soggettività. Tale posizione può apparire di primo acchito sovversiva, in quanto parrebbe implicare l'abolizione della verità stessa, ma Kierkegaard intendeva dire piuttosto che le verità fondamentali non si manifestano grazie all'osservazione e non possono essere depositate nei manuali consultabili quando lo si voglia. Vi sono tipi di verità che possono essere colti soltanto attraverso un processo, forse anche angoscioso, di intima appropriazione: il caso delle verità religiose è in tal senso il più evidente, poiché esse non possono essere apprese dai libri di teologia, ma soltanto seguendo la strada della fede che, secondo l'espressione giovannea (Gv 14,6), coincide con quella della verità e della vita.

**Implicazioni in campo religioso.** Il riconoscimento della distinzione dell'esistenza umana rispetto al mondo della natura e la pretesa che la verità di tale esistenza umana vada colta in modo soggettivo risultano assai significativi per la filosofia della religione. Rispetto alle tendenze dei tempi moderni, che hanno cercato di trattare l'uomo come un fenomeno naturale e in quanto tale suscettibile di una oggettiva comprensione, ricorrendo alle scienze umane che modellano a loro volta i propri metodi su quelli delle scienze naturali, gli esistenzialisti credono che la natura umana possa essere compresa soltanto dall'interno, attraverso una propria specifica partecipazione a quella. Gli esistenzialisti hanno adottato l'analisi fenomenologica della cono-

scenza sviluppata da Husserl, ma molto prima di Husserl metodi consimili erano stati impiegati da Kierkegaard, per esempio nel suo *Il concetto dell'angoscia* (1844).

I risultati pratici dell'applicazione di tali metodi di indagine alla persona umana sono consistiti, per esempio, nella proclamazione dell'assoluta necessità della libertà per l'uomo e nell'assiduità con cui gli esistenzialisti si sono applicati a sviscerare temi come la decisione, la coscienza e la responsabilità, in opposizione alla caratteristica deterministica di certi indirizzi «scientifici» di studio dell'uomo. Non ci si allontana troppo dal vero dicendo che per l'esistenzialismo la libertà è il valore supremo, dal momento che per esso l'esistenza umana risulta «autentica» quando l'individuo sceglie liberamente chi e che cosa diventerà. La libertà di scelta e di decisione, naturalmente, non può mai essere assoluta perché l'uomo, essere finito e inserito com'è in uno spazio e in un tempo determinati, è di conseguenza soggetto a tutti gli influssi e le costrizioni che sono all'opera in una precisa contingenza e la sua libertà ne risulta condizionata. Egli può però riflettere sui valori della propria cultura, senza decidere per sé le proprie relazioni con essi, oppure può essere attirato verso la ricerca del piacere o del denaro, pur potendo questi ultimi essere nemici dello sviluppo delle sue potenzialità migliori.

La vita umana si svolge quindi nel contrasto tra libertà e finitezza, in una tensione, dunque, che può anche esprimersi all'insegna dell'opposizione tra libertà (le aree che sono ancora aperte alla scelta) e fattualità (quegli elementi dell'esistenza che sono semplicemente dati e in quanto tali riducono l'area della libera decisione): in questo modo si spiega perché la libertà si accompagni sempre all'angoscia. Da Kierkegaard in poi, gli esistenzialisti hanno sottolineato fortemente l'angoscia come emozione fondamentale o come condizione mentale che illumina la condizione umana. Nel caso di Kierkegaard e degli altri esistenzialisti cristiani, l'esperienza dell'angoscia può predisporre alla vita di fede risvegliando il desiderio della salvezza, mentre per gli esistenzialisti atei l'angoscia approda piuttosto alla disperazione, poiché si coglie come irrisolvibile la contraddizione interna dell'uomo, cosicché l'esistenza umana è sempre affacciata sull'orlo dell'assurdo. Parte della finitezza umana è dovuta al fatto che l'esistenza avrà, in ogni caso, un termine con la morte; ma vi sono anche qui differenze interpretative: Heidegger crede che la morte, precludendo il futuro all'esistenza, renda possibile il qualificarsi in modo unificante e significativo di quell'esistenza, mentre Sartre pensa che la morte, cancellando ogni realizzazione, sia invece l'estrema dimostrazione dell'assurdità dell'esistenza.

L'accusa di una certa morbosità che talora è stata rivolta alla preoccupazione con cui gli esistenzialisti si sono dedicati al tema della morte e dell'angoscia coinvolge anche quei teologi cristiani che hanno usato quelle tesi per stimolare il desiderio della fede e della dipendenza da Dio. Va però osservato che vi è nell'esistenzialismo un altro aspetto, più positivo. Quando molti autori parlano di «trascendenza», essi di solito non intendono riferirsi alla trascendenza di Dio, così com'è comunemente intesa in ambito teologico, bensì alla trascendenza dell'uomo esistente, in quanto egli muove costantemente al di là di se stesso verso nuove situazioni. Chi sottolinea la trascendenza crede, infatti, che il fine della vita umana sia la realizzazione sempre più intensa delle proprie autentiche possibilità. Laddove il primo Heidegger sosteneva che ciò deve essere realizzato attraverso gli sforzi umani, grazie cioè alla «risolutezza» di fronte alla fattualità e alla morte, autori cristiani come Gabriel Marcel hanno invece concepito l'umana trascendenza come diretta verso Dio e hanno insegnato che ciò si deve realizzare non attraverso l'umano sforzo ma con l'aiuto della grazia divina.

Molti esistenzialisti si sono mostrati inclini all'individualismo: ciò e vero per Kierkegaard, allarmato dalle possibili tendenze collettivistiche rilevabili nella filosofia hegeliana, ed è vero anche per Sartre, che dipinge all'insegna della frustrazione le relazioni interpersonali, mentre Gabriel Marcel afferma invece che le relazioni con gli altri sono essenziali per una esistenza umana autentica e lo stesso Heidegger vede l'«essere-con-gli-altri» come una dimensione ineludibile della persona umana. I critici del pensiero esistenzialista hanno ravvisato nell'individualismo un difetto che pregiudica lo sviluppo di una filosofia politica, ma altri hanno considerato l'esaltazione dell'individualismo come una difesa della libertà umana di fronte alle pretese totalitarie dello Stato moderno. Sia Nietzsche che Heidegger, ad esempio, hanno cercato di andare oltre le «biografie» individuali per approdare a una filosofia della storia, opponendosi però, facendo questo, alla cosiddetta storia scientifica che cerca di stabilire fatti oggettivi. Nietzsche parlava in termini sprezzanti dello storico «antiquario» che pretende di ricostruire il passato, dando invece la sua preferenza al tipo dello storico «monumentale» che si volge a qualche grande evento creativo del passato per scoprirne il potere e impararne la lezione per il presente e per il futuro. Anche Heidegger, per parte sua, non era interessato alla storia, che normalmente si limita all'analisi degli eventi passati: la storia, secondo questo pensatore, è invece orientata verso il futuro e lo storico deve ritornare verso il passato soltanto per apprendere qualcosa sulle possibilità dell'esistenza umana che siano riproponibili

anche nel presente. Tale concezione della storia è stata determinante per l'interpretazione in chiave esistenzialista e demitizzante elaborata da Rudolf Bultmann in ordine agli «eventi salvifici» del Nuovo Testamento, una interpretazione che è riassunta nell'espressione «fare della croce di Cristo la propria».

Il ruolo rilevante conferito dall'esistenzialismo ai temi della libertà e dell'individualismo spiega perché esso non abbia elaborato una morale: infatti la ricerca di una legge universale comporta l'accantonamento dell'unicità dell'individuo, il quale si dovrebbe piuttosto uniformare a un modello identico per tutti. Così troviamo spiegata in Kierkegaard la difesa della decisione di Abramo di sacrificare Isacco, decisione che, pur implicando la «sospensione» del momento etico, si sarebbe però resa necessaria perché soltanto in questo modo Abramo poteva essere davvero «autentico» rispetto a se stesso. Allo stesso modo, la pretesa di Nietzsche secondo la quale il superuomo si debba creare valori autonomi che rimpiazzino quelli tradizionali trova una corrispondenza nel giudizio che Heidegger diede di ciò che abitualmente viene chiamato «coscienza»: per lui altro non sarebbe che la voce dei mediocri valori della società, mentre la vera coscienza consiste nei profondi richiami interiori della nostra più autentica personalità. In ogni caso, il valore di una azione non si giudica in base ai contenuti di essa, ma in base all'intensità e alla libertà con cui essa è stata compiuta. Questo genere di etica risulta inapplicabile alla società come noi la conosciamo e potrebbe essere interpretata come una reazione di fronte alle restrizioni di un eccessivo legalismo. Tale estremo permissivismo etico, nondimeno, è parso a certi pensatori cristiani compatibile con l'insegnamento di Gesù, per il quale deve essere l'amore e non la legge a guidare la nostra condotta. Esso inoltre può apparire riflesso nei vari tipi di «etica della situazione» che, anche se per breve tempo, sono fioriti.

Benché, infine, l'esistenzialismo si dissoci dal tentativo di formulare qualsiasi metafisica, i suoi adepti sembrano trovare impossibile evitare di dare il proprio assenso a quelche ontologia o teoria dell'essere. Kierkegaard e altri esistenzialisti cristiani sostengono (senza cercare di dimostrarla) una concezione teistica del mondo come sede dell'esistenza umana; Sartre risulta decisamente dualistico nel suo contrapporre l'uomo libero ma fragile (il «pour soi») alla modalità di esistenza massificata e non intelligente (l'«en soi») del mondo fisico. Tanto nel discorso di Heidegger sull'«essere» quanto in quello di Jaspers sulla «trascendenza», infine, sono ravvisabili elementi mistici. I teologi esistenzialisti hanno inoltre trovato che la ricostruzione di una teologia cristiana in termini di possibilità umane è inadeguata e richiede il supporto di una filosofia teistica.

**BIBLIOGRAFIA**

Per una prima introduzione all'esistenzialismo, cfr. J. Macquarrie, *Existentialism*, Baltimore 1973. Tra i principali testi esistenzialisti, si citano: S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, Kjøbenhavn 1844 (trad. it. *Briciole di filosofia*, in C. Fabro, cur., *Opere*, I-II, Bologna 1962, Firenze 1972); M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), in F.W. von Hermann (cur.), *Gesamtausgabe*, II, Frankfurt 1978 (trad. it. *Essere e tempo*, in P. Chiodi, cur., *Heidegger*, Torino 1969); J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943 (trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano 1958); Fr. Buri, *Theology of Existence*, Greenwood/S. Car. 1965.

JOHN MACQUARRIE

**EVANS-PRITCHARD, E.E.** (1902-1973), antropologo inglese. Edward Evan Evans-Pritchard, figlio di un pastore della Chiesa di Inghilterra, dopo essersi laureato in storia a Oxford conseguì il dottorato in antropologia presso l'Università di Londra, sotto la guida di C.G. Seligman, con una tesi basata sulle sue ricerche sul campo, condotte tra il 1926 e il 1930 tra gli Azande del Sudan. Tra il 1930 e il 1935, Evans-Pritchard proseguì le sue ricerche tra i Nuer, un'altra popolazione sudanese, e inoltre, per brevi periodi, tra gli Anuak, i Luo e altre popolazioni dell'Africa orientale. Questa attività continuò anche durante la seconda guerra mondiale, nei periodi liberi dal servizio militare, concentrandosi in particolare sui beduini della Cirenaica. Dal 1944 lo studioso, che si era anche convertito al Cattolicesimo, ricoprì incarichi di insegnamento presso l'Università di Londra, quella del Cairo intitolata a Fuad I e quella di Cambridge, fino a quando, nel 1946, succedette a A.R. Radcliffe-Brown sulla cattedra di antropologia sociale di Oxford. Ritiratosi nel 1970, nominato baronetto l'anno successivo, morì a Oxford nel settembre del 1973.

L'opera svolta da Evans-Pritchard in campo religioso è unica, basata com'è sopra una ricerca sul campo brillante e piena di sensibilità e di rigore, sopra la sua straordinaria conoscenza delle lingue (parlava correntemente l'arabo, lo zande e il nuer), nonché sopra una vasta conoscenza e una profonda comprensione del lavoro dei suoi predecessori, specie per quanto riguarda le teorie della scuola sociologica fondata da Durkheim. I suoi studi possono essere collocati all'interno di quattro categorie principali: gli studi sugli Azande, quelli sui Nuer, quelli sui Senussi e quelli su questioni comparative e teoretiche.

Ogni aspetto della ricerca e degli scritti di Evans-Pritchard è imperniato su qualche problema antropologico fondamentale, pur senza limitarsi mai ad esso in senso stretto. Il suo lavoro più noto, che è forse anche quello più significativo di questo secolo in campo antropologico, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937, Oxford 1950; trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976), contiene il frutto delle ricerche effettuate presso gli Azande, un raggruppamento di regni nella parte sudorientale del Sudan. Esso è basato essenzialmente sulle questioni (alle quali venivano solitamente date risposte poco convincenti) poste da Lévy-Bruhl nei suoi scritti sulle modalità del pensiero «primitivo» e «scientifico». Questioni del tipo se vi siano differenze tra i due suddetti modi di pensare e, qualora vi siano, in che cosa consistano e come possano esplicarsi nei vari contesti sociali sono questioni fondamentali per l'antropologia e la trattazione di esse da parte di Evans-Pritchard ha modificato la natura stessa dell'indagine antropologica. Egli ha scritto sulle nozioni di magia, stregoneria e divinazione presso i popoli zande, indagando le loro idee sul rapporto tra naturale e sporannaturale e sulle interferenze di tali aspetti nella vita quotidiana. Evans-Pritchard è approdato alla dimostrazione che le idee degli Azande erano razionali e sistematiche in quanto, date certe premesse di conoscenza, esse si riproponevano con esattezza e non si accampavano come concezioni isolate, ma erano connesse con le strutture del potere e dell'autorità reperibili presso quella società. Questa individuazione delle componenti razionali ha comportato la revisione di tutte le visioni precedenti relative a una supposta «irrazionalità» dei cosiddetti «popoli primitivi». Successivamente Evans-Pritchard pubblicò con opportuni commenti una notevole quantità di testi zande, sia in lingua originale che in inglese, determinando così la creazione del più grande *corpus* a sé stante di miti e racconti appartenenti a una cultura africana finora pubblicato. Anche quest'opera conferma le convinzioni dello studioso circa il fatto che i testi «primitivi» non costituiscano materiale «folcloristico», ma necessitino di una analisi accurata quanto quelli prodotti dalle civiltà superiori.

Il lavoro del 1956, *Nuer Religion*, costituisce il terzo volume di una trilogia dedicata ai Nuer del Sudan meridionale (gli altri due volumi sono *The Nuer*, del 1940, trad. it. *I Nuer*, Milano 1975; e *Kinship and Marriage among the Nuer* del 1951). In tale opera Evans-Pritchard presentava il pensiero religioso dei Nuer e il loro rituale come un sistema teologico paragonabile per sottigliezza e profondità a quelli delle civiltà superiori, prendendo le mosse anche in questo caso da un altro problema di fondo avanzato da Lévy-Bruhl, quello della «partecipazione mistica» tra l'uomo e ciò che in termini etnocentrici viene chiamato soprannaturale e naturale. Tale problema viene analizzato da Evans-Pritchard attraverso l'osservazione di una serie di aspetti del mondo religioso dei Nuer: la loro concezione di Dio, degli spiriti, dell'anima, dei demoni; il simbolismo, il peccato, il sacrificio, il sacerdozio e la profezia. La grande abilità con cui Evans-Pritchard si è mosso nel vasto campo inesplorato delle convinzioni dei Nuer ha impedito che gli studiosi successivi liquidassero la religione di ogni popolo privo di scrittura come una semplice forma «primitiva» e con la sbrigativa definizione di «animismo». Nel corso della sua opera, in particolare nei suoi studi sugli Azande, Evans-Pritchard ha sottolineato ciò che per lui doveva essere il problema centrale dell'antropologia: quello della trasmissione. Non cioè la semplice traduzione di parole e frasi in un'altra lingua ma il modo, ben più complesso, di esprimere nei termini propri di una cultura diversa ciò che è specifico dell'esperienza di un'altra.

Di natura differente è invece un altro lavoro «etnografico» sulla religione che prende come punto nodale il rapporto tra i profeti (un aspetto che già era stato messo in rilievo nella trilogia sui Nuer) e certe forme di autorità politica e religiosa: si tratta dell'indagine esemplificativa sulla storia dell'ordine musulmano dei Senussi di Cirenaica (*The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1949; trad. it. *Colonialismo e resistenza religiosa. I Senussi della Cirenaica*, Catania 1979). In questo caso lo studioso ha pubblicato il risultato delle sue ricerche sul campo, ma ha insieme prodotto un modello esemplare di descrizione di una storia e di un mutamento religiosi.

L'ultima eredità di Evans-Pritchard nel campo degli studi sulla religione è rappresentato dal complesso dei suoi studi critici sulla storia dell'antropologia religiosa, tra i quali il più conosciuto è *Theories of Primitive Religion* (Oxford 1965; trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971), studio superbo e raffinato sulle relazioni tra pensiero, ideologia e società.

L'influsso degli scritti di Evans-Pritchard nell'ambito dello studio antropologico della religione è stato immenso, tanto che le analisi successive sulle modalità del pensiero, sui sistemi di interferenza, sulle credenze nella stregoneria, sulle nozioni di peccato e sacrificio nonché sul simbolismo rituale hanno per lo più dimostrato di essere almeno influenzate dai suoi studi, se non direttamente basate su di essi. Molta parte della moderna ricerca sulla filosofia della conoscenza, inoltre, mostra una forte predilezione per l'opera di Evans-Pritchard sugli Azande. In definitiva, il grande influsso esercitato dallo studioso inglese anche sugli

antropologi della più recente generazione dimostra come lo studio comparativo, storico e antropologico delle religioni sia debitore più verso di lui che verso qualsiasi altro antropologo.

### BIBLIOGRAFIA

I principali lavori di Evans-Pritchard sono già nominati nel testo. A questi va aggiunta la citazione di *The Azande. History and Political Institutions*, London 1971 (trad. it. *Gli Azande. Storia e istituzioni politiche*, Milano 1976). Su di lui, cfr. T.O. Beidelman, *Sir Evan Evans-Pritchard, 1902-1973. An Appreciation*, in «Anthropos», 69 (1974), pp. 553-67. Lo stesso autore ha curato *A Bibliography of the Writings of E.E. Evans-Pritchard*, London 1974. Mary Douglas, *Edward Evans-Pritchard*, New York 1980, è un resoconto completo ma non omogeneo.

JOHN MIDDLETON

**EVOLUZIONISMO.** Si tratta del termine comunemente impiegato per designare una serie di teorie antropologiche tra loro affini, per lo più sviluppatesi nel XIX secolo, che tentano di dare una spiegazione della genesi e dello sviluppo della religione. Benché il termine *evoluzionismo* sia impiegato anche per indicare un settore della speculazione teologica collegato al lavoro del teologo francese Pierre Teilhard de Chardin, il presente articolo si concentrerà esclusivamente sull'utilizzazione del termine all'interno dello sviluppo della scienza antropologica.

Tutte le teorie evoluzionistiche sull'origine della religione hanno in comune il concetto di una ipotetica «unità psichica dell'umanità»; ciò significa che gli evoluzionisti presuppongono che ogni gruppo umano sia caratterizzato dal possesso di un modello di sviluppo più o meno comune (la cui forma differisce da un teorico all'altro) e che, pertanto, significativi indizi circa il modo in cui ebbe origine la religione – e anche circa la sua essenza – possono essere individuati attraverso lo studio della vita religiosa dei popoli «primitivi». Se i presupposti evoluzionistici fossero esatti, ne conseguirebbe che le affinità che emergono tra i diversi gruppi a ciascun livello di sviluppo riveleranno di necessità, se disposte in ordine diacronico, una sorta di «storia psichica» della razza umana.

**Gli influssi che agirono sul pensiero evoluzionistico.** Le teorie antropologiche degli evoluzionisti rappresentano una manifestazione dell'entusiasmo che il XIX secolo tributò alla concezione dello sviluppo che trovava le proprie basi in quella che potrebbe essere in un certo senso definita una filosofia della storia: essa sosteneva che lo sviluppo umano segue una traiettoria rettilinea e progressiva e che la mente tende necessariamente verso forme di razionalità e complessità sempre più elevate. L'idea del progresso, specie nel suo aspetto relativo alla visione del cammino della storia come unidirezionale e scandibile attraverso stadi ben riconoscibili, risale per la verità assai più indietro che non agli albori del secolo scorso. Si potrebbe infatti scorgere una sorta di «evoluzionismo» allo stato nascente già nel pensiero di san Paolo, quando egli vede nell'avvento di Cristo l'inizio di una età della grazia che ha soppiantato e reso obsoleta l'età precedente della legge. (A rintracciare le origini dell'evoluzionismo «scientifico» negli inizi della storiografia cristiana provvedono alcuni indizi relativi agli scopi apologetici che anche gli evoluzionisti moderni sembrano perseguire). Per ragioni di convenienza, tuttavia, si preferisce qui soffermarsi sul lavoro filosofico di Hegel (1770-1831) come quello che ha davvero gettato il seme che per tutto il XIX secolo fiorì nel credo evoluzionistico di quanti si ritenevano i primi investigatori scientifici del fenomeno uomo.

Nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807), Hegel produsse in effetti una rivoluzione nel modo di riflettere sul passato dell'uomo; in termini semplificati, il suo sistema dichiara che la storia (con la quale Hegel e seguaci intendono la storia del mondo come totalità) rivela la progressiva manifestazione dello spirito (*Geist*) nel mondo, secondo un processo che conduce, infine, all'attualizzazione dello stesso Spirito e all'autocoscienza dell'uomo. La storia, secondo Hegel, si spinge avanti attraverso un processo dinamico entro il quale ogni età successiva «risolve e sintetizza» le antitesi delle età precedenti: ogni periodo storico, dunque, non soltanto è il risultato di quanto è avvenuto prima, ma contiene in sé, in un certo senso, l'autocoscienza delle età precedenti. Collocare il fondamento dell'evoluzionismo antropologico nella filosofia hegeliana ci può pertanto aiutare a comprendere che cosa significasse quell'«ossessione genetica» che manifestavano i partecipanti ai dibattiti che imperversavano nell'ultima parte del secolo scorso. Tali dibattiti avevano come questione cruciale quella relativa alla forma essenziale – cioè originaria – della coscienza religiosa. Identificare tale forma originaria avrebbe significato mettere in luce un elemento essenziale dell'uomo, in quanto era generalmente assodato tra gli evoluzionisti che la credenza religiosa costituisse l'elemento distintivo fondamentale che separa l'uomo dall'animale. Per strano che possa sembrare il proposito, considerata molta parte della storia successiva dell'antropologia scientifica, esso assume un preciso significato quando lo si collochi all'interno del contesto di una disciplina scienti-

fica ai primi passi, che non si era ancora affrancata dall'antropologia filosofica.

Un influsso più diretto di quello della filosofia hegeliana sullo sviluppo dell'evoluzionismo in antropologia è tuttavia rappresentato dall'opera di Herbert Spencer (1820-1903), poliedrico pensatore inglese e fondatore, insieme ad Auguste Comte, della sociologia. Anche prima della pubblicazione dell'opera di Charles Darwin *L'Origine della Specie* (1859), che rivoluzionò la scienza biologica, Spencer aveva indicato nell'evoluzione il principio che sta alla base di ogni mutamento, sia organico, inorganico o mentale (se è possibile caratterizzare in questo modo la qualità che distingue lo sviluppo degli individui e della società umana dalla crescita meramente organica). Nel suo saggio sulle leggi che regolano il progresso (*Progress. Its Law and Cause*, 1857) Spencer per primo aveva dato voce a quello che si può definire l'elemento essenziale del dogma dell'evoluzionismo antropologico:

> Il passaggio dal semplice al complesso attraverso un processo di successive differenziazioni è il fenomeno che ci è dato scorgere... nell'evoluzione dell'umanità intera, osservabile tanto nell'uomo civilizzato o nell'insieme delle razze umane, quanto nello sviluppo della società considerata indifferentemente nei modi in cui essa va organizzandosi a livello politico, religioso ed economico, nonché, infine, nello stesso evolversi di tutti quei prodotti astratti o concreti che dell'attività umana sono il risultato.
>
> (*Essays. Scientific, Political, and Speculative*, New York 1915, p. 35).

Una volta gettate le basi teoriche per la sua storia dell'umanità, che idealmente non sarà mai conclusa, Spencer cercò di costruire una prima sistematica sociologia della religione, di cui la sua opera in tre volumi *Principles of Sociology* (1876-1896; trad. it. Torino 1988) è una espressione. In tale lavoro l'autore identificava l'origine della religione (che per lui sarebbe venuta soppiantando una forma di ateismo originario) in ciò che egli individuava come pratica comune ai popoli primitivi: adorare gli spiriti degli antenati. Da qui egli prendeva le mosse per tracciare il disegno dell'evoluzione religiosa, che sarebbe passata dal politeismo al monoteismo fino a culminare, in linea con tali presupposti, nell'agnosticismo, inteso come posizione metafisica circondata e sostenuta da quei principi epistemologici «positivisti» che sono i contrassegni dell'età scientifica e della storiografia scientifica (di cui la sociologia spenceriana è l'epitome), che invita a inaugurare la nuova età dello sviluppo umano. Il fatto che Spencer considerasse l'agnosticismo come una posizione genuinamente religiosa è degno di nota in quanto si potrebbe essere indotti a considerare l'opera di questo autore – come quella di altri evoluzionisti – l'espressione di un antagonismo nei confronti della religione. Invece è piuttosto il caso di dire che almeno alcuni di questi pensatori miravano, tra le altre cose, a difendere quello che per loro rappresentava la «maturità spirituale» di quell'età scientifica alla quale essi sentivano di appartenere.

**Tylor e i suoi critici.** Tra i tanti teorici della religione, il titolo di «evoluzionista» si addice forse meglio che a chiunque altro a E.B. Tylor (1832-1917), in quanto la sua opera, più di quella di altri studiosi, invita a identificare l'evoluzionismo con la «antropologia da tavolino britannica» del tardo XIX secolo. Tra gli influssi di cui risentì Tylor va elencato in primo luogo quello di Spencer (la cui *ghost theory*, la sopra ricordata teoria della credenza negli spiriti ancestrali, rassomiglia alquanto alle ipotesi animistiche sostenute da Tylor) e in secondo luogo quello del filologo anglo-tedesco Fr. Max Müller, le cui ricerche etimologiche certo ispirarono le ricerche di Tylor nell'ambito dell'*Urgrund* della conoscenza religiosa. [Vedi *MÜLLER*].

Prima di procedere a una descrizione della teoria relativa all'origine della religione avanzata da Tylor, è forse opportuno rilevare subito quanto vi sia di più significativo nel modo di Tylor di riflettere sulla religione. Va da sé che per tutti questi autori la «religione» è fondamentalmente «una cosa» ma, oltre a ciò, vale la pena di sottolineare che la religione risulta essere di natura essenzialmente intellettuale, o cognitiva. Le teorie evoluzionistiche sullo sviluppo della religione offrono storie della religione in cui questa è semplicemente strutturata come «credenza», con totale eliminazione o sottovalutazione, in quanto sovrastruttura, della dimensione affettiva dell'esperienza religiosa. Questo approccio intellettualistico a una ricerca antropologica si può chiaramente vedere nella famosa «definizione minima» che Tylor dà della religione come «credenza in esseri spirituali». Benché l'intellettualismo di Tylor – e quello dei suoi contemporanei – sia stato aspramente criticato e largamente superato dagli antropologi del XX secolo, una cosa si può ancor oggi dire in suo favore: nonostante la cura posta nell'operare distinzioni tra razionalità moderna e occidentale e mentalità «primitiva» delle razze «selvagge» o «inferiori», sono stati proprio gli iniziatori del discorso antropologico del XIX secolo i primi Europei che abbiano concepito la razza umana come realtà singola e unitaria: essi furono i primi, infatti, ad attribuire ai «selvaggi» una mente perfettamente umana, riconoscendo come tale – pur definita «primitiva» – la religione delle «razze inferiori». (Parte dello scopo di Tylor, naturalmente, consisteva nello smentire quelli che lui consi-

derava i menzogneri rapporti di missionari e avventurieri sulla pretesa inesistenza di credo religioso presso le tribù da essi incontrate). Così facendo, gli evoluzionisti che, attraverso gli studi sull'uomo «primitivo», speravano di scoprire la traccia che portava all'essenza della natura umana, hanno aiutato a capovolgere la posizione privilegiata dell'osservatore europeo, indipendentemente dai risultati da ciò sortiti e al di là delle loro stesse intenzioni. Il lavoro di Tylor e di altri (specie di James G. Frazer) è stato inoltre funzionale al rivoluzionamento degli studi classici e dunque anche alla permanente modificazione che ha assunto ai nostri occhi l'immagine dell'antichità e quindi anche della stessa eredità intellettuale dell'Occidente.

Il nome di E.B. Tylor si identifica con il termine «animismo» o, come diceva l'autore stesso, «la dottrina delle anime», che egli per primo propose come lo stadio più rudimentale della credenza religiosa in un articolo intitolato *The Religion of Savages*, pubblicato nella «Fortnightly Review» del 1866. Il potente influsso esercitato da Tylor sulle generazioni successive di studiosi della religione può essere misurato dal fatto che, nonostante il discredito in cui da tempo è ormai caduta la sua dottrina delle anime, il termine «animismo» è tuttora assai usato per descrivere le credenze religiose di quei popoli che hanno opposto resistenza alla conversione a qualunque forma di «grande» religione proposta dai missionari. Nell'articolare il concetto e la base teorica dell'animismo, Tylor non intendeva tuttavia descrivere una forma di coscienza religiosa in via di scomparsa, bensì identificare il centro costante, il nocciolo, del credo religioso. Il seguente passo, tratto dal suo capolavoro *Primitive Culture* del 1871, pone in risalto l'universalità del credo animistico e identifica le modalità concettuali necessarie per generare l'ipotesi animistica:

> Al livello più basso di cultura di cui abbiamo conoscenza, la nozione di un'anima che alberga nel corpo dell'uomo è profondamente radicata... Tra le razze che ancora appartengono alla vita selvaggia, la dottrina delle anime si trova sviluppata con particolare consistenza e ampiezza. Alla teoria delle anime degli animali si giunge attraverso l'estensione naturale della teoria dell'anima umana; in modo analogo derivano anche le anime degli alberi e delle piante, mentre le anime degli oggetti inanimati risultano dall'espansione della categoria generale fino ai suoi estremi confini... Lontano da tutto ciò, nel mondo civilizzato, gli uomini agiscono ancora come se vagamente credessero ancora nell'animazione delle cose.
>
> (J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I, The Hague 1973, pp. 216s.).

Questo passo pone in evidenza anche la dottrina tyloriana delle «sopravvivenze», cioè l'assunto per cui gli elementi della primitiva concezione del mondo, pur perdendo nel corso del tempo una parte anche consistente del loro significato originario, comunque perdurano e arrivano a esercitare un influsso costante sulle strutture mentali delle società avanzate. Per Tylor – come per uno degli ultimi tra i suoi adepti, Sigmund Freud – il fanciullo è davvero padre dell'uomo adulto, in quanto entrambi i pensatori, più o meno consapevolmente, sembrano far proprio il principio hegeliano per cui «l'ontogenesi ricapitola la filogenesi». Per Tylor – così come per Freud qualche decennio dopo – l'indagine condotta sulla vita mentale delle razze primitive consente di cogliere alcuni segnali relativi all'infanzia psichica dell'umanità e agli inevitabili ostacoli che devono essere superati dalla specie umana per conseguire la maturità psichica. [Vedi *ANIMISMO*].

All'interno dei circoli antropologici britannici, le critiche alle teorie di Tylor provennero da due angolazioni diverse. In primo luogo, lo studioso scozzese Andrew Lang (1844-1912), nonostante il suo contributo alla scienza antropologica sia stato minimo, assestò tuttavia un durissimo colpo alla nozione per la quale l'animismo sarebbe stato il primo stadio della coscienza religiosa. Nel suo libro *Myth, Ritual and Religion* (1887) egli infatti propose con schiacciante evidenza la nozione di quelli che chiamava «high gods» (dei sommi), presenti presso molti di quei popoli che comunemente erano considerati dagli antropologi troppo primitivi per essere in grado di elaborare concetti astratti e di approdare a una nozione vagamente prossima a quella di una divinità creatrice e onnipotente. Nonostante Lang si sia poi dedicato a ricerche in altri settori, la sua critica alle posizioni di Tylor costituì la base per l'inizio di certe ampie e importanti ricerche sul «monoteismo primordiale» che sarebbero infine culminate nelle analisi di Wilhelm Schmidt. [Vedi *ESSERE SUPREMO*, vol. 1; e *SCHMIDT*].

In secondo luogo, la teoria animistica fu attaccata da R.R. Marett (1866-1943), discepolo nonché biografo di Tylor e suo successore in qualità di lettore di antropologia sociale all'Università di Oxford. In un saggio intitolato *Preanimistic Religion*, pubblicato nella rivista «Folklore» nel 1900, Marett, basandosi sui dati etnografici raccolti in Melanesia dal missionario anglicano R.H. Codrington, avanzò l'ipotesi che l'animismo sarebbe stato preceduto da una fase preanimistica di coscienza religiosa, caratterizzata dalla credenza in una forza impersonale, o potere, che investiva persone e oggetti rendendoli sacri. Marett, prendendo a prestito il termine dal vocabolario melanesiano approntato dal Codrington, chiamò *mana* tale forza simile a quella «elettrica». Secondo i principi evoluzionistici citati prima, la credenza nel *mana* possedeva, secondo lo

studioso, una priorità sia diacronica che ontologica. Nel suo scritto sul *mana* per l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* curata da James Hastings, Marett manifesta certe dipendenze dal pensiero di Tylor quando sostiene che *mana* e *tabu* (concepito dallo studioso come complemento negativo del *mana*) formerebbero insieme «la definizione minima del magico-religioso». [Vedi *POTERE*]. Anche se né Lang né Marett rinnegavano i principi evoluzionistici, è degno di nota osservare che le critiche sollevate contro Tylor da quegli autori ebbero, alla fine, l'effetto di cancellare la validità delle spiegazioni evoluzionistiche circa l'origine e lo sviluppo della religione, in quanto il loro lavoro contribuì a indurre gli antropologi a una più accurata indagine sui dati etnografici. [Vedi *DINAMISMO*].

**Il destino delle teorie evoluzionistiche.** La prima parte del XX secolo assistette all'abbandono della ricerca antropologica «da tavolino», in quanto gli specialisti iniziarono a condurre accurate indagini trascorrendo lunghi periodi tra le popolazioni tribali studiate nel loro *habitat*. Uno dei risultati di tale interesse per la ricerca sul campo fu la produzione, specie nel corso dei decenni centrali del secolo e soprattutto nell'ambito della tradizione di studi anglo-americana, di un grande numero di accuratissime monografie sulla vita quotidiana delle società primitive che finì col soppiantare la ricerca di una storia dell'umanità sistematica ed esaustiva.

Tale abbandono fu determinato anche dal sollevarsi di una serie di rilievi contro l'inadeguatezza teorica dell'approccio evoluzionistico allo studio della cultura umana. Cominciò ad apparire chiaro agli antropologi, infatti, che i teorici dello sviluppo dell'umanità, per le loro indagini relative all'individuazione di leggi immutabili e capaci di sostenere quello che essi percepivano come instancabile progresso delle società umane verso forme sempre più complesse e razionali, impiegavano una logica di tipo circolare. Partendo dalla semplice definizione di alcune società come «primitive» e di altre come «evolute», infatti, venivano forzatamente applicati un gran numero di presupposti culturali e richiamate una serie di questioni teoriche. Un altro punto debole del pensiero evoluzionista che cominciò a richiamare l'attenzione degli studiosi della religione fu il fatto che il modo con cui esso forniva spiegazioni ignorava del tutto la tradizione degli elementi culturali, ai quali invece andava riconosciuta sempre una importanza fondamentale nell'ambito di ogni mutamento, specie in quello riguardante l'acquisizione di nuove complessità da parte delle società umane. (Bisogna osservare, tra l'altro, che pochissimi tra gli evoluzionisti aderirono in modo assoluto alla dottrina di uno sviluppo perfettamente lineare: Spencer, ad esempio, ammetteva la possibilità che le differenze razziali giustificassero l'assunzione di direzioni diverse e apparentemente inconciliabili da parte delle varie culture; lo stesso Tylor, dal canto suo, nel suo primo lavoro aveva proposto spiegazioni «diffusioniste» per l'aspetto «misto» con cui le «culture evolute» si presentavano tra gli Indiani dell'America centrale). Questa intuizione fu da sola responsabile dello slancio preso da quella scuola di pensiero tesa a studiare le origini e lo sviluppo dei fenomeni religiosi, scuola che con termine impreciso si potrebbe definire «diffusionista». [Vedi anche *KULTURKREISELEHRE*].

La scienza antropologica del XX secolo vide anche la caduta d'interesse per la religione concepita come un elemento (se non l'elemento) essenziale nella vita delle società umane. Dagli anni '20 fino agli anni '60 molti antropologi, specialmente quelli di scuola britannica o americana, concentrarono la loro attenzione sulle relazioni di parentela, sui sistemi economici e su altri argomenti consimili: aspetti della società, insomma, da essi ritenuti più adatti allo studio scientifico e oggettivo che essi si prefiggevano. (Naturalmente vi furono eccezioni a tale tendenza, costituite soprattutto da E.E. Evans-Pritchard e da Raymond Firth, i quali concentrarono comunque il loro sforzo di indagine sulla vita religosa di particolari società). Non sembra del tutto inesatto affermare che l'ossessione per le origini che accompagnò gli studi del XIX secolo (e che corrisponde al grandioso progetto di descrivere il disegno fondamentale del progresso dell'umanità) fu soppiantata nel XX secolo, almeno tra gli antropologi anglofoni, dall'ossessione per l'«oggettività». La generalizzazione è comunque pericolosa in quanto, in primo luogo, si trascurano così le teorie antropologiche di area continentale e inoltre perché si sottovaluta l'influsso, comunque forte e costante, esercitato dalle teorie evoluzionistiche sul pensiero occidentale in generale. Benché la presente trattazione non permetta spazio adeguato all'argomento, vanno almeno menzionate le teorie di Émile Durkheim e Lucien Lévy-Bruhl quali eredi continentali della teoria evoluzionistica; è stato proprio il dibattito relativo alla natura delle forme della mentalità «primitiva» contrapposta a quella «civilizzata» (o razionale), alimentato da Lévy-Bruhl, a conoscere, sia pure in veste strutturalista, una continuità fino ai nostri giorni. [Vedi *STRUTTURALISMO*].

Benché il suo lavoro rappresenti per molti un vicolo cieco dal punto di vista delle possibilità di sopravvivenza degli influssi evoluzionistici sul pensiero antropologico, tuttavia James G. Frazer (1854-1941) è l'autore di quella che a tutt'oggi è ritenuta la più grandiosa manifestazione del pensiero evoluzionista: *The Golden Bough*, pubblicato dapprima nel 1890 e giunto nella

terza edizione (1911-1915) a dodici volumi. Frazer non fu comunque soltanto il più prolisso degli autori evoluzionisti, ma anche il più dottrinario, convinto com'era che lo sviluppo della cultura umana fosse governato da leggi naturali immutabili e che la razza umana si fosse evoluta mentalmente e fisicamente in modo uniforme. Lo spirito profondamente intellettualistico di Frazer produsse uno schema di evoluzione unitaria che si organizza secondo segmenti successivi, che vanno dalle modalità del pensiero magico degli Aborigeni fino a quello religioso dapprima e scientifico poi, in linea con la convinzione dell'autore per cui lo sviluppo della cultura umana sarebbe frutto del riconoscimento, da parte delle ultime generazioni, degli errori e dell'inefficacia pratica delle concezioni di quelle precedenti. (Una lettura del *Ramo d'oro* stimolò importanti osservazioni in Ludwig Wittgenstein, contenute in *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, 1967, trad. it. *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano 1975).

Benché l'influsso dell'opera di Frazer sulla successiva scuola antropologica sia stato tutto sommato trascurabile, salvo forse per l'impatto significativo prodotto sugli studi classici, tuttavia il *Ramo d'oro* rimane ancora oggi una delle opere più celebrate del secolo per gli effetti profondi che esercitò sulle dimensioni artistico-letterarie della cultura occidentale e sulla formazione della teoria psicanalitica che, insieme con il marxismo (esso stesso fortemente dipendente, dal punto di vista della concezione della storia, da presupposti evoluzionistici), costituisce una delle ideologie dominanti del Novecento. Nonostante le tesi di fondo del modello psicanalitico vedano la mente umana e i suoi prodotti culturali come debitori più nei riguardi della biologia evoluzionista e dei suoi antecedenti filosofici che in quelli della teoria antropologica britannica, va tuttavia notato che soprattutto le ultime opere di Freud si basano molto sull'opera di Frazer. In particolare *Totemism and Exogamy*, che Frazer pubblicò nel 1910, sembra aver influenzato *Totem und tabu* (1913; trad. it. Bari 1930), opera che, insieme a *Die Zukunft einer Illusion* (1927; trad. it. *L'avvenire di un'illusione*, Torino 1971) e *Das Unbehagen in der Kultur* (1930; trad. it. *Il disagio della civiltà*, Torino 1971) costituisce il contributo freudiano all'evoluzionismo. Cercando di dimostrare la coincidenza logica tra il comportamento dei nevrotici e le pratiche «ossessive» dei popoli primitivi, Freud mirava in effetti a proporre una teoria della cultura dagli scopi tanto descrittivi quanto profilattici. Per lui (in linea con il metodo clinico psicanalitico) comprendere i conflitti passati, che continuano a vivere nella sfera dell'inconscio da dove insistono nell'esercitare il loro controllo sul destino umano, serve a compiere il passo decisivo verso la soluzione di quei medesimi conflitti, ottenendo così la salute psichica e la maturità emozionale (e, implicitamente, politica). Non occorre puntualizzare che ciò che Freud identifica come età adulta di una razza si identifica con l'indebolimento della fede religiosa. [Vedi *FREUD*].

L'influsso di Freud sulla scienza antropologica nel corso dei decenni centrali del nostro secolo è stato minimo, ma una teoria antropologica di ispirazione freudiana sembra ultimamente conoscere una ripresa, come dimostra uno studio come quello di Melford E. Spiro, *Oedipus in the Trobriands* (1984). Analogamente a quanto si può dire dell'importanza che in campo medico ha avuto l'opera freudiana per il destino umano, così è istruttivo osservare che la teoria evoluzionistica ha associato uno scopo descrittivo con uno euristico e apologetico. Questo di vero dell'evoluzionismo è rimasto, dalle sue lontane origini hegeliane e spenceriane fino al suo inserimento da un lato nella storiografia e nella pratica politica marxiste e dall'altro nella teoria e nella tecnica psicanalitica freudiane.

**BIBLIOGRAFIA**

La migliore introduzione agli influssi esercitati dalle varie concezioni della storia sul pensiero occidentale è R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1946. Un buon panorama del pensiero antropologico evoluzionista (e del suo declino) in E.J. Sharpe, *Comparative Religion*, London 1975; e J. De Vries, *The Study of Religion*, New York 1967. Le critiche di E.E. Evans-Pritchard alle teorie «intellettualistiche» sulla religione, tra le quali egli include anche le tesi evoluzionistiche, sono in *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971).

JAMES WALLER E MARY EDWARDSEN

**FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE.** Sebbene la fenomenologia della religione sia emersa come il maggiore campo di studio e come un approccio estremamente importante alla religione soltanto durante il xx secolo, la formulazione di un saggio su questo argomento pone alcune serie difficoltà. L'espressione, infatti, è diventata veramente popolare ed è stata utilizzata da numerosi studiosi, i quali talora sembrano avere poco o nulla in comune.

## Uso dell'espressione

Per questioni organizzative, inizialmente distinguerò quattro gruppi principali di studiosi che usano l'espressione *fenomenologia della religione*. Per prima cosa, si nota una proliferazione di opere in cui l'espressione *fenomenologia della religione* viene usata nel modo più vago, più ampio e del tutto acritico. Spesso il termine sembra indicare nulla più che un esame dei fenomeni della religione.

In secondo luogo, dallo studioso olandese P.D. Chantepie de la Saussaye fino a studiosi contemporanei come gli storici delle religioni scandinavi Geo Widengren e Åke Hultkrantz, la fenomenologia della religione ha significato lo studio comparativo e la classificazione dei diversi tipi di fenomeni religiosi. Non c'è stato in pratica alcun interesse per i concetti, i metodi e le specifiche procedure fenomenologiche di verifica.

In terzo luogo, numerosi studiosi, come W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, Cl. Jouko Bleeker, Mircea Eliade e Jacques Waardenburg, hanno identificato la fenomenologia della religione come una branca, una disciplina o un metodo specifico all'interno della *Religionswissenschaft*. [Vedi *STORIA DELLE RELIGIONI*]. In questo campo sono stati prodotti i contributi più significativi della fenomenologia della religione allo studio della religione.

In quarto luogo, infine, c'è stata una quantità di studiosi la cui fenomenologia della religione è stata influenzata dalla fenomenologia filosofica. Alcuni altri studiosi, come Max Scheler e Paul Ricoeur, hanno esplicitamente identificato taluni dei loro approcci con la fenomenologia religiosa. Altri, come Rudolf Otto, van der Leeuw e Eliade, hanno usato un metodo fenomenologico e sono stati influenzati, almeno parzialmente, dalla filosofia fenomenologica. Ci sono stati, infine, numerosi approcci teologici importanti, dalle opere di Friedrich Schleiermacher fino a quelle di Paul Tillich e di molti teologi contemporanei (come Edward Farley), che hanno utilizzato la fenomenologia della religione come studio preliminare alla formulazione di una teologia.

**Storia dell'espressione.** I termini *fenomeno* e *fenomenologia* derivano dal greco *phainomenon* («ciò che si mostra» o «ciò che appare»). Come afferma Herbert Spiegelberg nel primo volume di *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (1965, 2ª ed.), il termine fenomenologia ha radici sia filosofiche sia non filosofiche.

***Fenomenologie non filosofiche.*** Le fenomenologie non filosofiche si incontrano nelle scienze naturali, specialmente nel campo della fisica. Col termine *fenomenologia* gli scienziati hanno di solito voluto evidenziare la concezione descrittiva, in quanto opposta a quella esplicativa, della loro scienza. (Nella fenomeno-

logia della religione una simile evidenza sarebbe scoperta, dato che i fenomenologi affermano che il loro approccio descrive, ma non spiega, la natura dei fenomeni religiosi).

Un secondo uso non filosofico della fenomenologia compare nello studio descrittivo, sistematico, comparativo delle religioni, in cui gli studiosi riuniscono gruppi di fenomeni religiosi per scoprire i loro aspetti principali e per formulare le loro tipologie. Questa fenomenologia simile alla religione comparata ha radici diverse dalla fenomenologia filosofica.

***Fenomenologie filosofiche.*** Il primo uso filosofico documentato del termine *fenomenologia* fu quello compiuto dal filosofo tedesco Johann Heinrich Lambert, nel suo *Neues Organon* (Leipzig 1764). In un uso che rimase senza rapporto con la successiva fenomenologia filosofica e con la fenomenologia della religione, Lambert definì con questo termine una «teoria dell'illusione».

Alla fine del XVIII secolo, il filosofo tedesco Immanuel Kant dedicò una importante analisi ai «fenomeni» come dati dell'esperienza, cose che appaiono alla nostra mente o sono costruite da essa. Simili fenomeni, che Kant distingueva dai «noumena», o «cose in se stesse», indipendenti dalla nostra mente intelligente, potevano essere studiati razionalmente, scientificamente e obiettivamente. Una simile distinzione tra fenomeni religiosi come apparenza e realtà religiosa in se stessa, che è dietro alla fenomenologia, si incontrerà nelle «fenomenologie descrittive» di molti fenomenologi della religione.

Tra i tanti usi di *fenomenologia* da parte dei filosofi prima del movimento fenomenologico del XX secolo, il termine viene molto spesso identificato con il filosofo tedesco G.W.F. Hegel, e specialmente con la sua *Fenomenologia dello Spirito* (1807). Hegel era deciso a superare l'alternativa fenomeni-noumeni di Kant. I fenomeni erano stadi della conoscenza – manifestazioni dello sviluppo dello Spirito – che si evolvevano dalla consapevolezza non sviluppata della mera esperienza dei sensi e culminava in forme di conoscenza assoluta. La fenomenologia è la scienza attraverso la quale la mente diventa consapevole dello sviluppo dello Spirito e viene a conoscere la propria essenza – cioè lo Spirito come esso è in se stesso – attraverso lo studio delle sue apparenze e manifestazioni.

Durante il XIX secolo e all'inizio del XX, molti filosofi usarono il termine *fenomenologia* per indicare uno studio puramente descrittivo di un argomento. Così William Hamilton, nelle sue *Lectures on Metaphysics* (1858), usò *fenomenologia* per riferirsi a una fase descrittiva della psicologia empirica; Eduard von Hartmann formulò varie fenomenologie, compresa una fenomenologia descrittiva «della consapevolezza morale»; e il filosofo americano Charles Sanders Peirce usò il termine *fenomenologia* per riferirsi a uno studio descrittivo di tutto ciò che appare davanti alla mente, sia reale sia illusorio.

***I due sensi del termine.*** Come Richard Schmitt evidenzia nel suo articolo *Phenomenology*, in *The Encyclopedia of Philosophy* (1967), il retroterra filosofico conduce a due diversi significati di *fenomenologia*. C'è il significato più antico e più ampio del termine, inteso come un qualsiasi studio descrittivo di un certo argomento, oppure come disciplina che descrive i fenomeni osservabili. E poi c'è un significato più ristretto del termine, tipico del XX secolo, inteso come approccio filosofico che utilizza un metodo fenomenologico. Ed è di quest'ultimo significato che ora mi interesso.

## Fenomenologia filosofica

La fenomenologia, intesa come una delle maggiori scuole, movimenti o approcci filosofici del XX secolo, ha assunto molte forme. Si può distinguere, per esempio, la «fenomenologia trascendentale» di Edmund Husserl, la «fenomenologia esistenziale» di Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty e la «fenomenologia ermeneutica» di Martin Heidegger e Paul Ricoeur. Dato che la fenomenologia è stata così complessa e diversa, non tutto ciò che segue sarebbe accettato da ogni fenomenologo.

**Il movimento fenomenologico.** Lo scopo primario della fenomenologia filosofica è esaminare – fino a diventarne direttamente consapevoli – i fenomeni che appaiono nell'esperienza immediata: in questo modo si permette al fenomenologo di descrivere le strutture essenziali di questi fenomeni. Nel fare ciò la fenomenologia tenta di liberarsi da tutti i presupposti non esaminati, di eliminare vari tipi di spiegazioni, tra cui quelle causali, e di utilizzare un metodo che le permetta di descrivere ciò che appare e di intuire e decifrare i significati essenziali.

Una prima formulazione del movimento fenomenologico va collegata alla rivista «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», che fu pubblicata dal 1913 al 1930, e il cui direttore era Edmund Husserl. Tra i condirettori erano presenti fenomenologi di spicco: Moritz Geiger (1880-1937), Alexander Pfänder (1870-1941), Adolf Reinach (1883-1917), Max Scheler (1874-1928) e più tardi Martin Heidegger (1889-1976) e Oskar Becker (1889-1964).

Husserl è solitamente identificato come il fondatore e il filosofo più importante del movimento fenomenologico. Cominciando dal 1905 circa, Husserl cominciò

ad attirare studiosi, e in varie università tedesche, specialmente a Göttingen e Monaco, si possono incontrare i primi fenomenologi. Al di fuori dell'influsso predominante di Husserl sulla fenomenologia, i fenomenologi più significativi furono Max Scheler, pensatore indipendente e creativo, e Martin Heidegger, che spicca come uno dei maggiori filosofi del xx secolo.

L'iniziale fioritura del movimento fenomenologico, fino alla prima guerra mondiale, si identifica con il «Circolo di Göttingen» e con il «Circolo di Monaco»; la fenomenologia restò una filosofia essenzialmente tedesca fino agli anni '30, quando il centro del movimento cominciò a spostarsi in Francia. Attraverso le opere di Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur e altri, la fenomenologia francese si affermò come lo sviluppo principale nella filosofia fenomenologica, a partire dagli anni '30 e almeno fino agli anni '60. Particolarmente degno di nota fu il tentativo francese di integrare i riferimenti e l'intuizione fondamentale della fenomenologia con quelli dell'esistenzialismo.

**Le caratteristiche della fenomenologia filosofica.** Si possono delineare cinque caratteristiche della fenomenologia filosofica, che hanno avuto una particolare rilevanza per la fenomenologia della religione.

**1.** *La natura descrittiva.* La fenomenologia mira a essere una scienza, una disciplina o un approccio rigorosi e descrittivi. Lo slogan fenomenologico «Zu den Sachen!» («Alle cose stesse!») esprimeva la determinazione a volgersi dalle teorie e dai concetti filosofici a una intuizione e a una descrizione diretta dei fenomeni come essi appaiono nell'esperienza immediata. La fenomenologia tenta di descrivere la natura dei fenomeni, il modo di apparire che li manifesta e le loro strutture essenziali per costruire l'esperienza umana. In antitesi con la maggior parte delle scuole filosofiche, che supponevano che solo il razionale è reale e che avevano quindi una preoccupazione filosofica per le facoltà razionali e per l'analisi concettuale, la fenomenologia si concentrò sulla descrizione accurata della totalità delle manifestazioni fenomeniche nell'esperienza umana. Una fenomenologia descrittiva, che tentava di evitare il riduzionismo e che spesso insisteva sulla *epoche* fenomenologica (vedi più avanti), descriveva la diversità, la complessità e la ricchezza dell'esperienza.

**2.** *L'opposizione al riduzionismo.* L'antiriduzionismo si è preoccupato di liberarci dai preconcetti acritici che ci impediscono di diventare consapevoli della specificità e della diversità dei fenomeni, permettendoci così di ampliare e approfondire l'esperienza immediata e di fornire descrizioni più accurate di questa esperienza. Husserl, per esempio, attaccò varie forme di riduzionismo, come lo «psicologismo», che cercava di ricavare le leggi della logica dalle leggi psicologiche e, più in generale, di ridurre tutti i fenomeni a fenomeni psicologici. In opposizione alle eccessive semplificazioni dell'empirismo tradizionale e di altre forme di riduzionismo, i fenomenologi miravano a occuparsi in modo fedele dei fenomeni in quanto fenomeni e a diventare consapevoli di ciò che i fenomeni rivelano nella loro piena intenzionalità.

**3.** *L'intenzionalità.* Un soggetto «vuol dire» sempre un oggetto, e l'*intenzionalità* si riferisce alla proprietà della consapevolezza in quanto consapevolezza di qualcosa. Tutti gli atti di consapevolezza sono diretti verso l'esperienza di qualcosa, l'oggetto intenzionale. Per Husserl, che prese il termine dal suo maestro Franz Brentano (1838-1917), l'intenzionalità è un modo di descrivere come la consapevolezza formi i fenomeni.

**4.** *La «messa tra parentesi».* Per molti fenomenologi, l'insistenza antiriduzionista sull'irriducibilità dell'esperienza immediata e intenzionale implica l'adozione di una «*epoche* fenomenologica». Questo termine greco letteralmente significa «astensione» o «sospensione di giudizio» ed è spesso definito come il metodo della «messa tra parentesi». Solo «mettendo tra parentesi» il «mondo naturale» accettato acriticamente, infatti, sospendendo le credenze e i giudizi basati sul «punto di vista naturale» ma acritico, il fenomenologo può diventare consapevole dei fenomeni dell'esperienza immediata e può avanzare all'interno delle loro strutture essenziali. Talvolta l'*epoche* viene formulata nei termini di una scienza o filosofia assolutamente senza presupposti, ma la maggior parte dei fenomenologi ha interpretato la «messa tra parentesi» come il mezzo per liberare il fenomenologo dai presupposti non esaminati, o per rendere espliciti e chiarire i nostri presupposti, più che per negare del tutto la loro esistenza. L'*epoche* fenomenologica, intesa come la «riduzione trascendentale» della tecnica husserliana oppure nelle altre sue varianti, non è semplicemente «effettuata» dai fenomenologi; essa deve comportare un qualche metodo di autocritica e di verifica intersoggettiva che permetta di penetrare la struttura e i significati.

**5.** *La visione eidetica.* L'intuizione delle essenze, spesso descritta come «visione eidetica» o «riduzione eidetica», è riferita al termine greco *eidos*, che Husserl adottò dal suo significato platonico per indicare le «essenze universali». Simili essenze esprimono la «qualità» delle cose, gli aspetti necessari e invariabili dei fenomeni che ci permettono di riconoscere i fenomeni come fenomeni di un certo tipo.

Delle cinque caratteristiche del metodo fenomenologico elencate sopra, l'intenzionalità e l'*epoche*, sebbene centrali, non sono state universalmente accettate

da tutti i fenomenologi. Quasi tutti i fenomenologi, invece, hanno appoggiato una fenomenologia descrittiva che sia antiriduzionista e che implichi una penetrazione delle strutture essenziali. Quella che segue è una breve formulazione di una procedura fenomenologica generale per ottenere di penetrare in tali strutture e in tali significati essenziali, applicandosi ai fenomeni dell'esperienza religiosa.

Nell'«intuizione delle essenze» (*Wesensschau*), il fenomenologo tenta di liberare le strutture essenziali incarnate nei fenomeni particolari. Si comincia con i dati particolari: i fenomeni specifici come espressione delle esperienze intenzionali. Lo scopo centrale del metodo fenomenologico è dischiudere la «qualità» o struttura essenziale incarnata nei dati particolari.

Si ottiene di penetrare il significato mediante il metodo della «variazione libera». Dopo aver raggruppato una varietà di fenomeni particolari, il fenomenologo cerca il nucleo invariabile che costituisce il significato essenziale dei fenomeni. I fenomeni, soggetti a un processo di variazione libera, assumono determinate forme che sono considerate accidentali o non essenziali, nel senso che il fenomenologo può andare oltre i limiti imposti da tali forme senza distruggere il carattere o l'intenzionalità di base dei dati. La variazione della grande varietà dei fenomeni religiosi, per esempio, può svelare che le strutture del monoteismo non costituiscono il nucleo essenziale o la struttura universale di tutta l'esperienza religiosa.

Il fenomenologo vede gradualmente che i fenomeni assumono forme che sono considerate essenziali, nel senso che non si può andare al di là di queste strutture o rimuoverle senza distruggere la «qualità» o intenzionalità basilare dei dati. La variazione libera, per esempio, può rivelare che certe strutture essenziali di «trascendenza» costituiscono una preoccupazione costante dell'esperienza religiosa. Quando l'essenza universale è compresa, il fenomenologo ha raggiunto l'intuizione eidetica, la compiuta *Wesensschau*.

Husserl suggerì che tutti i fenomeni sono costituiti dalla consapevolezza e che, nell'intuizione delle essenze, è possibile eliminare il particolare, il dato reale e muoversi sul piano della «possibilità pura». La maggior parte dei fenomenologi che usa il metodo della *Wesensschau* afferma che i fenomeni storici hanno una specie di priorità, che dobbiamo sostituire la variazione immaginaria di Husserl con una reale variazione dei dati storici e che i fenomeni particolari non sono costituiti da noi, ma sono la fonte della nostra conformazione mentale e del nostro giudizio.

Alcuni fenomenologi hanno avuto un particolare interesse per i fenomeni religiosi: parte del vocabolario della fenomenologia filosofica, del resto, e spesso qualcosa della sua metodologia hanno influenzato la fenomenologia della religione.

### La fenomenologia della religione e la storia delle religioni

Il moderno studio scientifico della religione ebbe probabilmente i suoi inizi verso la fine del XVIII secolo, in larga misura come prodotto dell'atteggiamento razionale e scientifico dell'Illuminismo, ma la prima figura importante in questa disciplina fu Fr. Max Müller (1823-1900). Müller interpretò la *Religionswissenschaft* come una scienza descrittiva e obiettiva, libera dal carattere normativo degli studi teologici e filosofici sulla religione.

Il termine tedesco *Religionswissenschaft* non ha adeguati equivalenti in altre lingue, sebbene l'International Association for the History of Religions abbia adottato l'espressione *Storia delle religioni* come sinonimo dell'espresisone *Scienza generale delle religioni*. Perciò *Storia delle religioni* viene in genere usato per indicare un campo di studi occupato da molte discipline specialistiche che utilizzano approcci diversi.

P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920) è talvolta considerato il fondatore della fenomenologia della religione come disciplina speciale di classificazione. La fenomenologia della religione, che occupa per lui una posizione intermedia tra la storia e la filosofia, era un approccio descrittivo, comparativo, che implicava «la raccolta e il raggruppamento dei vari fenomeni religiosi». Uno dei fondatori della *Religionswissenschaft*, lo storico olandese C.P. Tiele (1830-1902), considerava la fenomenologia il primo stadio della parte filosofica della scienza della religione.

Cl. Jouko Bleeker (1898-1983) distingue tre tipi di fenomenologia della religione: la fenomenologia descrittiva che si limita alla sistematizzazione dei fenomeni religiosi, la fenomenologia tipologica che formula i diversi tipi di religione, e infine, in senso più specifico, la fenomenologia che esamina le strutture e i significati essenziali dei fenomeni religiosi.

Una caratteristica della fenomenologia della religione su cui gli storici della religione sembrano essere d'accordo è il suo senso di generalità, con il suo approccio caratterizzato invariabilmente come sistematico. Per Widengren, per esempio, la fenomenologia della religione mira a «un resoconto coerente di tutti i vari fenomeni della religione, ed è perciò il completamento sistematico della storia della religione». L'approccio storico fornisce una analisi storica dello sviluppo delle diverse religioni; la fenomenologia fornirebbe la «sintesi sistematica».

Lo storico delle religioni italiano Raffaele Pettazzoni (1883-1959) cercò di mediare le diverse tendenze e tensioni metodologiche definendo la *Religionswissenschaft* nei termini di questi due aspetti complementari: quello storico e quello fenomenologico. La storia delle religioni, da una parte, cerca di scoprire «ciò che accadde precisamente e come i fatti si sono svolti», ma non fornisce la più profonda comprensione del significato di ciò che è accaduto, né «il senso del religioso»: questi provengono piuttosto dalla fenomenologia. La fenomenologia, d'altro canto, non può agire senza l'etnologia, la filologia e altre discipline storiche. Perciò, secondo Pettazzoni, la fenomenologia e la storia sono due aspetti complementari della scienza della religione.

**I maggiori fenomenologi della religione.** Prenderò qui in cosiderazione gli approcci e i contributi di sei importanti fenomenologi della religione: W. Brede Kristensen, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Cl. Jouko Bleeker e Mircea Eliade. Segnalerò anche le principali critiche che sono portate ai tre maggiori tra questi fenomenologi: Otto, van der Leeuw e Eliade.

***W. Brede Kristensen.*** Da Chantepie de la Saussaye e Tiele, attraverso van der Leeuw e l'esule norvegese Kristensen, e fino ai recenti scritti di Bleeker e di altri, gran parte del campo di studi è stato dominato dalla tradizione olandese della fenomenologia della religione. Talvolta si ampliano i confini di questa scuola per comprendere la tradizione olandese-scandinava e dunque includere fenomenologi come Nathan Söderblom (1866-1931).

W. Brede Kristensen (1867-1953), specialista della religione egizia e di quelle antiche, presenta una formulazione estrema dell'approccio descrittivo all'interno della fenomenologia. In quanto suddivisione della scienza della religione generale, la fenomenologia è, secondo Kristensen, un approccio sistematico e comparativo che è descrittivo e non normativo. In opposizione agli approcci positivistico ed evoluzionistico alla religione, ampiamente diffusi, Kristensen tentò di integrare la conoscenza storica dei fatti con l'«identificazione» e la «sensibilità» fenomenologiche per i dati, allo scopo di comprendere il «significato riposto» e i valori religiosi dei vari testi.

Il fenomenologo deve accettare la fede dei credenti come la sola «realtà religiosa». Per raggiungere la comprensione fenomenologica, dobbiamo evitare di imporre i nostri giudizi di valore sulle esperienze dei credenti, dando per scontato che i credenti siano nel giusto. In altre parole, il centro primario della nostra fenomenologia è la descrizione di come i credenti hanno interpretato la loro propria fede. Dobbiamo rispettare il valore assoluto che i credenti attribuiscono alla loro fede. La nostra comprensione di questa realtà religiosa è sempre approssimata o relativa, dato che non possiamo mai sperimentare la religione degli altri esattamente come l'hanno sperimentata i credenti.

Dopo aver descritto la «credenza dei credenti», lo studioso può classificare i fenomeni secondo tipi fondamentali e operare valutazioni comparative. Ma tutte le indagini sull'essenza e tutte le valutazioni dei fenomeni implicano giudizi di valore da parte dell'interprete e vanno al di là dei limiti di una fenomenologia descrittiva.

***Rudolf Otto.*** Due contributi metodologici, interdipendenti tra loro, tra quelli proposti da Rudolf Otto (1869-1937) meritano attenzione: il suo approccio sperimentale, che implica la descrizione fenomenologica della struttura universale, essenziale dell'esperienza religiosa; e il suo antiriduzionismo, che rispetta la qualità unica, irriducibile e «numinosa» dell'intera esperienza religiosa.

Nel tentativo di scoprire la struttura essenziale e il significato dell'intera esperienza religiosa, Otto descrive l'elemento «numinoso» universale come un'unica categoria *a priori* di significato e di valore. Con *numen* e *numinoso* Otto intende il concetto di «sacro» spogliato dei suoi aspetti morali e razionali. Con un simile accento su questo aspetto non morale e non razionale della religione, egli tenta di isolare l'«eccesso di significato», al di là del razionale e del concettuale, che costituisce l'essenza universale dell'esperienza religiosa. Dal momento che una simile esperienza unica e non razionale non può essere definita o concettualizzata, le descrizioni simboliche e analogiche sono intese a evocare indirettamente nel lettore l'esperienza del sacro. L'esperienza religiosa del numinoso, in quanto struttura *a priori* di consapevolezza, può essere risvegliata o riconosciuta per mezzo del nostro *sensus numinis*, cioè della nostra capacità di questa conoscenza *a priori* del sacro.

A questo riguardo Otto formula una struttura fenomenologica universale dell'esperienza religiosa, in cui il fenomenologo può distinguere fenomeni religiosi autonomi attraverso il loro aspetto numinoso e può organizzare e analizzare specifiche manifestazioni religiose. Egli sottolinea il nostro «senso di creaturalità», di dipendenza assoluta nella presenza sperimentale del sacro. Questa esperienza religiosa *sui generis* è descritta come esperienza del «completamente altro» (*ganz Andere*), che qualitativamente è unico e trascendente.

Questa insistenza sulla qualità *a priori* dell'esperienza religiosa indica l'antiriduzionismo di Otto. Otto rifiutava il pregiudizio unilateralmente intellettualistico e razionalistico della maggior parte delle interpretazioni e la riduzione dei fenomeni religiosi allo schema in-

terpretativo dell'analisi linguistica, dell'antropologia, della sociologia, della psicologia e di vari approcci storici. Questo evidenziare l'autonomia della religione, con la necessità di un approccio fenomenologico unico, autonomo e commisurato all'interpretazione del significato dei fenomeni irriducibilmente religiosi, è stato generalmente accettato dai maggiori fenomenologi della religione.

Vari interpreti hanno invece criticato l'approccio fenomenologico di Otto perché concepito troppo rigidamente. Secondo questi critici, l'approccio di Otto si concentra sugli aspetti irrazionali di certe esperienze mistiche e di altre esperienze «estreme», ma non è sufficientemente elastico per interpretare la diversità e la complessità dei dati religiosi, né è sufficientemente riferito alle specifiche forme storiche e culturali dei fenomeni religiosi. I critici hanno obiettato anche contro la natura *a priori* del progetto di Otto e le influenze dei propositi personali (cristiani, teologici e apologetici) sulla sua fenomenologia. Van der Leeuw, che pure era d'accordo con l'antiriduzionismo di Otto, tentò di ampliare la sua fenomenologia esaminando e sistematizzando una quantità enorme di fenomeni religiosi diversi.

***Gerardus van der Leeuw.*** Nella sua *Comparative Religion*, Eric J. Sharpe ha scritto che «tra il 1925 e il 1950 la fenomenologia della religione fu associata quasi esclusivamente al nome dello studioso olandese Gerardus van der Leeuw (1890-1950) e al suo libro *Phänomenologie der Religion*». Tra le molte influenze sulla sua fenomenologia riconosciute dallo stesso van der Leeuw, sono da notare gli scritti del filosofo tedesco Wilhelm Dilthey (1833-1911) sull'ermeneutica e sul concetto di «comprensione» (*Verstehen*).

In vari scritti, soprattutto nell'epilogo della *Phänomenologie der religion* (1933, 1956; trad. it. 1975), van der Leeuw definisce le ipotesi, i concetti e gli stadi del suo approccio fenomenologico. Secondo lo studioso olandese, il fenomenologo deve rispettare la specifica intenzionalità dei fenomeni religiosi e deve semplicemente descrivere il fenomeno come «ciò che appare alla vista». Il fenomeno è dato nelle mutue relazioni tra soggetto e oggetto: la sua «intera essenza», in altri termini, viene data nel suo apparire a qualcuno.

Van der Leeuw propose un sottile e complesso metodo fenomenologico con il quale il fenomenologo va molto al di là della fenomenologia descrittiva. Il suo metodo implica l'introspezione sistematica, «l'interpolazione del fenomeno nelle nostre vite», come un passo necessario per comprendere i fenomeni religiosi. Nel primo volume del suo *Classical Approaches to the Study of Religion* (1973-1974), Jacques Waardenburg descrive questo metodo fenomenologico-psicologico come «un metodo "sperimentale" per guidare l'intuizione e arrivare alla comprensione immediata» e come la «classificazione dei fenomeni religiosi mediante i tipi ideali che sono costituiti dalla tecnica psicologica del risperimentare i significati religiosi» (p. 57).

Secondo van der Leeuw, la fenomenologia deve essere unita alla ricerca storica, che precede la comprensione fenomenologica e fornisce al fenomenologo i dati necessari. La fenomenologia deve essere aperta alla «correzione perpetua da parte della ricerca più coscienziosamente filologica e archeologica»; e «essa diventa pura arte o vuota fantasia» (van der Leeuw, 1975, p. 542) quando si allontana da un simile controllo storico. Una annotazione speciale si può fare per il rilievo dato da van der Leeuw all'aspetto religioso del «potere» come fondamento di ogni forma religiosa e come ciò che definisce quello che è religioso. «La fenomenologia descrive come l'uomo si comporta in relazione al potere» (*Ibid.*, p. 135). I termini *sacro*, *santo*, *tabu* e così via, presi insieme, descrivono ciò che si trova in ogni esperienza religiosa: «uno strano potere, "completamente Altro", si impone nella vita» (*Ibid.*, p. 546).

Gli influssi del suo punto di vista cristiano sono spesso centrali nell'analisi del metodo fenomenologico di van der Leeuw, rivolto alla comprensione delle strutture e dei significati religiosi. Egli afferma, ad esempio, che «fede e sospensione intellettuale (l'*epoche*) non si escludono tra loro» e che «ogni comprensione poggia sull'amore accondiscendente» (*Ibid.*, pp. 547s.). In verità, van der Leeuw si considerò soprattutto un teologo e affermò che la fenomenologia della religione porta insieme all'antropologia e alla teologia. Numerosi studiosi hanno concluso che molto della sua fenomenologia della religione debba essere interpretata in termini teologici.

I critici, pur esprimendo spesso ammirazione per la *Phänomenologie der Religion* come straordinaria raccolta di dati religiosi, hanno avanzato numerose obiezioni alla fenomenologia della religione di van der Leeuw: il suo approccio fenomenologico è basato su troppe ipotesi teologiche e metafisiche e su parecchi giudizi di valore, è spesso troppo soggettivo e altamente speculativo, oppure trascura il contesto storico e culturale dei fenomeni religiosi ed è di scarso valore per una ricerca di tipo empirico.

***Friedrich Heiler.*** Nato a Monaco, Friedrich Heiler (1892-1967) è noto per i suoi studi sulla preghiera, sulle grandi personalità religiose, sull'ecumenismo e l'unità di tutte le religioni e su una specie di fenomenologia globale della religione.

Secondo Heiler, il metodo fenomenologico procede dagli aspetti esteriori all'essenza della religione. Seb-

bene ogni approccio parta necessariamente da alcune ipotesi, la fenomenologia della religione deve evitare ogni *a priori* filosofico e utilizzare soltanto quelle ipotesi che sono in armonia con il metodo induttivo. La fenomenologia della religione di Heiler, che era orientata teologicamente, evidenziava il valore indispensabile dell'«empatia»: il fenomenologo deve usare rispetto, tolleranza e comprensione simpatetica per tutte le esperienze religiose e per la verità religiosa espressa nei dati. L'esperienza religiosa personale del fenomenologo, infatti, è un requisito indispensabile per una comprensione empatica della totalità dei fenomeni religiosi.

***Cl. Jouko Bleeker.*** Come ricordato in precedenza, Bleeker distingue tre tipi o scuole distinte di fenomenologia della religione: la descrittiva, la tipologica e la fenomenologica (nel senso specifico del termine). Nei termini di questo approccio più specifico, la fenomenologia della religione ha un doppio significato: è una scienza indipendente che crea monografie e manuali, come la *Phänomenologie der Religion* di van der Leeuw e il *Traité d'histoire des religions* di Eliade, ma è anche un metodo erudito che utilizza principi come l'*epoche* fenomenologica e la visione eidetica. Sebbene Bleeker usi frequentemente simili termini tecnici per introdursi all'interno di strutture e di conoscenze religiose, termini mutuati dalla fenomenologia filosofica di Husserl e della sua scuola, egli afferma che essi vengono usati dalla fenomenologia della religione soltanto in senso figurato.

Secondo Bleeker, la fenomenologia della religione unisce un atteggiamento critico e un interesse per le descrizioni accurate a un senso di empatia nei confronti dei fenomeni. Nella sua concezione, essa è una scienza empirica, senza aspirazioni filosofiche, e dovrebbe distinguere le proprie attività da quelle della fenomenologia e dell'antropologia. Egli avvertiva che gli storici e i fenomenologi della religione non dovevano dilettarsi di speculazioni filosofiche su questioni di metodo. Bleeker afferma che «la fenomenologia della religione non è una disciplina filosofica, ma una sistematizzazione di fatti storici con lo scopo di comprendere il loro significato religioso» (Bleeker, in Bianchi, Bleeker e Bausani, 1972).

Probabilmente la formulazione meglio nota delle riflessioni di Bleeker sulla fenomenologia è la sua analisi del compito della fenomenologia della religione come indagine a tre dimensioni dei fenomeni religiosi: *theoria*, *logos* e *entelecheia*.

La *theoria* dei fenomeni «svela l'essenza e il significato dei fatti». Essa ha una base empirica e porta a una comprensione delle implicazioni dei vari aspetti della religione. Il *logos* dei fenomeni «penetra nella struttura delle diverse forme della vita religiosa». Questo fornisce un senso di obiettività mostrando che le strutture nascoste «sono costruite secondo leggi strettamente interne» e che la religione «possiede sempre una certa struttura dotata di una logica interna».

Molto originale è la posizione di Bleeker secondo cui l'*entelecheia* dei fenomeni «si rivela nella dinamica, nello sviluppo che è visibile nella vita religiosa del genere umano», o «nel corso di eventi in cui l'essenza è realizzata dalle sue manifestazioni». La fenomenologia – si dice spesso – si sottrae al mutamento storico e presenta una visione piuttosto statica delle strutture e dei significati essenziali. Attraverso l'*entelecheia*, Bleeker vuole mettere in rilievo che la religione non è statica ma è «una forza invincibile, creativa e autorigenerante». Il fenomenologo della religione deve lavorare accanto allo storico delle religioni nello studiare la dinamica dei fenomeni e lo sviluppo delle religioni.

***Mircea Eliade.*** Secondo questo storico delle religioni e interprete dei simboli religiosi, la religione «si riferisce all'esperienza del sacro». Il fenomenologo lavora con i documenti storici che esprimono *ierofanie*, o manifestazioni del sacro, e cerca di decifrare la situazione esistenziale e il significato religioso espresso attraverso i dati. Il sacro e il profano esprimono «due modi di essere nel mondo», e la religione comporta il tentativo dell'*homo religiosus* di trascendere il mondo relativo, storico-temporale e «profano», sperimentando un mondo «sovrumano» di valori trascendenti.

Alla luce del primo significato proposto da Bleeker della fenomenologia della religione come disciplina indipendente che produce monografie che descrivono e classificano le strutture e i significati essenziali, si possono notare i molti studi morfologici di Eliade sui differenti tipi di simbolismo religioso; le sue interpretazioni della struttura e della funzione del mito, con il mito di creazione, o cosmogonico, che funziona da modello esemplare; la sua trattazione dei riti, tra i quali in particolare quelli di iniziazione; la sua analisi strutturale dello spazio sacro, del tempo sacro e della storia sacra; e i suoi studi monumentali sui diversi tipi di esperienza religiosa, come lo *yoga*, lo sciamanismo, l'alchimia e altri fenomeni di tipo «arcaico».

Il secondo significato della fenomenologia della religione come metodo specifico – secondo Bleeker – emerge se si citano tre principi metodologici impliciti nell'approccio di Eliade: la sua ipotesi dell'«irriducibilità del sacro», la sua evidenziazione della «dialettica del sacro» come struttura universale di sacralizzazione e la sua scoperta dei sistemi strutturali dei simboli religiosi che costituiscono l'intelaiatura ermeneutica nei cui termini egli interpreta il significato religioso.

L'ipotesi dell'irriducibilità del religioso è una forma

di *epoche* fenomenologica. Nel tentativo di comprendere e descrivere il significato dei fenomeni religiosi, il fenomenologo deve utilizzare un metodo antiriduzionista commisurato alla natura dei dati. Soltanto uno schema religioso di riferimento o «scala» di interpretazione non distorce la specifica e irriducibile intenzionalità religiosa espressa nei dati.

La struttura universale della dialettica del sacro fornisce a Eliade i criteri essenziali per distinguere i fenomeni religiosi da quelli non religiosi. Sempre sussistono, per esempio, una dicotomia sacro-profano e la separazione dell'oggetto ierofanico (come la montagna o l'albero o la persona particolare), dal momento che questo è il mezzo attravero il quale il sacro si manifesta. Il sacro, che è trascendente, paradossalmente si limita incarnandosi in qualcosa di ordinariamente finito, temporale, storico e profano; e la persona religiosa valuta e sceglie il sacro come potente, ultimo, significativo e normativo.

La posizione centrale del simbolismo o delle strutture simboliche stabilisce il fondamento fenomenologico per l'ermeneutica strutturale di Eliade. Tra le caratteristiche dei simboli ci sono: 1) la loro logica, che permette ai vari simboli di accordarsi tra loro per formare coerenti sistemi simbolici; 2) la loro polivalenza, mediante la quale essi esprimono simultaneamente una quantità di significati strutturalmente coerenti anche se non evidenti a livello dell'esperienza immediata; e 3) la loro «funzione di unificazione», mediante la quale essi integrano fenomeni eterogenei in un tutto o in un sistema. Questi sistemi autonomi, universali e coerenti di simboli solitamente forniscono lo schema fenomenologico per l'interpretazione, da parte di Eliade, del significato religioso. Egli interpreta, per esempio, il significato di un fenomeno religioso associato con il sole o con la luna attraverso la sua reintegrazione in un sistema strutturale solare o lunare di associazioni simboliche.

Sebbene Eliade abbia moltissimi ammiratori, alcuni studiosi hanno ignorato o sono stati ostili alla sua storia e alla sua fenomenologia della religione. La critica più frequente è che Eliade sia metodologicamente acritico, oppure che egli presenti generalizzazioni assolute, arbitrarie e soggettive, che non si basano su specifici dati storici ed empirici. I critici lo hanno anche accusato di essere influenzato da pregiudizi normativi e da una posizione ontologica che è parziale rispetto al modo di essere religioso e anche rispetto a certi fenomeni orientali e arcaici.

**Le caratteristiche e le critiche della fenomenologia della religione.** I seguenti aspetti tipici, alcuni dei quali sono già stati menzionati, sono caratteristici di molta della fenomenologia della religione: la sua identificazione come disciplina e come approccio comparativo, sistematico, empirico, storico, descrittivo; le sue affermazioni antiriduzioniste e la sua natura autonoma; la sua adozione delle nozioni filosofico-fenomenologiche dell'intenzionalità dell'*epoche*; la sua insistenza sul valore dell'empatia, della comprensione simpatetica e dell'impegno religioso; e la sua affermazione di fornire la penetrazione nelle strutture e nei significati essenziali. Alcune di queste caratteristiche sono associate esclusivamente con la fenomenologia della religione; altre, sebbene accettate dalla maggior parte dei fenomenologi della religione, sono condivise con gli storici delle religioni.

***L'approccio comparativo e sistematico.*** Come ho notato in prcedenza, c'è un accordo ampiamente diffuso sul fatto che la fenomenologia della religione sia un approccio realmente generale riguardante la classificazione e la sistematizzazione dei fenomeni religiosi. C'è un accordo ampiamente diffuso anche sul fatto che questa disciplina usi un approccio comparativo. Vari fenomenologi hanno semplicemente definito la loro fenomenologia della religione come equivalente alla religione comparata. Ma anche quegli studiosi che hanno rifiutato una tale semplice identificazione hanno asserito che i fenomenologi sono in grado di intuire le strutture e i significati essenziali soltanto dopo aver comparato un grande numero di documenti che esprimono una grande varietà di fenomeni religiosi.

***L'approccio empirico.*** Bleeker, Eliade e la maggior parte dei fenomenologi della religione affermano con insistenza di usare un approccio empirico, libero da ipotesi e giudizi *a priori*. Un simile approccio empirico, che è spesso descritto come «scientifico» e «obiettivo», parte raccogliendo documenti religiosi e poi prosegue col decifrare i fenomeni religiosi descrivendo proprio ciò che rivelano i dati empirici. Questi fenomenologi solitamente affermano che le loro scoperte delle tipologie essenziali e delle strutture universali sono basate su generalizzazioni empiriche e induttive.

Uno degli attacchi più frequenti rivolti contro la fenomenologia della religione è che essa non sia fondata empiricamente e perciò che sia arbitraria, soggettiva e non scientifica. I critici affermano che le strutture e i significati universali non si trovano nei dati empirici e che le scoperte della fenomenologia non possono essere assoggettate alle prove empiriche di verifica.

***L'approccio storico.*** I fenomenologi della religione di solito affermano non soltanto che il loro approccio deve cooperare per completare la ricerca storica, ma anche che la fenomenologia della religione è profondamente storica. Tutti i dati religiosi sono storici; nessun fenomeno può essere compreso al di fuori della sua storia. Il fenomenologo deve essere consapevole degli

specifici contesti storici, culturali e socio-economici al cui interno si manifestano i fenomeni religiosi.

I critici, invece, affermano non soltanto che la fenomenologia della religione non è storica, ma che essa è addiritttura antistorica, sia nei termini di un metodo fenomenologico che trascura lo specifico contesto storico e culturale, sia riguardo alla supremazia – metodologica ma anche ontologica – che essa accorda a strutture universali astoriche e atemporali.

***L'approccio descrittivo.*** Diversamente da Max Müller, che intendeva il moderno studio erudito della religione (*Religionswissenschaft*) come una scienza descrittiva che raggiunge l'autonomia e l'obiettività delle scienze naturali descrittive, e da Kristensen, che concepiva la fenomenologia della religione come «puramente descrittiva», gli altri fenomenologi principali che ho considerato, e forse oggi tutti i fenomenologi della religione, non si limitano a una pura e semplice descrizione dei fenomeni religiosi. Sebbene a conoscenza dei giudizi di Kristensen sulla natura soggettiva di molta della tradizione di studi del passato, in cui gli interpreti filtravano i dati attraverso le loro ipotesi e i loro giudizi di valore, i fenomenologi sono andati molto al di là dei rigidi limiti metodologici della sua fenomenologia descrittiva.

E tuttora questi stessi fenomenologi invariabilmente classificano la loro disciplina e il loro approccio come fenomenologia descrittiva della religione. Essa, in realtà, può essere «essenzialmente descrittiva», e talvolta viene presentata come «puramente descrittiva». Questi studiosi affermano di usare un approccio descrittivo e considerano le loro classificazioni, tipologie e strutture come descrittive. Talvolta i fenomenologi della religione distinguono la raccolta e la descrizione dei dati religiosi, che sono obiettive e scientifiche, dall'interpretazione del significato, che, almeno parzialmente, è soggettivo e normativo.

***L'antiriduzionismo.*** La fenomenologia filosofica, nel definirsi filosofia radicalmente descrittiva, si è opposta ai vari tipi di riduzionismo. Era necessario opporsi al riduzionismo, che imponeva sui fenomeni preconcetti acritici e giudizi non giustificati, perché i fenomenologi potessero avere a che fare con i fenomeni semplicemente in quanto fenomeni e potessero fornire descrizioni più accurate esattamente di ciò che i fenomeni rivelavano.

Più di qualsiasi altro approccio all'interno del moderno studio della religione, la fenomenologia della religione ha insistito sul fatto che chi indaga affronta i dati religiosi come fenomeni che sono fondamentalmente e irriducibilmente religiosi. Rudolf Otto, Eliade e altri fenomenologi della religione spesso difendono il loro forte antiriduzionismo criticando gli approcci riduzionisti del passato. Molte di queste interpretazioni del passato, per esempio, erano basate su norme «positiviste» e «razionaliste» e costringevano i dati religiosi all'interno di schemi preconcetti di spiegazione evoluzionistica e unilineare. I fenomenologi hanno criticato ogni riduzione dei dati religiosi operata per inserirli in prospettive non religiose, come quelle della sociologia, della psicologia o dell'economia. Tali riduzionismi – si sosteneva – distruggono la specificità, la complessità e l'irriducibile intenzionalità dei fenomeni religiosi. Nel tentare simpateticamente di comprendere l'esperienza dell'altro, il fenomenologo deve rispettare l'«originale» intenzionalità religiosa espressa dai dati.

***L'autonomia.*** Direttamente in relazione con l'affermazione antiriduzionista dell'irriducibilità del religioso è l'identificazione della fenomenologia della religione come una disciplina e un approccio autonomi. Se ci sono determinati modi irriducibili attraverso i quali si danno i fenomeni religiosi, allora noi dobbiamo usare un metodo specifico di comprensione, che sia commisurato alla natura religiosa del nostro argomento, e dobbiamo fornire interpretazioni irriducibilmente religiose dei fenomeni religiosi.

La fenomenologia della religione è autonoma ma non autosufficiente. Essa dipende pesantemente dalla ricerca storica e dai dati forniti dalla filologia, dall'etnologia, dalla psicologia, dalla sociologia e da altri approcci. Ma essa deve sempre integrare i contributi di altri approcci all'interno della sua propria e speciale prospettiva fenomenologica.

***L'intenzionalità.*** La fenomenologia filosofica analizza gli atti di consapevolezza come consapevolezza di qualcosa, e afferma che il significato è dato nell'intenzionalità della struttura. Allo scopo di percepire i fenomeni religiosi, i fenomenologi si sono concentrati sull'intenzionalità dei loro dati. Per Rudolf Otto, la struttura *a priori* della consapevolezza religiosa è consapevolezza di ciò che viene inteso come «oggetto numinoso». La tecnica fenomenologico-psicologica di van der Leeuw e la dialettica del sacro di Eliade sono metodi per impadronirsi delle caratteristiche intenzionali delle manifestazioni religiose. La critica principale avanzata dai fenomenologi della religione contro gli approcci riduzionistici tocca appunto la negazione, da parte di questi ultimi, dell'intenzionalità speciale dei fenomeni religiosi.

***L'*epoche*, l'empatia e la comprensione simpatetica.*** Molti fenomenologi hanno sottolineato l'*epoche* fenomenologica come mezzo per «mettere tra parentesi» le opinioni e i preconcetti che noi normalmente imponiamo ai fenomeni. È importante chiarire che Husserl e altri filosofi che formularono la «riduzione fenomenologica» come *epoche* non volevano affatto un re-

stringimento della prospettiva e una negazione della complessità e della specificità del fenomeno. La riduzione fenomenologica significava davvero raggiungere l'opposto del riduzionismo: sospendendo le nostre ipotesi non verificate e i consueti preconcetti, essa teneva conto della consapevolezza critica dei fenomeni precedentemente sperimentati a un livello preriflessivo, permettendo così una nuova penetrazione nella specifica intenzionalità e nella ricchezza concreta dell'esperienza.

L'*epoche* fenomenologica, sottolineando l'empatia e la comprensione simpatetica, è in rapporto con l'antiriduzionismo metodologico. Se il fenomenologo sta descrivendo il significato dei fenomeni religiosi come si sono manifestati nella vita delle persone religiose, egli deve sospendere tutti i preconcetti personali in quanto «reali» e cercare invece di identificare e di ripetere con la fantasia queste apparenze religiose. Insistendo sull'irriducibilità del religioso, i fenomenologi cercano in modo simpatetico di porsi all'interno del «mondo vitale» del religioso e di comprendere il significato religioso dei fenomeni.

Molti, ovviamente, sono i limiti per questa partecipazione personale, dato che l'altro rimane sempre in qualche misura «l'altro». I fenomenologi sostengono che l'empatia, un atteggiamento simpatetico e una forte partecipazione personale non indeboliscono in alcun modo il bisogno di un approccio scientifico e critico ai rigorosi criteri di interpretazione. Questo orientamento fenomenologico può essere contrapposto all'ideale dell'obiettività scientifica imparziale e impersonale che caratterizzava quasi tutti gli approcci del XIX secolo all'interno degli studi scientifici della religione e che continua a determinare molti approcci ancora oggi.

Nell'assumere un atteggiamento simpatetico, il fenomenologo non afferma che i fenomeni religiosi non siano «illusori» e che l'oggetto intenzionale sia «reale». (In realtà, molti dei fenomenologi hanno espresso simili ipotesi e giudizi teologici e metafisici, ma in questo modo hanno violato i limiti delle prospettive fenomenologiche che essi stessi si sono posti). L'*epoche* fenomenologica implica la sospensione di tutti i giudizi di valore, riguardanti il problema, per esempio, se il sacro sia realmente una esperienza della realtà ultima.

A parte poche eccezioni, sembra che i fenomenologi della religione, mentre hanno generalmente approvato una *epoche* o altri simili valori, non abbiano sottoposto tali concetti a una analisi rigorosa. Spesso hanno fatto tentativi poco più che vaghi per astenersi dai giudizi di valore e per esercitare una capacità personale di partecipazione empatetica, ma senza i criteri scientifici necessari a verificare se una simile comprensione simpatetica sia stata raggiunta.

Molti fenomenologi hanno sostenuto la necessità di un impegno religioso, di una fede religiosa personale o almeno di una esperienza religiosa personale affinché lo studioso sia capace di empatia, di partecipazione e di comprensione simpatetica. Altri fenomenologi hanno sostenuto che simili impegni religiosi personali abbiano in genere prodotto descrizioni prevenute, che raramente rendono giustizia all'esperienza religiosa altrui. Sembra che una fede o un impegno teologico particolari non siano un requisito fondamentale per descrizioni fenomenologiche accurate. Piuttosto è un impegno nei fenomeni religiosi, che si manifesta in termini di curiosità intellettuale, di sensibilità e di rispetto, che è indispensabile per la partecipazione e la comprensione. Un simile impegno può essere condiviso dai credenti così come dai non credenti.

***La penetrazione nelle strutture e nei significati essenziali.*** Come è naturale, nessun argomento è stato più centrale per la fenomenologia religiosa delle analisi della riduzione eidetica e della visione eidetica, dell'intuizione delle essenze, del metodo della variazione libera e di altre tecniche per introdursi all'interno delle strutture e dei significati essenziali dei fenomeni. Ma stranamente la fenomenologia della religione, anche nel senso specifico di approccio riguardante la descrizione delle strutture e dei significati essenziali, ha cercato in genere di evitare simili formulazioni metodologiche.

Ci sono, ovviamente, notevoli eccezioni. Il filosofo Max Scheler, nella sua analisi della «fenomenologia concreta», della «fenomenologia essenziale» e di altri aspetti della fenomenologia della religione, ha formulato un sofisticato metodo fenomenologico che risente grandemente del progetto husserliano. Un'altra eccezione è costituita dal filosofo Paul Ricoeur, che nella formulazione della sua fenomenologia ermeneutica della religione è stato profondamente influenzato, tra gli altri, da Husserl e da Heidegger.

Comunque sia, la maggior parte dei fenomenologi della religione ha accettato sia la precisazione di Bleeker riguardo al fatto che espressioni come *visione eidetica* vengono usate soltanto in senso figurato, sia il suo avvertimento che la fenomenologia della religione dovrebbe evitare le speculazioni filosofiche e che non dovrebbe entrare in complesse questioni filosofiche di metodologia. Ne risulta che spesso ci troviamo di fronte a tipologie fenomenologiche, a «strutture universali» e a «significati essenziali» dei fenomeni religiosi del tutto privi di una analisi rigorosa, in rispondenza al modo in cui il fenomenologo sia arrivato a, o abbia verificato, queste scoperte. In breve, nelle sue afferma-

zioni riguardanti l'intuizione delle strutture e dei significati essenziali, la maggior parte della fenomenologia della religione sembra essere metodologicamente acritica.

I fenomenologi cercano di intuire, interpretare e descrivere l'essenza dei fenomeni religiosi, ma c'è un considerevole disaccordo su ciò che costituisce una struttura essenziale. Per alcuni fenomenologi, una «struttura essenziale» sembra essere il risultato di una generalizzazione induttiva empirica, che esprime una proprietà che fenomeni diversi hanno in comune. Per altri, le «strutture essenziali» si riferiscono ai tipi di fenomeni religiosi e si discute sul rapporto tra tipi storici e tipi fenomenologici. Nel senso più vicino alla fenomenologia religiosa, l'«essenza» si riferisce alle strutture profonde o nascoste, che non appaiono a livello dell'esperienza immediata e devono essere scoperte e decodificate o interpretate mediante il metodo fenomenologico. Queste strutture, inoltre, esprimono i necessari aspetti invariabili che ci permettono di distinguere i fenomeni religiosi e di comprendere i fenomeni religiosi in quanto fenomeni di un certo tipo.

**I problemi controversi.** Nel mio esame dei maggiori fenomenologi della religione e delle caratteristiche principali della fenomenologia della religione, ho sollevato molti problemi controversi. In questa sezione conclusiva ne svilupperò alcuni e ne introdurrò pochi altri.

***Le affermazioni descrittive.*** Molti problemi controversi riguardano l'affermazione che la fenomenologia della religione sia una disciplina descrittiva con un suo metodo descrittivo, specialmente dal momento che quasi tutti i fenomenologi vanno ben al di là di una semplice descrizione dei dati, fornendo paragoni e valutazioni dei fenomeni, delle strutture universali e dei significati essenziali.

Molti di questi problemi derivano dall'accettazione di una distinzione descrittivo-normativa del tutto tradizionale. In armonia con l'empirismo classico di filosofi come David Hume, con lo schema filosofico kantiano e con la maggior parte degli approcci della storia delle religioni degli ultimi due secoli, molti dei fenomenologi delle religioni hanno assunto una dicotomia descrittivo-normativa radicale, a volte assoluta.

Anche quei fenomenologi della religione che sono andati ben al di là delle limitazioni descrittive di Kristensen adottano frequentemente una netta distinzione tra la raccolta e la descrizione dei dati religiosi, operazioni giudicate obiettive e scientifiche, e l'interpretazione del significato, che è almeno parzialmente soggettiva e normativa. Nonostante il suo rifiuto dei precedenti modelli positivistici, forse la fenomenologia della religione ha intenzionalmente conservato alcune delle ipotesi positivistiche riguardanti l'esame dei «fatti» oggettivi e non sottoposti a interpretazione.

Nei decenni più recenti, tuttavia, la filosofia ha sfidato questa dicotomia assoluta. Ciò che viene assunto come obiettivo e scientifico è invece storicamente, culturalmente e socialmente situato, basato su presupposti e costruito in termini di giudizi di valore, impliciti ed espliciti. Come si deve iniziare l'indagine? Quali fatti devono essere riconosciuti come fatti religiosi? I criteri di selezione non sono mai del tutto privi di valore. I fenomenologi filosofici, in verità, non hanno mai accettato questa netta dicotomia, dato che l'intero progetto fenomenologico è fondato sulla possibilità di descrivere i significati. La sfida per la fenomenologia della religione è allora quella di formulare un metodo fenomenologico e uno schema interpretativo capaci di descrivere le strutture e i significati essenziali con un certo grado di obiettività.

Altre discussioni sorgono dalla comune affermazione che la fenomenologia tenda a comprendere (il che implica la descrizione dei significati) e non a spiegare (il che implica la scoperta dei rapporti storici e di altri rapporti causali). La «comprensione» ha spesso il significato di *Verstehen*, come formulato da Dilthey e da altri come metodo e scopo dell'ermeneutica. I critici rifiutano tali metodi e scopi e chiedono se la comprensione fenomenologica e la spiegazione non fenomenologica possano essere separate così nettamente.

***Le affermazioni antiriduzionistiche.*** Molti critici hanno attaccato l'antiriduzionismo della fenomenologia della religione, sostenendo che esso sia metodologicamente confuso e ingiustificato e che nasca dall'intento teologico di difendere la religione dall'analisi profana. La critica più radicale contro questo antiriduzionismo si fonda sul fatto che tutti gli approcci metodologici sono prospettici, limitanti e necessariamente riduzionistici. L'ipotesi dell'irriducibilità del religioso è essa stessa riduzionista, dato che delimita quali fenomeni saranno esaminati, quali aspetti dei fenomeni saranno descritti e quali significati saranno spiegati. I fenomenologi della religione non possono sostenere che altri approcci riduzionisti siano necessariamente falsi e che il loro approccio renda giustizia a tutte le dimensioni delle manifestazioni religiose.

La sfida affrontata dalla fenomenologia della religione è quella di mostrare che al suo antiriduzionismo religioso dovrebbe essere riconosciuta una certa supremazia metodologica, sulla base di nozioni base come l'intenzionalità e l'intuizione delle strutture e dei significati essenziali. Si deve mostrare, nei termini di un metodo rigoroso e con procedure di verifica, che la sua particolare prospettiva è essenziale per gettare luce su tali strutture e significati.

***Le affermazioni empiriche e storiche.*** I critici spesso affermano che la fenomenologia della religione parte con ipotesi non empiriche e *a priori*, utilizza un metodo che non è fondato empiricamente e separa le strutture e i significati religiosi dai loro specifici contesti storici e culturali. Tali critici spesso presumono l'esistenza di una dicotomia netta tra un approccio empirico, induttivo e storico e un approccio non empirico (razionalista), deduttivo e antistorico. Essi identificano i loro approcci con il primo e la fenomenologia della religione con le diverse versioni del secondo. Essi concludono che la fenomenologia della religione non può offrire i minimi criteri empirici, storici e induttivi richiesti per un approccio scientifico, come criteri rigorosi di verifica e di falsificazione. (Si può semplicemente osservare che molta della recente filosofia si è diretta non soltanto a criticare l'empirismo classico, ma anche a rifiutare questa netta e assoluta dicotomia).

La maggior parte della fenomenologia filosofica è stata concepita in opposizione all'empirismo tradizionale. Husserl, per esempio, propugnava una «riduzione fenomenologica», in cui il fenomenologo «sospendeva» il «punto di vista naturale» e il suo mondo empirico per intuire le più profonde essenze fenomenologiche. Sebbene una simile fenomenologia sia stata descritta come empirismo radicale, essa certamente utilizza una critica dell'empirismo tradizionale adottato dalla maggior parte della storia delle religioni.

Molte discussioni provengono dall'osservazione che la fenomenologia della religione è altamente normativa e soggettiva, in quanto considera ipotesi non empiriche, non storiche, *a priori* e teologiche e perché riconosce uno statuto ontologicamente privilegiato ai fenomeni religiosi e ai tipi specifici di esperienza religiosa. Così i critici osservano che Kristensen, Rudolf Otto, van der Leeuw, Heiler, Eliade e altri hanno ipotesi, intenzioni e scopi non empirici e non storici, extrafenomenologici, teologici e normativi, che definiscono buona parte dei loro progetti fenomenologici da una posizione esterna al dominio di una fenomenologia descrittiva.

La condizione assicurata alle strutture e ai significati religiosi essenziali è controversa anche perché essi mostrano la peculiarità di essere empirici, cioè basati sull'esame di un campione limitato di dati storici e, allo stesso tempo, universali. Queste strutture sono perciò empiricamente contingenti e tuttavia costituiscono gli aspetti essenziali dei fenomeni religiosi.

Si discute, infine, sull'insistita pretesa di molti fenomenologi della religione di procedere attraverso una specie di deduzione induttiva ed empirica, che non sarebbe troppo diversa dalle formulazioni classiche di induzione sviluppate da John Stuart Mill e da altri. I critici obiettano che questa inferenza induttiva non è ripetibile, che le strutture fenomenologiche non compaiono nei dati empirici e che i fenomenologi leggono nei loro dati ogni sorta di significati essenziali.

Una risposta da parte dei fenomenologi, come quella espressa in *Religion on Trial* (Phialdelphia 1977) di Guilford Dudley, potrebbe essere quella di abbandonare le affermazioni empiriche e storiche e rivolgersi verso un approccio non empirico, non storico, razionalistico, deduttivo. Una risposta diversa, espressa ad esempio nel mio *Structure and Creativity in Religion* (1978), sarebbe quella di formulare un metodo di «induzione fenomenologica» diverso dalla classica induzione empirica, in cui le strutture e i significati essenziali siano basati sui dati empirici, ma non si trovino completamente in essi. Questa risposta implica un processo di costruzione e di ideazione immaginativa da parte dei fenomenologi, e le strutture essenziali devono quindi essere rigorosamente verificate nei termini della luce che possono gettare sui dati empirici e storici.

***Problemi di verifica.*** Ho ripetutamente segnalato le diverse richieste da parte della fenomenologia della religione di essere metodologicamente acritica. Ci si meraviglia se la fenomenologia della religione può continuare a evitare i problemi metodologici basilari prodotti dalla fenomenologia filosofica e da altre discipline, così come ci si meraviglia se essa sta per superare queste medesime critiche. Molte di queste critiche, come abbiamo visto, implicano problemi di verifica. L'intuizione non è affatto libera dalla responsabilità di accertare quale interpretazione di un dato fenomeno sia la più adeguata, né dal provare perché lo sia. Ad alimentare questa discussione è l'osservazione che fenomenologi diversi, mentre esaminano questi stessi fenomeni e affermano di utilizzare il metodo fenomenologico, continuano a presentare intuizioni eidetiche diverse. Come si risolve questa circostanza introdotta nelle intuizioni fenomenologiche? Come verificare le specifiche interpretazioni e come decidere tra interpretazioni diverse?

Simili problemi pongono difficoltà specifiche per un metodo fenomenologico di *epoche* e di intuizione delle essenze. Un metodo fenomenologico spesso sospende i criteri usuali di «obiettività» che hanno consentito agli studiosi di verificare le interpretazioni e di scegliere tra ragioni alternative. Questo lascia la fenomenologia della religione con un grande numero di interpretazioni delle strutture e dei significati universali davvero personali, estremamente soggettive, irrimediabilmente frammentarie, essendo ogni interpretazione relativisti-

ca determinata dalla situazione e dall'orientamento particolare del singolo fenomenologo?

Il fenomenologo della religione può sostenere che i criteri di verifica del passato si sono rivelati inadeguati e sono sfociati in un falso senso di obiettività; ma la fenomenologia della religione deve superare anche i mutamenti della soggettività completa e del relativismo lottando con i problemi di verifica. Si devono formulare procedure rigorose per verificare le sue scoperte delle strutture e dei significati, e queste procedure devono implicare i criteri per una verifica autenticamente intersoggettiva.

***La risposta ai problemi controversi.*** Molti autori hanno descritto la fenomenologia della religione come se oggi fosse in crisi. Essi di solito minimizzano i contributi inestimabili della fenomenologia allo studio della religione, come l'impressionante sistematizzazione di così tanti dati religiosi e il sorgere di fondamentali questioni di significato spesso ignorate da altri approcci.

Se la fenomenologia della religione si vorrà interessare in modo adeguato dei suoi problemi controversi, questi sono alcuni dei suoi compiti futuri. Essa dovrà, in primo luogo, diventare più consapevole degli approcci storico, filologico e di altri approcci specialistici ai suoi medesimi dati religiosi. In secondo luogo, essa dovrà criticare gli approcci dei suoi critici, dimostrando così che il suo metodo fenomenologico non è costretto ad accogliere criteri inadeguati per mancanza di obiettività. E infine essa dovrà riflettere più criticamente sui problemi di metodologia, di modo che la fenomenologia della religione possa formulare un metodo più rigoroso, che permetta la descrizione dei fenomeni, l'interpretazione delle loro strutture e dei loro significati e la verifica delle sue scoperte.

**BIBLIOGRAFIA**

L'introduzione generale più completa alla fenomenologia filosofica rimane H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, I-II, The Hague 1965 (2ª ed.). R. Schmitt, *Phenomenology*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, V, pp. 133-51, costituisce una buona introduzione, sebbene rivolta soprattutto all'approccio di Husserl e spesso appaia più un saggio filosofico che una rassegna critica. Tra le numerose antologie di fenomenologi, encomiabile è R.C. Solomon (cur.), *Phenomenology and Existentialism*, Washington/D.C. 1972.

Non esiste una rassegna generale della fenomenologia della religione. L'introduzione più completa (comprendente anche brani scelti e bibliografie) è J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, I-II, The Hague 1973-1974. Spesso alla fenomenologia della religione è dedicato un capitolo o una sezione: così in E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975; e in J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, ed. riv., New York 1981.

Enumeriamo qui le principali opere dei maggiori fenomenologi della religione considerati in questo articolo: W.B. Kristensen, *The Meaning og Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, The Hague 1960 (una fenomenologia descrittiva troppo ristretta); R. Otto, *Das Heilige*, Marburg 1917 (trad. it. *Il Sacro*, Bologna 1926); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975); Fr. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Le religioni dell'umanità*, Milano 1985); e *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München-Basel 1918; Cl.J. Bleeker, *The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions*, in U. Bianchi, Cl.J. Bleeker e A. Bausani (curr.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972; e *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden 1963; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954); e *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969 (trad. it. *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972).

Tra i lavori più recenti sulla fenomenologia della religione, cfr. J. Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, The Hague 1978 (con un saggio sull'opera di van der Leeuw e due saggi sulla fenomenologia della religione); L. Honko (cur.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, The Hague 1979 (alcuni scritti sotto il titolo *The Future of the Phenomenology of Religion*); D. Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague 1978 (esamina dal punto di vista della fenomenologia filosofica gli approcci della fenomenologia della religione e sostiene che Eliade abbia un metodo fenomenologico assai sofisticato). Critici nei confronti della fenomenologia della religione sono O. Pettersson e H. Åkerberg, *Interpreting Religious Phenomena. Studies with reference to the Phenomenology of Religion*, Atlantic Highlands/N.J. 1981; e A. Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, Uppsala 1982.

DOUGLAS ALLEN

**FEUERBACH, LUDWIG** (1804-1872), filosofo della religione tedesco che esercitò forte influenza sui giovani hegeliani. Nato da agiata famiglia bavarese, Ludwig Andreas Feuerbach studiò teologia all'Università di Heidelberg prima di trasferirsi a Berlino, dove divenne un entusiasta sostenitore delle tesi hegeliane. Nel 1828, completata la carriera di studi all'Università di Erlangen, rimase come docente presso quest'ultimo ateneo; la nomina gli fu revocata quando venne identificato come l'autore dell'anonimo scritto *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (trad. it. Ponzano Magra 1991), in cui si sosteneva la tesi dell'incompatibilità tra la dottrina, ritenuta egoistica, dell'immortalità perso-

nale e la credenza in un Assoluto concepito come amore infinito. Lo scritto fu giudicato particolarmente offensivo a causa degli epigrammi contro i Pietisti che lo corredavano e costò a Feuerbach la possibilità di ottenere, da allora in poi, incarichi accademici, tanto che il filosofo dovette trarre sostentamento dalla manifattura di porcellane di cui era comproprietaria Bertha Low, che era diventata sua moglie nel 1837. Nel 1860, infine, si ebbe il fallimento dell'azienda.

Benché già dal 1830 avesse cominciato a collaborare con la principale rivista dei giovani hegeliani, gli «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», Feuerbach evitò sempre coinvolgimenti politici (salvo una breve partecipazione, nel 1848, al Parlamento di Francoforte), preferendo la vita ritirata e dedita agli studi a Bruckberg. Divenne famoso per *Das Wesen des Christentums* (1841; trad. it. Milano 1971) e per due attacchi alla filosofia hegeliana esposti nelle due monografie del 1843: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* e *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (trad. it. Bari 1984), che influenzarono il giovane Marx. Benché egli sia tornato anche in seguito sulla questione dell'interpretazione della religione, i suoi scritti più tardi sono relativamente ignorati. Dopo il fallimento dell'azienda della moglie, molti intellettuali con cui il filosofo aveva mantenuto fitta corrispondenza, sia in Europa che in America, lo sostennero finanziariamente, e anche quando la stampa socialdemocratica diffuse, nel 1870, la notizia che egli era stato colpito da una paralisi, confluirono verso di lui contributi dall'Europa e dagli Stati Uniti. Morì a Norimberga nel 1872.

L'opera fondamentale di Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, può essere meglio compresa considerando il retroterra rappresentato dalle due fondamentali critiche che egli rivolgeva all'idealismo speculativo hegeliano. La prima riguardava la tendenza hegeliana a trattare predicati astratti – quali il pensiero, la ragione, la coscienza e l'essere – come delle entità: una volta stabilito, ad esempio, che il pensiero appartiene all'essenza dell'umanità, Hegel aveva trasformato tale predicato in una entità metafisica, in un soggetto. Per Feuerbach, invece, quanto di vero esisteva all'interno del pensiero di Hegel avrebbe avuto una sua appropriatezza solo se si fossero invertiti soggetto e predicato, in modo da rendere il pensiero e la coscienza entrambi dei predicati dell'individuo esistente. Il secondo rilievo nei riguardi del pensiero hegeliano riguardava la contrapposizione da esso stabilita tra pensiero e esistenza sensibile degli esseri umani. In armonia con il principio generale della filosofia classica, Hegel riteneva che la realtà consistesse nella sua possibilità di essere pensata, mentre per Feuerbach occorre muovere dalla dimensione del sensibile, in quella sua vasta accezione che riguarda la facoltà di provare percezioni, sentimenti e perfino l'amore. Ne consegue che l'esistenza umana è esistenza insieme con gli altri, implica cioè una dimensione comunitaria del vivere.

Il rovesciamento del fondamento metafisico hegeliano sta dunque alla base dell'*Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach. Se Hegel guardava alla natura e alla storia come all'auto-oggettivarsi dell'Assoluto, Feuerbach guardava all'Assoluto, a Dio, come l'oggettivazione di predicati essenziali dell'esistenza umana, quali la ragione, il sentimento e l'amore. L'idea di Dio altro non è che la proiezione involontaria e inconscia al di fuori dell'uomo (e sotto forma di oggetto di pensiero e di devozione) dell'essenza della coscienza dell'uomo stesso: Dio diviene, per così dire, una illusione acustica della coscienza stessa e la religione cristiana si pone come fase culminante della storia delle religioni concepita come un processo durante il quale l'umanità altro non ha fatto che venerare e contemplare la propria natura essenziale. Proprio come Hegel aveva sostenuto che l'Assoluto si deve riconciliare con le sue oggettivazioni alienate (il finito), allo stesso modo per Feuerbach il benessere dell'uomo dipende dalla riappropriazione del contenuto di realtà racchiuso in quell'alienata idea di Dio cui tien dietro la scoperta che il senso più profondo della teologia cristiana consiste nel suo divenire antropologia. La prima parte dell'*Essenza del Cristianesimo*, infatti, consiste nel tentativo di dimostrare che tutte le principali dottrine cristiane – prime fra tutte quella dell'incarnazione e la concezione stessa di Dio – si possono meglio spiegare dal punto di vista antropologico, mentre la seconda parte presenta piuttosto il tono della confutazione, tesa com'è a porre in luce tutte le contraddizioni di cui sarebbe piena la teologia cristiana, dal momento che per essa si attribuiscono ad un essere unico e metafisico quei predicati che appartengono invece all'umanità.

L'opera di Feuerbach è guardata ancor oggi da molti come uno dei lavori più produttivi del secolo scorso, sia sul piano dell'ispirazione di nuove prospettive sia come prima espressione compiuta di una teoria della religione. Quest'ultima, infatti, lungi dall'essere relegata nel dominio delle credenze superstiziose, viene considerata uno stadio necessario dello sviluppo dell'autocoscienza umana. L'opera, inoltre, è il primo tentativo sistematico di sviluppare un insieme di principi in base ai quali interpretare nella sua interezza la dottrina cristiana, i cui concetti risultano assai profondi se presi come verità antropologiche, mentre si riducono a una massa di contraddizioni se sono presi per proposizioni teologiche oggettive.

Più tardi Feuerbach, in un piccolo libro intitolato

*Das Wesen der Religion* (1845; trad. it. Torino 1976) che fu poi ampliato come *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1848; trad. it. Milano 1911), modificò la sua teoria religiosa esaltando, nello sviluppo della coscienza religiosa, il ruolo della natura esterna almeno quanto quello giocato dai desideri, dalle speranze, dai bisogni, dagli istinti e dalla volontà. Lo strumento fondamentale dell'io per preservare e sviluppare tutti i propri poteri (*Egoismus*) è ritenuto allora la nascosta causa soggettiva della religione, mentre la natura, falsificata dall'immaginazione, ne è la base oggettiva.

Fedele all'impegno che i suoi primi e ultimi pensieri avrebbero riguardato la religione, Feuerbach ritornò sull'argomento ancora con *Theogonis*, pubblicato dapprima nel 1857 e poi, con titolo modificato, nel 1866. In quest'opera il filosofo cerca di spiegare la moralità, la cultura e la religione in termini di guide essenziali verso la felicità (*Glückseligkeitstrieb*), con argomentazioni desunte dal repertorio greco classico, ebraico e dalle fonti della prima età cristiana. Così, gli dei risultano essere l'oggettivazione delle aspirazioni dell'umanità, ma poiché queste ultime sono sempre piene di un ossessivo senso della propria contingenza e del proprio possibile fallimento, l'immaginazione si raffigura l'idea di un essere sottratto alla limitatezza e alla morte. Nonostante Feuerbach guardasse a quest'ultima opera come alla più importante tra quelle da lui prodotte, essa è rimasta generalmente trascurata.

### BIBLIOGRAFIA

La nuova edizione berlinese (a partire dal 1967) dell'opera di Feuerbach, *Gesammelte Werke*, I-XVI, a cura di W. Schuffenhauer, sostituisce l'edizione precedente: W. Bolin e Fr. Jodl (curr.), *Sämtliche Werke*, I-X, Stuttgart 1903-1911 (ripubblicata in facsimile nel 1964, a cura di H.-M. Sass, con l'aggiunta di due volumi contenenti rispettivamente: XI: la riproduzione della dissertazione inaugurale del 1828, l'opera del 1830 *Pensieri sulla morte e l'immortalità* e una bibliografia; XII: la corrispondenza tra Bolin e Feuerbach e le memorie di Bolin).

Tra le opere di Feuerbach tradotte in italiano segnaliamo: *La morte e l'immortalità*, Palermo 1866, Lanciano 1917, 1934, Ponzano Magra 1991); *L'essenza del Cristianesimo*, Milano 1949-1950, 1971; *Principi di filosofia dell'avvenire*, Torino 1946, Bari 1984; *Trenta lezioni sull'essenza della religione*, Milano 1908, 1911; *L'essenza della religione*, Bari 1968, 1972, Torino 1972.

Tra gli studi sul filosofo ancora indispensabile risulta S. Rawidowics, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Urtsprung und Schicksal*, 1931, Berlin 1964. Introduttivo è invece E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, New York 1970. Importante, infine, M.W. Wartofsky, *Feuerbach*, New York 1977.

VAN A. HARVEY

**FICHTE, JOHANN GOTTLIEB** (1762-1814), filosofo idealista e teorico della religione tedesco. Celebre soprattutto per la sua posizione nello sviluppo dell'idealismo tedesco, tra Kant e Hegel, e per il contributo fornito al sorgere di una coscienza nazionale tedesca, Fichte fu però anche una figura importante nel quadro del pensiero europeo sulla religione, alla fine dell'Illuminismo. Nato a Rammenau (Lausitz), si iscrisse a diciotto anni all'Università di Jena per studiare teologia; in seguito fu a Zurigo come precettore privato. Durante questo periodo sembra del tutto ignaro della filosofia kantiana, tanto che pare definibile, piuttosto, come un determinista ammiratore di Spinoza. L'avvicinamento al kantismo si deve ascrivere all'epoca del suo ritorno a Lipsia, nel 1790, ed è documentato dagli *Aphorismen über Religion und Deismus*, che rivelano già l'intento di occuparsi della tensione che intercorre tra la semplice pietà cristiana e la speculazione filosofica.

La svolta fatale nella vita e nella carriera di Fichte si ebbe nel 1791, quando egli intraprese un viaggio a Königsberg per incontrare Kant. Sperando di attirare l'attenzione del grande filosofo, Fichte gli offrì, come presentazione, un suo scritto in perfetto stile kantiano imperniato sulla «critica della rivelazione». Quando le difficoltà economiche misero in pericolo la continuazione della permanenza a Königsberg, Fichte si rivolse a Kant per un prestito e ne ebbe, invece, la proposta di pubblicare, presso lo stesso editore che già pubblicava le opere kantiane, il proprio manoscritto. Il *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, pur inizialmente osteggiato dalla censura prussiana, uscì a Lipsia nel 1792 in circostanze singolari: infatti l'editore, forse volutamente, aveva tralasciato di indicare sia il nome dell'autore che la firma in calce alla Prefazione, contribuendo così ad alimentare le voci per cui si sarebbe trattato della tanto attesa opera di Kant sulla religione. Il lavoro ricevette perciò recensioni assai lusinghiere e quando infine Kant rivelò il nome del suo vero autore, Fichte si trovò dalla sera alla mattina, per così dire, a essere un filosofo importante. L'opera ebbe una seconda edizione l'anno successivo – questa volta col nome dell'autore in frontespizio – e a Fichte fu offerta, nel 1794, una cattedra di filosofia a Jena.

Quest'opera di Fichte, proprio come la kantiana *La religione nei limiti della semplice ragione* (comparsa l'anno successivo), sostiene che ogni rivelazione, per essere valida, deve uniformarsi alla legge morale. Per Fichte, tuttavia, può darsi una rivelazione nella natura, in quanto gli uomini sono talmente immersi nella dimensione del sensibile che Dio può promuovere la legge morale soltanto presentandola in termini sensibili. Pubblicando infine, nel 1794, la sua opera più sistema-

tica, intitolata *Wissenschaftslehre* (trad. it. *Dottrina della scienza*, Bari 1925, 1971), Fichte abbandonò l'aperta dipendenza dalla filosofia kantiana, pur proclamandosi ancora fedele agli scopi che quella si era proposta. In realtà, rinunciando alla kantiana «cosa-in-sé» (*Ding an sich*), egli supera la dualità tra teoretico e pratico, facendo derivare ogni conoscenza dall'attività dell'io trascendentale (*das Ich*) e inaugurando così la trasformazione della filosofia critica kantiana che culminerà con l'idealismo assoluto di Schelling e di Hegel. Il saggio sul governo divino del mondo, pubblicato nel 1798, portò a gravi accuse di ateismo, che costarono a Fichte la perdita della cattedra di Jena (nel 1799) e lo indussero a trasferirsi a Berlino. In realtà più che di ateismo, almeno in quest'epoca, si dovrebbe parlare di una sorta di panteismo etico, dal momento che il filosofo poneva in perfetta equivalenza il senso interiore della legge morale, che ogni uomo possiede, e il governo del mondo da parte di Dio.

Nell'ultima fase della sua attività, quella berlinese, Fichte sviluppò le sue opinioni in materia politica ed economica nei *Reden an die deutsche Nation* (trad. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, Palermo 1937; Torino 1942, 1965), pur continuando a ribadire, nelle sue lezioni e in varie altre opere a stampa, le tesi di fondo dell'opera fondamentale, la già citata *Wissenschaftslehre*. Per ironia della sorte, colui che aveva dovuto rinunciare alla propria posizione accademica perché accusato di ateismo, si mosse, negli ultimi anni della sua vita, verso posizioni sempre più mistiche e teosofiche. Fichte morì nel 1814 per una sindrome febbrile contratta per contagio dalla moglie. I suoi scritti hanno a lungo esercitato il loro influsso non soltanto sui filosofi ma anche su numerosi teologi, tra cui ad esempio Schleiermacher. In conclusione, Fichte ci appare una sorta di Giano bifronte, a cavallo tra il razionalismo illuministico della sua giovinezza e le nuove correnti del pensiero idealistico e romantico, al quale contribuì fornendo taluni impulsi originali.

## BIBLIOGRAFIA

L'edizione completa delle opere di Fichte è *Sammtliche Werke*, I-VIII, a cura di J.-H. Fichte, rist. Berlin 1965. Per quanto riguarda gli aspetti religiosi del pensiero del filosofo, si segnalano: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftlehre*, Jena-Leipzig 1798 (trad. it. *Il sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza*, Firenze 1957); e *Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Berlin 1806 (trad. it. *Introduzione alla vita beata, o dottrina della religione*, Napoli 1989). Può risultare utile anche *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin 1800 (trad. it. *La missione dell'uomo*, a cura di R. Cantoni, Bari 1970).

Per l'importanza di Fichte nella storia del pensiero cristiano, cfr. specialmente il vol. IV di E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, I-V, Gütersloh 1949. Per una sintesi del pensiero religioso di Fichte nelle varie fasi della sua carriera, cfr. W. Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, in *Forschungen zur Kirchen und Geistesgeschichte*, V, Stuttgart 1956.

GARRETT GREEN

**FILOSOFIA.** [La natura e gli scopi della filosofia e i suoi rapporti con la religione vengono esaminati nei tre articoli seguenti:

Panoramica generale;
Filosofia e religione;
Filosofia della religione].

## Panoramica generale

L'essenza della filosofia è uno dei problemi centrali della filosofia stessa. Forse nessun'altra disciplina ha altrettante difficoltà a spiegare la propria natura e a chiarire che cosa le sia pertinente. La risposta è semplice nel caso delle scienze naturali e umane: la biologia è lo studio della vita, l'antropologia è lo studio dell'uomo, la psicologia è lo studio della psiche. Anche se incomplete e non del tutto soddisfacenti, queste risposte costituiscono almeno un punto di partenza, in quanto stabiliscono l'area specifica o il settore da investigare. La filosofia è priva perfino di questo punto di partenza, dal momento che non ha come argomento un'area o un settore speciale.

Etimologicamente *filosofia* significa «amore per la sapienza». La sapienza è una forma di conoscenza, e, tuttavia, occorrono tempo e riflessione per stabilire quale tipo di conoscenza essa sia. Della pienezza si possono affermare tre cose semplici e incontestabili. 1) Essa non si interessa di fatti specifici o di informazioni. 2) Solitamente non è appannaggio dei giovani; essa presuppone molte esperienze e, soprattutto, l'abilità d'imparare da queste. 3) La sapienza deve interessarsi anche del modo di vivere la vita; deve, cioè, includere la *praxis*.

Accumulare fatti e informazioni non produce automaticamente sapienza, né rende sapienti. Chi legge il giornale o ascolta le notizie sarà tutt'al più informato (bene o male, a seconda delle fonti), ma non sarà per questo sapiente. D'altro canto, nemmeno chi studia la logica e le regole del pensiero critico diverrà per ciò sapiente; sarà in grado di discutere bene; il suo pensiero sarà coerente e ben organizzato; potrà cogliere il punto debole nelle argomentazioni altrui: strumenti

questi soddisfacenti e necessari, ma non sapienza. È stato detto che la logica non ha contenuto; essa è paragonabile a un tritacarne: se ne ricava soltanto ciò che vi si mette, solo in forma migliore e più appetibile.

Come Aristotele affermava nella sua *Etica Nicomachea*, etica e politica non sono studi adatti a chi sia giovane di età o di carattere. L'etica e la politica, intese, secondo il filosofo greco, come scienze utili per meglio governare una città, richiedono l'osservazione della natura umana e la formulazione di principi generali e flessibili. Soprattutto, è necessario riconoscere che queste non sono scienze esatte come le scienze naturali, e aspettarsi da esse la precisione tipica delle scienze naturali significa avere aspettative errate e mancanza di comprensione dell'argomento.

Infine, ci si aspetta che il sapiente conduca un certo tipo di vita, non soltanto in senso morale, ma anche e soprattutto nei riguardi della conoscenza e della comprensione pratica. Un sapiente avrà capacità di giudizio, senza per questo trasformarsi in censore. Nella storia ci sono molte grandi figure «drammatiche» che, tuttavia, non chiameremmo sapienti. Infatti Platone diceva, forse giustamente, che la vita migliore e più sapiente è quella semplice e riservata di un qualunque cittadino.

Una delle affermazioni più penetranti sulla natura della filosofia fu fatta da Immanuel Kant quando disse che un uomo deve porsi tre domande fondamentali: 1) che cosa posso sapere? 2) che cosa devo fare? 3) che cosa ho diritto di sperare? Queste domande confluiscono nella questione ultima: che cos'è l'uomo? Kant diede una risposta nelle sue tre opere principali: *Critica della ragion pura* sulla conoscenza; *Critica della ragion pratica* sull'etica; e *Critica del giudizio* su quanto l'uomo può sperare.

Per aggirare le difficoltà di una risposta alla domanda «che cos'è la filosofia?», potremmo porre la domanda «chi è il filosofo?». In senso lato, tutti lo sono. Ogni essere umano pensante si pone certe domande fondamentali: che cosa faccio nel mondo? come ci sono arrivato? che cosa devo fare? che cosa mi succederà? che cosa significa tutto questo? Alcuni si pongono domande più astratte, del tipo se il mondo abbia avuto un inizio o no. Il filosofo è la persona che pensa e si pone domande, ma non sempre mette per iscritto le proprie teorie. Tre dei più grandi pensatori della storia, Socrate, Buddha e Gesù, non scrissero nulla e se ne potrebbero citare molti altri.

In un senso più ristretto, il filosofo è colui che si chiede che cosa sia il vero. Questo problema portò i Greci – con i quali, come sappiamo, è iniziata la filosofia – a indagare sulla natura del mutamento e sul rapporto dell'essere (ciò che non cambia) col divenire. Almeno tre delle più importanti questioni filosofiche presero l'avvio con i Greci: il rapporto 1) dell'essere col divenire; 2) della realtà con l'apparenza; e 3) dell'essere col pensiero. A questo punto si presenta la necessità di una sintesi della storia della filosofia.

**Storia.** Alcuni pensatori affermano che la filosofia sia un fenomeno specificamente occidentale (greco) e che l'Oriente non abbia filosofia nel senso stretto del termine. Per obiettare a questo pregiudizio dedicheremo più avanti qualche spazio al pensiero orientale.

La filosofia occidentale cominciò con i presocratici. Questi pensatori, spesso erroneamente ritenuti «primitivi», cercavano il principio primo (*arche*) nelle cose. Talete, ad esempio, trovò tale principio nell'acqua, Anassimandro lo trovò nell'infinito (*apeiron*), Eraclito nel *logos*, Parmenide nell'essere. La loro visione, semplice e insieme profonda, ebbe grande influenza sui due più grandi pensatori greci, Platone e Aristotele. Così iniziò la tradizione della storia della filosofia, ossia di pensatori che imparavano l'uno dall'altro, che spesso discordavano ed erano stimolati a formulare le proprie idee. È stato asserito che i filosofi non hanno mai potuto dare risposte definitive perché, essendo in disaccordo tra loro, si neutralizzavano, per così dire, a vicenda, in modo che non sono mai potuti arrivare ad alcun punto fermo. Le cose stanno altrimenti. Ogni pensatore impara dai predecessori; senza Socrate non ci sarebbe stato Platone; senza Platone non ci sarebbe stato Aristotele. Perciò, la storia della filosofia può essere vista come un lungo dialogo critico che esprime concetti mutevoli sulla realtà.

Socrate rappresenta il vero modello del filosofo. Opponendosi ai Sofisti, che affermavano di avere la conoscenza e l'abilità di insegnarla, e che si facevano pagare per i loro servizi, Socrate diceva che sapeva di non sapere e quindi non insegnò mai. Nel dialogo di Platone *Teeteto*, Socrate si paragona a una levatrice che, pur essendo sterile, aiuta le altre a partorire. I Sofisti erano i nemici mortali di Socrate (e di Platone). Insegnavano una forma di retorica vuota che permetteva ai loro discepoli di fare grande impressione e di avere il sopravvento nelle discussioni, ma li rendeva insensibili alle controversie e ai veri problemi filosofici.

Questi risultati e questi problemi alla fine portarono Platone a formulare la famosa teoria delle forme, o idee (*eide*). Un uomo giusto diviene tale imitando o partecipando alla perfetta, eterna, immutabile realtà della giustizia. La giustizia non è un mero concetto mentale; è ciò che è realmente vero. Questo, in poche parole, è quanto viene indicato col termine *Platonismo*. La realtà si trova nella forma, o idea, conoscibile non dai sensi, ma solo tramite la mente. La realtà non è nella mente, ma è accessibile solo alla mente.

Se accettiamo l'affermazione drastica, e in un certo senso semplicistica, di Whitehead che «tutta la storia della filosofia non è altro che una serie di note a piè di pagina a Platone», vediamo chiaramente la direzione che doveva prendere la storia della filosofia. Due periodi maggiori seguirono quello greco: il medievale, quando la filosofia si congiunse alla tradizione ebraico-cristiana, e il moderno, iniziato con Cartesio. Nel periodo medievale, la filosofia andò di pari passo con la teologia e fu diretta a dimostrare l'esistenza di Dio e a chiarire la condizione delle forme platoniche, allora chiamate «universali».

Col suo motto: «Cogito, ergo sum», Cartesio, iniziò il periodo moderno della filosofia. Il termine *moderno*, in questo caso, si riferisce alla convinzione che il fondamento di ogni conoscenza stia indiscutibilmente nel soggetto pensante. Isolando il soggetto come unica entità reale, Cartesio inaugurò l'era del soggettivismo, con i conseguenti dualismi mente-corpo, mente-materia e soggetto-oggetto, dualismi che i filosofi contemporanei stanno ancora tentando di conciliare e che pervadono la nostra lingua e la nostra vita quotidiana.

**Aree della filosofia.** Avendo affermato che la filosofia non ha un argomento specifico di sua competenza, ci occuperemo di alcune aree in cui essa opera. Queste aree sono identificabili con i diversi settori della filosofia. Oggi si tende ad abusare del termine «filosofia»: si parla di «filosofia dello sport» e «filosofia della moda» per inserire ogni argomento in una prospettiva speciale.

I settori fondamentali della filosofia sono l'etica, l'epistemologia, la logica, l'estetica, la metafisica e l'ontologia; a livello secondario la filosofia del diritto, la filosofia della politica, la filosofia della scienza, la filosofia della lingua e la filosofia della religione. Tra tutte queste, tratteremo solo della filosofia della religione.

Le branche fondamentali sono antiche quanto la filosofia stessa – risalgono, infatti, a Platone. Le prime quattro sono facilmente delineabili; le ultime due sono più problematiche. Ogni essere umano ha una sua propria etica, ossia l'idea di come vivere la propria vita. Anche se questa sua morale fosse tutt'altro che «etica», anche se la sua preoccupazione riguardasse unicamente il suo proprio interesse, il suo punto di vista costituirebbe ancora la sua etica, la sua idea del miglior modo di procedere nella vita. Questa morale «non etica» è oggetto di indagine della *Repubblica* di Platone: l'uomo ingiusto è migliore del giusto? Platone conclude che il livello più alto di giustizia è sembrare ingiusti, ma essere giusti; quello dell'ingiustizia è sembrare giusti, ma essere ingiusti. La giustizia è una questione di equilibrio interno e di armonia; non ha niente a che fare col guadagno, con la ricchezza o col potere.

L'epistemologia e la logica sono settori della filosofia più specializzati e più tecnici. Si occupano delle teorie della conoscenza e delle leggi del pensiero. Infine, sebbene il termine *estetica* (filosofia dell'arte) sia stato coniato da Alexander Baumgarten solo nel XVIII secolo, l'indagine occidentale sulla natura dell'arte risale a Platone e ad Aristotele. L'estetica e la filosofia dell'arte raggiunsero l'apice, come punto d'incontro tra natura e spirito, nella filosofia di Kant, Schiller e degli altri idealisti tedeschi, per i quali l'opera d'arte non è altro che la natura trasformata dallo spirito.

Il modo migliore per rendere comprensibili a tutti termini filosofici come *metafisica* e *ontologia* è quello di adottare la classificazione di Christian Wolff (1679-1754). Il termine *metafisica* si riferisce generalmente a ciò che sta oltre (*meta*) il mondo fisico – in realtà il trattato della *Metafisica* fu così denominato da Aristotele semplicemente perché lo aveva scritto dopo la *Fisica*; le due opere trattano pressappoco lo stesso argomento (metafisico). In breve, la metafisica si interessa di ciò che è ultimo.

Wolff divise la metafisica in due parti: la metafisica generale (*metaphysica generalis*) e la metafisica speciale (*metaphysica specialis*). La metafisica generale è l'ontologia, lo studio dell'essere, o di ciò che è (in greco: *to on*) nei suoi tratti generici. La metafisica speciale consiste di tre parti: la psicologia razionale (lo studio dell'anima), la cosmologia razionale (lo studio del cosmo o del mondo) e la teologia razionale (lo studio di Dio). Immanuel Kant chiamò queste tre parti le idee della Ragion Pura. Con questo termine intendeva che queste sono le idee ultime cui la ragione arriva nel tentativo di unificare il molteplice (sintetizzare).

**Filosofia e religione.** In Oriente il rapporto tra filosofia e religione, in generale, non è problematico, tanto che spesso tra le due non vi è netta distinzione; in Occidente la situazione non è altrettanto semplice. La principale corrente della filosofia occidentale fu strettamente legata ai problemi religiosi fino alla fine del XIX secolo; non ci fu mai situazione di maggior conflitto. I Greci in generale e Platone in particolare si occuparono di problemi normalmente considerati religiosi (per esempio, l'immortalità, la trasmigrazione dell'anima, la possibilità di una vita o di vite future, l'esistenza del divino), sebbene non si parlasse del rapporto tra l'uomo e una divinità personale. Quando la filosofia si incontrò con la tradizione ebraico-cristiana nella tarda antichità, essa si legò indissolubilmente alla teologia. Da quest'unione sorse il problema di conciliare il pensiero filosofico con il dogma istituzionalizzato. Quando Cartesio pose la base della conoscenza nel soggetto pensante (la ragione come antitesi alla fede), rese possibile la separazione tra filosofia e religione.

Questa separazione avvenne nel XIX secolo con pensatori come Feuerbach, Marx e, specialmente, Nietzsche, con la sua affermazione che Dio è morto. Da quel momento in poi, i filosofi possono avere o non avere interessi religiosi. Per esempio, nel movimento esistenzialista del XX secolo si distinguono due tendenze: quella teistica (Marcel, Maritain) e quella ateistica (Sartre, Camus). Vi sono, quindi, pensatori che si potrebbero chiamare religiosi, ma che non si interessano affatto di problemi esplicitamente teologici; il senso religioso è il sostrato della loro filosofia (Heidegger, Wittgenstein). Infine, alcuni pensatori sostengono che i problemi religiosi non siano di pertinenza della filosofia, la cui funzione precipua è quella di sviluppare criticamente un argomento (Russell, Moore). Paul Tillich, pensatore e teologo (1886-1965) che cercò di mediare tra filosofia e religione, definì l'uomo in rapporto al suo interesse ultimo, definizione che è religiosa, ma non teologica. Invece di definire l'uomo come animale dotato di ragione (*zoon logon echon*), come avevano fatto Aristotele e molti altri dopo di lui, Tillich lo vede nel suo legame con qualcosa di ultimo o di divino, proprio come Heidegger lo considera in rapporto con l'essere.

Comunque, fu soprattutto la teologia, distintasi dalla religione, a giovarsi della filosofia per interpretare le idee teologiche mediante l'uso di concetti come il Bene (*agathon*) di Platone e il Motore Immobile di Aristotele. *Religione* è un termine più ampio e meno chiaramente definito di *teologia*. La radice etimologica del vocabolo *religione* equivale a «legare, unire», allo stesso modo che *yoga* ha assunto il significato di «legare (l'uomo a qualcosa a lui trascendente)».

Quindi, il problema principale nel rapporto tra filosofia e religione sta nel concetto di «uomo», un essere fisico autonomo e autosufficiente la cui essenza coincide con l'esistenza materiale, oppure un essere spirituale la cui esistenza tende al di là di sé e del meramente umano. Nel secondo caso, la filosofia e la religione si fondono; nel primo divergono.

Al centro del problema religioso non sta solo la fede in un essere divino o in una forma qualsiasi di trascendenza, ma vi è anche la questione della natura dell'uomo. Se l'uomo è inteso soltanto come essere naturale, non vi è più necessità e forse neppure lo spazio per un dio. Si può qui tracciare un parallelo tra arte e religione. Freud concepì l'arte come un surrogato delle pulsioni sessuali più elementari (più reali). Questa concezione si fa beffa di qualsiasi forma di trascendenza, che appare come una mera costruzione, un tentativo futile, deludente e alquanto ridicolo di sfuggire all'urgenza di appetiti insaziabili. Questa visuale pone l'animalità, il corpo dell'uomo come base unica del suo essere e rende superflua, per non dire sospetta, la sua spiritualità.

In quest'ottica, l'uomo non è più l'animale razionale di Aristotele; è un essere mal riuscito. Gli animali non soffrono di dubbi, di disperazione o depressione; sono semplicemente ciò che sono. Sono «innocenti». Ma l'uomo è «la malattia della natura» (Nietzsche). «Egli non è ciò che è ed è ciò che non è»; egli è «una passione inutile» (Sartre). La sua cosiddetta spiritualità serve solo ad estraniarlo da se stesso. È certo che, qualora l'uomo non potesse raggiungere una certa trascendenza, non solo della propria fisicità, ma anche di sé, la spiritualità finirebbe per essere soltanto un ostacolo al benessere dell'esistenza animale. A tal proposito, le opere di Samuel Beckett sono efficaci rappresentazioni di come sarebbe la vita umana interamente priva di trascendenza.

**Posizioni filosofiche.** Consideriamo ora la diversità delle posizioni filosofiche in relazione alla natura della realtà. Queste posizioni si trovano tra i due poli opposti dell'idealismo e dell'empirismo, del razionalismo e del materialismo. Apparentemente abbiamo due possibilità per accedere alla natura del mondo e della realtà: i nostri sensi, che ci parlano di colori, di suoni e così via; e la ragione, che ci parla di verità matematiche e dell'esistenza di Dio. I filosofi che ritengono i sensi il più importante mezzo per accostarsi alla realtà tendono a minimizzare l'attività della mente, che si limiterebbe a raccogliere e collegare le impressioni sensoriali. Il maggiore esponente di questa visuale fu l'empirista John Locke. All'altro estremo si colloca il razionalista e l'idealista che non hanno fiducia nei sensi, considerati ingannevoli, e che ricercano nella ragione e nella mente la base della conoscenza. Platone fu il primo ad articolare pienamente questa visuale, che in seguito ha avuto una storia lunga e varia.

Esistono molte sfumature tra gli estremi dell'empirismo e del razionalismo. Alcuni filosofi li fondono in vari modi; per esempio, Berkeley, che fu empirista e idealista insieme (arrivò a negare l'esistenza della materia), o Kant, che insisteva sulla necessità tanto dell'esperienza sensoriale che di quella intellettiva per raggiungere la conoscenza. Di recente, alcuni movimenti, come il pragmatismo e la fenomenologia, hanno tentato di superare questa dualità – il pragmatismo spostando la propria attenzione dalle questioni puramente teoriche a quelle più pratiche (se funziona, è «vero»), e la fenomenologia guardando alle «cose stesse» nel loro manifestarsi originario. In ogni caso, questi «ismi» non rappresentano appieno il pensiero del filosofo; sono etichette di convenienza, un comodo mezzo di orientamento iniziale; di più non possono, né devono fare.

**Prospettive orientali.** Si avvicina il momento in cui i filosofi occidentali non saranno più in grado di trascurare il pensiero orientale. L'Induismo e il Buddhismo in India, il Buddhismo, il Taoismo e il Confucianesimo in Cina, per citare solo due culture, costituiscono una ricca tradizione dalla quale l'Occidente può apprendere. Ma poiché queste tradizioni sono molto vaste, occorrerà del tempo per tradurre tutto il materiale, studiarlo e assimilarlo. Diamo di seguito una sintesi dei loro contenuti essenziali.

In generale, il pensiero orientale non separa la filosofia dalla religione. Il principale interesse della sua filosofia, come anche della sua religione, può definirsi soteriologico, incentrato sulla salvezza dell'individuo. *Salvezza* significa letteralmente «rendere intero». In India, la salvezza è intesa come l'unione dell'io (*ātman*) con l'Assoluto (*brahman*) nell'Induismo, o come il raggiungimento del *nirvāṇa* (liberazione, illuminazione) nel Buddhismo. In entrambe le religioni, salvezza significa la cessazione delle rinascite e la liberazione dal *saṃsāra*, il ciclo della nascita e della morte perpetuato dalla bramosia o dall'ignoranza dell'individuo. La tradizione filosofica indiana è essenzialmente speculativa e ha prodotto numerosi sistemi metafisici alquanto complessi. In particolare, le teorie indiane sulla conoscenza sono elaborate in modo interessante e sottile, di gran lunga superiore a qualunque prodotto occidentale dello stesso genere. Ad esempio, alcune scuole buddhiste elencano almeno cento elementi della conoscenza.

Quando il Buddhismo gradualmente perse terreno in India, si spostò in Cina, dove fu assimilato dalle religioni locali: il Taoismo e il Confucianesimo. Il pensiero cinese manifesta un carattere più pratico e concreto di quello indiano; di conseguenza, gran parte della speculazione metafisica buddhista fu abbandonata. Tendenza che si accentuò quando, più tardi, il Buddhismo fu trasmesso al Giappone.

Fino ad oggi, l'influsso orientale sui pensatori occidentali è stato minimo. Leibniz (1646) fu probabilmente uno dei primi filosofi a mostrare interesse per la Cina. Non fu certo mera coincidenza: infatti, tra la sua *Monadologia* e il Buddhismo Hua-yen vi sono affinità veramente notevoli. Nel XIX secolo, Hegel accennò al pensiero orientale nella sua *Storia della filosofia*, ma il suo pregiudizio tipicamente occidentale risultò in una trattazione piuttosto condiscendente. Schopenhauer si rifece alle idee induiste e buddhiste, intrecciandole in una notevole struttura col platonismo e col kantismo. Nietzsche, nel suo attacco alla filosofia e alla religione tradizionali, affiancò il Buddhismo al Cristianesimo, dichiarandoli entrambi «religioni dell'esaurimento». Un dialogo serio e fruttuoso non è stato ancora iniziato.

**Tendenze attuali.** Per concludere, vedremo quale direzione sta prendendo oggi la filosofia e quali sono i problemi che maggiormente la interessano. Ovviamente, si noteranno diversificazioni a seconda dei vari Paesi e delle varie aree di specializzazione. Ma si possono azzardare alcune osservazioni generali.

L'interesse per la metafisica sembra essere definitivamente in declino. Con le grandi figure dell'Idealismo tedesco (Fichte, Hegel, Schelling) e delle loro controparti inglesi, la metafisica ha forse esaurito le sue possibilità. L'era dei sistemi e del dominio della ragione e della razionalità sembra appartenere al passato. L'interesse per Marx e Freud si manifesta ancora nella concezione dell'uomo come essere naturale e come essere sessuale. Tra i filosofi prevale oggi l'interesse per la linguistica, interesse che si esprime nei modi più diversi. Dalle teorie di Wittgenstein sulla lingua ordinaria, al pensiero poetico, non interpretativo di Heidegger, alle complicazioni delle scuole francesi, i filosofi stanno indagando il modo in cui usiamo e influenziamo la lingua e il modo in cui veniamo influenzati dalla stessa. Problemi che i pensatori religiosi, nel loro campo specifico, hanno avuto sempre presenti. La loro particolare formulazione del problema riguarda l'uso del linguaggio finito, il linguaggio plasmato sulle cose finite (non ne abbiamo altro), per parlare di qualcosa che non è finito, e non è una cosa.

È auspicabile che i filosofi non si chiudano in campi tecnici di specializzazione accademica, ma che siano in grado di affrontare e analizzare i problemi che si profilano oggi davanti a noi. I più pessimisti degli esistenzialisti sembrano essersi esauriti, senza aver trovato molto conforto per le situazioni da loro delineate, ma la forza di ciò che esprimevano continua ancora in forma viva e artistica nella nostra letteratura, nel nostro teatro e nella nostra arte.

Se la filosofia si tiene distante dagli interessi esistenziali dell'uomo, come ha fatto e fa in movimenti pur così diversi fra loro come la Scolastica e il positivismo logico, essa perde il suo significato originario (platonico) di ricerca della trascendenza. Aristotele diceva che la filosofia comincia nella meraviglia. Forse, in tempi di povertà spirituale come il nostro, la meraviglia potrebbe preludere alla fine della superficialità. Come dice Heidegger, citando Hölderlin, il poeta tedesco da lui preferito: dove aumenta il pericolo, aumenta anche la possibilità di salvezza. Il filosofo deve evitare gli estremi del pessimismo petulante e dell'ottimismo irragionevole.

## BIBLIOGRAFIA

Oltre alle opere classiche di Platone, Aristotele, Agostino. Tommaso d'Aquino e Cartesio, si consulti inoltre:

B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1675 (trad. it. *Etica*, Milano 1880, Roma 1993);

G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, 1686 (trad. it. *Discorso di metafisica*, Firenze 1992); e *La Monadologie*, 1714 (trad. it. *La Monadologia*, Roma-Bari 1992);
J. Locke, *Essay concerning Human Understanding*, 1690 (trad. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Torino 1988);
G. Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1714 (trad. it. *Dialoghi fra Hylas e Philonous*, Bari 1987);
D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739 (trad. it. *La natura umana*, Bari 1984);
I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 (trad. it. *Critica della ragion pura*, Roma-Bari 1991);
G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807 (trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Firenze 1984);
M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927 (trad. it. *Essere e tempo*, Torino 1969);
L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921 (trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1968).

JOAN STAMBAUGH

## Filosofia e religione

Le due costanti dell'espressione spirituale indicate dai termini *religione* e *filosofia* non si sono, ovviamente, mai confrontate tra loro come tali; esse entrano in rapporto solo in termini storici e specifici. Il rapporto fattivo tra religione e filosofia sta nella visione dei diversi filosofi nel momento in cui si misura con le credenze e le pratiche di particolari tradizioni religiose.

**Natura della religione e della filosofia e loro rapporto.** Un ottimo esempio dell'interazione tra religione e filosofia si trova nel pensiero di Clemente Alessandrino (ca. 150-ca. 215) e Origene (ca. 185-ca. 254), solitamente noti come i platonici cristiani di Alessandria, poiché la loro scuola si trovava in quell'antico centro della cultura ellenistica. Come suggerisce l'appellativo, essi cercavano di interpretare le credenze basilari del Cristianesimo riguardanti Dio, Cristo, l'uomo e il mondo facendo ricorso alle intuizioni della filosofia neoplatonica in voga al loro tempo. Più di un secolo prima, il filosofo ebreo di lingua greca Filone di Alessandria (ca. 20 a.C.-ca. 50 d.C.) compì quasi la stessa impresa per la tradizione ebraica, attingendo soprattutto al filosofo greco Platone (427-347 a.C.) e alla scuola pitagorica e stoica. Questo tipo d'interpretazione – o, se si vuole, di dialogo – che implicava l'uso dei sistemi filosofici greco-romani per formulare le idee e per spiegare le intuizioni religiose della tradizione biblica, continuò durante il Medioevo e durò fino alla fine del Rinascimento.

Benché le interazioni storiche tra religione e filosofia siano sempre concrete – dato che è il pensiero di un particolare filosofo o di una particolare scuola filosofica che interagisce con una tradizione religiosa specifica – esse sono forme costanti di ogni cultura, caratterizzate da aspetti generali che le distinguono una dall'altra. Per questo motivo possiamo, anzi dobbiamo, giungere alla comprensione teorica di come la fede religiosa e la riflessione filosofica interagiscano, non solo come fatto storico. Parlare di principio significa affrontare l'impresa di scendere fino alle radici di queste due forme spirituali, universali nell'esperienza del genere umano, per cercare di afferrare la loro essenza e il modo in cui debbano essere messe in rapporto tra loro. Impresa resa difficile dall'enorme varietà di esperienze religiose e di prospettive filosofiche registrate dalla storia umana, ma necessaria, se vogliamo comprendere noi stessi; né deve scoraggiare la consapevolezza che nessuna particolare religione o filosofia può abbracciare ogni cosa, o soddisfare tutti.

Il filosofo e psicologo americano William James (1842-1910), nel suo studio storico *The Varieties of Religious Experience* (New York 1902; trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904, Milano 1929), giustamente descrive la religione soprattutto come un mezzo volto alla redenzione, che distoglie tutti gli esseri umani dalle insidie e dalle illusioni dell'esistenza naturale e li richiama al loro vero io. La necessità di una simile strategia dipende dal fatto, non sempre sufficientemente riconosciuto, che ogni religione offre una diagnosi della situazione umana, un giudizio incentrato su qualche incrinatura o difetto dell'esistenza naturale che costituisce un ostacolo tra l'uomo e la vita ideale immaginata da ogni particolare religione. Redenzione, in breve, significa venire liberati da queste imperfezioni grazie a un potere divino capace di sconfiggerle. E la natura della liberazione è determinata in ogni fede religiosa dalla caratteristica delle imperfezioni prese in considerazione. La diagnosi e la strategia della redenzione derivano dalla vita e dalle intuizioni dei fondatori, dei saggi e dei profeti fondatori della tradizione religiosa. Le credenze e le pratiche articolate, patrimonio di ogni tradizione religiosa storica, vengono trasmesse di epoca in epoca attraverso le comunità storiche dei fedeli. Gli individui devono la loro vita alla tradizione in cui si trovano, ma la tradizione deve la propria vita alla comunità che si perpetua, sostenuta dai legami spirituali tra i suoi membri.

Dall'altro lato, l'interesse principale della filosofia sta nel raggiungere un'ampia comprensione teorica dei molti tipi e livelli dell'essere nell'universo e dei rapporti tra loro, ivi compresa una concezione del luogo da assegnare nello schema cosmico agli uomini e alla loro esperienza. Per quanto riguarda la filosofia occidentale, nelle prime fasi dello sviluppo si manifestarono due diverse linee di indagine. Da una parte la curio-

sità fu volta alla scoperta degli aspetti più diffusi o universali delle cose esistenti. Unità e pluralità, identità e differenza, collocazione spaziale e temporale, azione fatta e azione subita furono individuati come elementi costituenti l'ordine che governa l'universo. Questa linea d'indagine può definirsi ricerca e conoscenza delle categorie che compongono tanto il mondo quanto la struttura del pensiero umano. Senza spingere troppo lontano l'identificazione, possiamo dire che questo aspetto è comune alla filosofia e alla scienza. L'affinità è rivelata anche dal fatto che nel XVII e nel XVIII secolo la scienza veniva chiamata «filosofia naturale», come si vede nel titolo completo del trattato scritto da Isaac Newton (1642-1727), *Principia mathematica philosophiae naturalis* (1687; trad. it. *Principi matematici*, Torino 1989, 2ª ed.).

E ancora: la filosofia significava un'indagine più profonda e più speculativa, stimolata dalla meraviglia per l'esistenza degli esseri. Stupore di fronte al creato e stupore per ciò che può aver dato sostanza alle cose, creandole dal nulla e dal vuoto. Queste reazioni, il cui prodotto venne chiamato metafisica, si sono espresse, da un lato, nella ricerca del fondamento non solo dell'esistenza delle cose, ma anche dell'essere umano; dall'altro nello studio speculativo sopra un'esistenza ideale e virtuosa dell'uomo. In questo senso, la filosofia presenta affinità con gli interessi della religione, coincidenza di interessi che in passato ha dato origine a una utile collaborazione e, a volte, a conflitti. Le due, tuttavia, rimangono distinte per la differenza degli scopi e degli approcci. Differenza che può riassumersi in modo emblematico per entrambe: la realtà del divino, comunque concepita, è la base di partenza della prospettiva religiosa, mentre per la filosofia quella realtà costituisce il problema finale o ultimo.

Tra religione e filosofia vi è un'altra differenza, il cui significato si chiarisce vagliando quanto detto in precedenza sul ruolo della comunità religiosa. Le analisi e le opinioni filosofiche sono il prodotto di pensatori solitari, le cui dottrine hanno costituito la base delle tradizioni e delle scuole di pensiero, come nel caso di Platone e di Aristotele (384-322 a.C.), ma tali scuole non svolgono la stessa funzione di una comunità religiosa. Quest'ultima esiste per aggregare molti individui in un'unità spirituale che trasfigura la vita; le scuole di pensiero sono anzitutto punti focali di comprensione e luogo d'incontro per le menti.

Gran parte della nostra analisi si è, ovviamente, basata sulla situazione in Occidente, dove le tre fedi principali – Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo – dovettero confrontarsi con i sistemi filosofici autonomi prodotti nel mondo classico. Questi sistemi erano autonomi nel senso che non si erano sviluppati sotto l'egida di un particolare credo religioso, anche se talvolta avevano sentito l'influsso delle idee religiose. Essi rappresentano le riflessioni di singole menti che tentarono di articolare una visione comprensiva di quanto sta realmente oltre e al di là delle apparenze e delle mere opinioni. Il caso di Aristotele, sebbene per alcuni aspetti unico, ne è una chiara immagine. Il suo pensiero, che spazia sull'intero spettro dell'esperienza e dell'esistenza, contiene una profonda comprensione di Dio inteso, fra l'altro, come Motore Immobile. Come è stato spesso evidenziato, tra questa concezione di Dio e la religione non esiste una connessione essenziale. Infatti il pensiero di Aristotele su questo punto è stato sovente descritto come il paradigma delle concezioni di Dio senza la religione.

Per almeno due ragioni è necessario sottolineare la natura autonoma dei sistemi filosofici classici. La prima è la tensione conseguente al fatto che queste filosofie, utili per fornire i concetti e i principi mediante i quali esprimere con precisione l'esperienza e l'intuizione religiosa fondamentali, allo stesso tempo erano interpretazioni rivali della realtà con le quali le religioni fondate sulla Bibbia dovettero trovare un accordo. Ancora una volta l'esempio viene da Aristotele: la sua concezione dell'eternità e atemporalità dell'universo poneva un serio problema alla dottrina della creazione, così centrale nella religione biblica. I pensatori religiosi, perciò, non potevano avvalersi del suo pensiero come schema per la teologia, senza prima reinterpretarlo nei punti cruciali. La tensione prodottasi, e inoltre la paura di distorcere il messaggio religioso esprimendolo in termini filosofici, portò alcuni pensatori, specialmente del primo Cristianesimo latino, a rifiutare la filosofia perché mezzo estraneo e a dichiarare, con Tertulliano (ca. 160-ca. 220) che «Gerusalemme non ha nulla a che fare con Atene». Questo atteggiamento negativo, tuttavia, non prevalse e il successivo corso del pensiero religioso occidentale, almeno fino alla Riforma, fu segnato da una continua interazione tra le idee filosofiche e quelle religiose.

La seconda ragione per indugiare sull'autonomia delle filosofie che compaiono così largamente nel pensiero religioso dell'Occidente è che essa ci porta a esaminare il profondo contrasto con gran parte del pensiero orientale. Nelle tradizioni induista e buddhista non si trova, in generale, nessuna distinzione netta e chiara tra religione e filosofia. Le due sono strettamente intrecciate, e negli annali di queste tradizioni non è possibile individuare una evidente controparte storica alla situazione occidentale, dove religioni più o meno chiaramente definite si scontrarono con filosofie particolari e già fondate. Dobbiamo, ovviamente, ricordare che stiamo parlando in termini generali; è impossibile

affermare dogmaticamente che non vi fu mai distinzione alcuna tra religione e filosofia nelle culture orientali, affermazione arrischiata specialmente nel caso del Confucianesimo e del Taoismo. Il primo è spesso descritto non come religione, ma come sistema filosofico di etica, e il secondo sembra affondare le radici principalmente nelle riflessioni filosofiche che, con l'andar del tempo, assunsero forma religiosa. Gli storici contemporanei, inoltre, nel riscrivere la storia del pensiero indiano evidenziano, forse sotto l'influsso occidentale, le teorie strettamente filosofiche rappresentate dai sistemi classici di pensiero, distinguendole dalle «dottrine di salvezza», rappresentative della religione. Comunque, le difficoltà incontrate dai pensatori occidentali nel mettere in relazione la religione e la filosofia furono notevolmente diverse da quelle affrontate dalle loro controparti in Oriente. Cercare di conciliare tra loro due forme di intuizione, partendo da una situazione storica in cui esse sono sempre state nettamente distinte, è ben altra cosa che affrontare il problema della loro interdipendenza nelle culture dove non sono mai state separate.

**L'impatto della filosofia di Kant e il criterio di significato degli empiristi.** Concentrandoci sulla civiltà occidentale, dove l'interazione tra fede religiosa e indagine filosofica è stata determinante per la storia di entrambe, dobbiamo comprendere l'impatto di due teorie fondamentali, causa di rottura dello scambio tra filosofia e religione, che è sfociata nelle monumentali sintesi filosofico-religiose di pensatori come Agostino d'Ippona (354-430); Anselmo d'Aosta (1033-1109); Mosè Maimonide, filosofo ebreo medievale (1135-1204); Bonaventura, teologo e filosofo scolastico (1217-1274); Duns Scoto, filosofo e teologo scozzese (ca. 1265-1308); e Tommaso d'Aquino (1221-1274), autore della grandiosa *Summa theologiae*; o di pensatori musulmani come Ibn Rushd (Averroè, 1126-1198) e Ibn Sīnā (Avicenna, 980-1037), che per la religione islamica sostenne con Aristotele lo stesso tipo di dialogo svolto per il Cristianesimo da Alberto Magno, filosofo scolastico tedesco (1200-1280) e da Tommaso d'Aquino. La prima di queste teorie si rivelò nell'attacco di Immanuel Kant (1724-1804) contro la metafisica tradizionale, da tempo usata come mezzo di espressione per la credenza religiosa; la seconda teoria, derivata dalle filosofie dell'empirismo, affermava che vi è un criterio unico per determinare il significato e la veridicità di qualsiasi asserzione, e che questo criterio si trova nell'esperienza dei sensi e nella conoscenza ricavata dalla scienza. Dall'inizio del XIX secolo i rapporti tra filosofia e religione furono determinati dalla risposta a Kant e dai primi anni del XX secolo furono caratterizzati dai tentativi dei teologi di analizzare il criterio di significato degli empiristi.

Vennero proposte tre strategie per superare gli ostacoli sorti a impedire una continuazione del dialogo classico tra intuizione religiosa e riflessione filosofica. La prima è propria di quei teologi che accettarono la tesi kantiana secondo la quale la nostra conoscenza non si estende al di là della matematica e di ciò che egli chiamava la scienza generale della natura; la metafisica, e soprattutto le prove classiche dell'esistenza di Dio, venivano così invalidate in quanto trascendenti i limiti della conoscenza umana. Poiché questi pensatori erano impegnati ad affermare la validità della religione, il loro compito era di trovarle nuove basi, diverse dalla metafisica e dalla filosofia. La seconda strategia trovò espressione in coloro che accettarono la teoria del criterio di significato e che non si curavano della religione, poiché la identificavano con emozioni, sentimenti e atti ai quali non si riconosceva alcun potere cognitivo. Questa era la posizione del positivismo e dell'empirismo logico. Infine, vi fu l'alternativa associata principalmente al nome del filosofo austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), che vide i limiti del criterio di significato degli empiristi e le difficoltà a giustificarlo. Conseguentemente, propose di concentrare l'attenzione non sul significato, ma sull'uso del linguaggio nei diversi contesti dell'esperienza – estetico, economico, religioso, morale e così via. Chiamò questi usi «giochi linguistici», e considerò particolare il linguaggio della religione, perché esprime ciò che egli chiamava una «forma di vita». Proprio come nell'alternativa precedente, tuttavia, non si poteva riconoscere all'espressione religiosa alcun potere cognitivo; si deve ammettere, però, che, spostandosi dal significato all'uso, Wittgenstein intendeva criticare il positivismo per essersi spinto troppo oltre.

Ognuna di queste alternative rappresenta, dunque, una risposta alla filosofia kantiana, che limitava la ragione ai dati dei sensi e la conoscenza ai dati della scienza. Chi proponeva ognuna delle tre alternative in sostanza riconosceva la validità dell'analisi di Kant, ma con importanti differenze. I fautori della prima strategia avevano interesse a conservare la religione e cercavano, quindi, di trovarle nuovi fondamenti, pur lasciando intatta la posizione di Kant. I positivisti consideravano antiquata la religione e prive di significato le sue espressioni; in questo essi andavano oltre Kant, in quanto disconoscevano la sua distinzione tra ciò che può avere un significato per il pensiero e ciò che può essere conosciuto. Kant stimò, dunque, che possiamo formulare col pensiero l'idea di Dio, perché la ragione richiede che lo facciamo, ma che la conoscenza della sua realtà non ci è possibile. Identificando il significato

con la possibilità della verifica nell'esperienza sensoriale, i positivisti dovettero negare che l'idea di Dio potesse avere qualche significato. Fra i molti, Wittgenstein fu la voce più influente a levarsi contro l'approccio positivistico. Egli affermò, infatti, che il linguaggio non viene usato solo nella scienza teorica, e che si devono, quindi, prendere in considerazione le sue funzioni anche in altri contesti dell'esperienza, compreso quello religioso. Perciò, sosteneva, invece di rinunciare all'indagine prima di cominciarla invocando il criterio positivista di significato e dichiarare insignificante l'espressione religiosa, è necessario comprendere la grammatica, la logica del linguaggio e le forme dell'espressione usate dai membri delle comunità religiose. Una conseguenza veramente significativa di questo approccio fu la scoperta che il «linguaggio religioso» abbraccia una considerevole varietà di espressioni e che si rendono necessarie attente distinzioni, se ogni espressione deve essere compresa nei termini che più le si addicono. Il linguaggio devozionale, per esempio, differisce profondamente dal linguaggio concettuale necessario alla teologia, che a sua volta differisce dal linguaggio del mito, da quello della parabola, dell'esortazione e dell'intuizione profetica.

Questa chiarificazione è stata, senza dubbio, fondamentale per favorire una migliore comprensione della natura e del significato della religione, di cui, tuttavia, essa non poneva il problema della validità, né si preoccupava del suo rapporto con altre dimensioni dell'esperienza. Infatti l'approccio linguaggio-gioco nelle mani di Wittgenstein e dei suoi seguaci ha ridotto la religione a fede pura e semplice – fideismo – tagliata fuori da tutte le forme di conoscenza. Il distacco tra ragione e fede era così netto che Wittgenstein stesso non riuscì a trovare il modo di superarlo. Al contrario, il filosofo affermò che, se ci fosse anche un solo briciolo di testimonianza «empirica» su cui poggiare una qualsiasi affermazione religiosa, questa, per ciò stesso, avrebbe cessato di essere «religiosa». Il maggior difetto di questa posizione sta nel dimenticare un fatto importante relativo alla credenza religiosa, ossia che i fedeli vi aderiscono con la ferma convinzione che essa sia vera e che corrisponda alla realtà, anche se non sono in grado di spiegare il significato di tutto questo in termini filosofici.

Si è detto abbastanza della seconda e della terza alternativa per capire che, in definitiva, non sono soddisfacenti. In relazione alla prima alternativa, invece, sono state formulate numerose proposte per trovare nuove basi alla religione, senza violare i limiti imposti da Kant. Ognuna di queste proposte, tuttavia, pur contenendo qualcosa di importante, non riesce a stabilire un rapporto soddisfacente tra religione e filosofia. La quarta alternativa non è altro che una nuova versione dell'antico dialogo tra religione e filosofia.

Una delle più importanti risposte religiose a Kant fu il pensiero del teologo tedesco Albrecht Ritschl (1822-1889) e della sua scuola, sviluppatasi intorno alla metà del XIX secolo. Allo scopo di liberare la teologia dalla dipendenza dalla metafisica, Ritschl evidenziò il significato essenzialmente morale delle concezioni religiose. D'accordo con Kant nel riconoscere il primato della Ragion Pratica, vide il Cristianesimo come una fede tesa a realizzare un ideale pratico di vita umana. È vero che Ritschl trovò le basi della teologia non nella metafisica, ma in un giudizio di valore, espressione del significato pratico di una realtà divina per noi, ma il giudizio di valore da lui dato è assai complesso. Gesù, l'oggetto nell'esperienza umana che possiede il valore della divinità, viene da noi conosciuto come portatore di grazia, come annunciatore di un Dio d'amore. Poiché sperimentiamo e valutiamo Gesù mentre rivela Dio, lo vediamo come Dio. Secondo Ritschl, comunque, Gesù non è efficace grazie al comando e all'autorità, ma solo grazie ai suoi insegnamenti morali. Nel realizzare il fine di Dio, Gesù realizza anche il nostro fine, che è il compimento del nostro scopo personale nella vita. Ritschl vide in questa valutazione fondamentale la giustificazione che ci vale l'ammissione al regno di Dio mediante Gesù nella Chiesa. Nel far perno sulla dimensione morale, Ritschl evitò che la teologia venisse eliminata insieme alla metafisica classica, come voleva Kant.

Questa soluzione del rapporto tra filosofia e religione non è, tuttavia, senza difficoltà. Pur riconoscendo che la posizione di Ritschl implica qualcosa di più che una semplice riduzione del religioso al morale, resta il fatto che l'interesse religioso risulta sussidiario rispetto a quello morale. La moralità riguarda l'azione, mentre la religione riguarda l'essere, e il problema dell'essere si presenta a questo punto nell'urgenza di una base per l'unità e l'integrità della persona, qualcosa che non si risolve nei limiti della moralità e dei valori. Inoltre il messaggio biblico implica altri concetti teologici che richiedono una formulazione ben al di là delle risorse della moralità e della valutazione.

Un secondo e molto più influente tentativo di risolvere il problema fu fatto dal filosofo danese Søren Kierkegaard (1813-1855). Rifacendosi alla filosofia dello Spirito Assoluto esposta da Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) come bersaglio e, al tempo stesso, come base del suo attacco, e dichiarando: «Kant è il mio filosofo», Kierkegaard affermò che i contenuti del Cristianesimo riguardano soprattutto il rapporto di fede tra Dio e gli uomini e che il carattere di questi contenuti si oppone alla filosofia speculativa

e resiste a tutti i tentativi di rendere la dottrina cristiana «razionale». Secondo Kierkegaard, l'affermazione centrale cristiana che l'eterno è entrato nel tempo è un «paradosso assoluto», refrattario a qualsiasi tentativo di mediazione o di spiegazione razionale; Dio si pone di fronte all'orgoglio dell'uomo e al suo rifiuto di riconoscere la propria condizione di creatura, di modo che la religione è e deve apparire sempre come un'«offesa». Se non lo è, dice Kierkegaard, allora è stata alterata e banalizzata per renderla «gradita» o consona alla ragione umana. Con questa prospettiva, che prende le mosse dal primato dell'*esistenza* – cioè dall'individuo che si trova «là» in un tempo e in un luogo ad affrontare il problema della salvezza – i tentativi, come quello di Hegel, di usare la ragione speculativa per penetrare il mistero dell'eterno che entra nel tempo riuscirono solo a falsare il messaggio religioso essenziale. Infatti Kierkegaard sosteneva che questo messaggio è semplicemente «assurdo», se lo si considera tramite la ragione umana. Giovandosi del suo acume filosofico, della sua propensione per l'ironia, l'arguzia, il paradosso e l'intuito psicologico, Kirgegaard si prefisse il disorientamento della filosofia, aprendo così un baratro tra ragione e religione. Kierkegaard poteva accettare le critiche sulla ragione teorica dettate dalla filosofia di Kant, dato che era fermamente convinto del fatto che il Cristianesimo non potesse, né avesse bisogno di essere reso «razionale».

Nonostante le sicure intuizioni sulla condizione umana e sul significato di Dio e della fede, la posizione di Kierkegaard è, in ultima analisi, vulnerabile. Di fronte al massiccio razionalismo di Hegel, Kierkegaard fu indubbiamente nel giusto a voler indagare la realtà dell'individuo e il suo bisogno di appropriarsi della fede cristiana con un coinvolgimento personale, cosa che non si realizza mediante la sola comprensione. Ma nell'equiparare il pensiero alla possibilità, così che esso necessariamente si astrae dall'esistenza (l'esistenza e la situazione dell'individuo), Kierkegaard non solo perse le basi sulle quali il pensiero si fa penetrante e illuminante per la vita umana, ma fu costretto anche a trasformare l'esistenza in elemento «irrazionale» – «ciò che il pensiero non può pensare». Come dimostrano i successivi sviluppi di altri filosofi, il passo dall'«irrazionale» all'«assurdo» è piuttosto breve e, per di più, insidioso. Il distacco del pensiero riflessivo dall'esistenza portò infine alla dichiarazione che la religione è illusoria, poiché l'esistenza umana stessa è assurda. Vale a dire: l'esistenza viene ritenuta assurda, non nel senso ironico e paradossale di Kierkegaard, ma in quello del filosofo francese Jean-Paul Sartre (1905-1980), secondo cui la religione viene abolita e l'esistenza umana in sé perde di significato, ricevendolo solo con ciò che l'uomo, grazie alla sua eroica volontà, riesce a creare per se stesso. Kierkegaard, a dire il vero, non deve essere ritenuto responsabile di questo sviluppo del suo pensiero; ma, insistendo sull'incompatibilità tra religione e filosofia, lasciò la religione in balìa di coloro che non riuscivano a vederne la razionalità né potevano accettare la sua versione moderna di una antica affermazione: «Credo perché è assurdo».

Tuttavia un altro schema alternativo, atto ad esprimere l'intuizione religiosa, si appellava alla «storia sacra», o storia della redenzione divina. In questo caso la teologia non doveva più confrontarsi con la dottrina classica di Dio espressa, come nel caso dei teologi medievali, tramite categorie filosofiche, ma con l'azione di Dio, discernibile con gli occhi della fede, mentre porta a compimento la redenzione dell'intera creazione attraverso la storia. Questa posizione trova un forte sostegno nella distinzione, indubbiamente valida, anche se talvolta esagerata, tra i modelli fondamentali presentati dal pensiero ebraico e quelli del pensiero greco. Quest'ultimo, sottolineando la forma e l'atemporalità dell'esistenza e della verità, quando volgeva l'attenzione alla storia si trovava ad interpretare il corso degli eventi umani in termini essenzialmente ciclici, a seconda del ripetersi periodico e continuo delle forme nel mondo naturale. Il pensiero ebraico, per contrasto, era caratterizzato non solo da un profondo senso della realtà del tempo e della linearità della storia, ma anche dalla credenza che lo sviluppo storico sia esso stesso il mezzo mediante il quale si rivela la natura, e specialmente la volontà, di Dio.

Sono stati fatti numerosi tentativi, fra cui quelli dei teologi tedeschi Wilhelm Herrmann (1846-1922) ed Ernst Troeltsch (1865-1923), per affermare la supremazia della storia come mezzo per comprendere e interpretare la religione. Ma per rendere giustizia a tutte le differenze e alle sfumature delle opinioni espresse non basterebbe questo breve articolo. Se questi tentativi e quelli rappresentati più recentemente dal pensiero di teologi come H. Richard Niebuhr (1894-1962), Rudolf Bultmann (1884-1976), Friedrich Gogarten (1887-1967) e John Macquarrie hanno qualcosa in comune, è la credenza che non la filosofia, ma l'esperienza storica e il corso della storia costituiscono il fondamento della fede cristiana e lo schema interpretativo per la sua comprensione. Questo approccio ha radici profonde nella tradizione biblica; il Cristianesimo seguì la fede delle Scritture ebraiche (Antico Testamento) nel fare propria la concezione unica di una storia lineare nella quale e mediante la quale si manifesta la volontà di Dio. Wolfhart Pannenberg, teologo tedesco contemporaneo, scrive: «Invero, se fosse possibile... comprimere [la] comprensione biblica della realtà in

un'unica parola, quella parola sarebbe certamente "storia"» (*Glaube und Wirklichkeit*, München 1975). La forza di questa posizione sta nel far risaltare il contributo essenziale del temporale e dello storico – l'incarnazione come rivelazione di Dio nella storia – in opposizione a tutte le concezioni statiche della realtà, in cui non vi è spazio per la storia come mezzo di rivelazione, né per lo sviluppo delle innovazioni e della creatività, rappresentate dal corso della storia stessa. Tuttavia se, sotto la spinta di un contrasto esagerato tra la visuale ebraica del fatto storico e quella greca, o nello sforzo di restare all'interno dei limiti della filosofia kantiana, alcuni, proponendo la visuale storia-come-mezzo, sperano di sostituire la storia alla filosofia, sorgono seri problemi. Poiché, da un lato, nasce il problema filosofico di comprendere la natura degli eventi storici, del rapporto tra la loro interpretazione e la loro spiegazione e, di conseguenza, di formulare una teoria sulle connessioni tra storia, natura e Dio. Interessi essenzialmente filosofici questi, non risolvibili sulla sola base della dimensione storica. Inoltre non è possibile evitare il problema teologico che sorge se si attribuisce alla storia la funzione di mediatrice, poiché non si tratta solo del dato storico puro e semplice, ma soprattutto del fatto che questo stesso – principalmente la storicità di Gesù – deve manifestare Dio o tendere a Dio. Da qui le complicazioni che nascono dal bisogno di ricorrere ad una storia «sacra» che abbia significato religioso senza essere pregiudizievole alla storicità degli eventi «secolari» in essa contenuti. Anche il tentativo del teologo svizzero Karl Barth (1886-1968) di rispettare «le condizioni di pace kantiane» nei rapporti tra filosofia e religione e di trovare un mezzo per il pensiero religioso diverso dalla metafisica, si trasforma, come la logica di Hegel, nel suo opposto: ed ecco nuovi problemi filosofici e teologici nello sforzo di stabilire questo mezzo a sostituzione della metafisica.

Altri pensatori religiosi, talvolta chiamati i «teologi dell'incontro», hanno affermato che la religione non ha fondamento nella metafisica, e neppure nella storia o nella moralità, ma in un incontro immediato che stabilisce un rapporto con un Tu divino, qualcosa di analogo alla situazione di due persone che sono in rapporto tra loro mediante legami intimi di amore, pietà e sollecitudine. In questa teoria è centrale un contrasto simile alla differenza tra l'incontrare una persona e farne la conoscenza direttamente e il «venirne informati» indirettamente per mezzo di concetti astratti.

Il breve trattato classico del filosofo ebreo Martin Buber (1878-1965), *Ich und Du* (1923, trad. it. *Il principio dialogico*, Milano 1959), diede un'espressione toccante a questo modo di intendere il rapporto tra l'uomo e Dio ed esercitò una forte influenza sul pensiero ebraico come su quello cristiano. Tutt'altro che nemico della filosofia, Buber, sotto l'influsso di Kant, tracciò un'ampia distinzione tra conoscenza teorica, concettuale degli oggetti – ciò che chiamava «il mondo dell'"esso"» – e i rapporti tra persone che si incontrano e si conoscono come tali – il mondo del «tu». Buber, dunque, interpretò la religione come un rapporto speciale tra l'«Io» e il «Tu» divino. Per questo filosofo la conoscenza teorica significava l'annullamento del rapporto «Io-Tu», proprio perché oggettivizza i suoi contenuti, senza tener conto del mondo delle persone.

L'approccio a Dio attraverso l'incontro ha avuto i suoi rappresentanti anche tra i teologi cristiani, previe, naturalmente, le rielaborazioni necessarie a soddisfare la tradizione cristiana. *L'incontro fra l'umano e il divino*, del teologo svizzero Emil Brunner (1889-1966), è paradigmatico dell'idea che l'uomo incontra Dio in una fede che è essenzialmente l'accettazione della parola divina, qualcosa che non è né pensiero «su» Dio, né scambio di informazioni. H.H. Farmer ha espresso un'idea simile in *The World and God*, dove dichiara che l'esperienza dell'incontro divino «deve essere autentica e capace di brillare di luce propria, indipendentemente dalle riflessioni astratte della filosofia...». Barth, il cui sistema teologico è, tuttavia, troppo complesso per essere incluso nella tesi dell'incontro, sostiene che Dio resta sempre un soggetto e che, attraverso l'incarnazione di Cristo, egli si rende disponibile alla conoscenza personale nell'incontro.

Alcuni teologi contemporanei, influenzati dall'interesse per le nazioni in via di sviluppo, per le minoranze e i diseredati, sollecitati dai concetti nuovi e più permissivi sulla morale e dai conflitti sociali, si sono completamente allontanati dai tradizionali approcci filosofici a Dio e alla religione e hanno guardato invece alle scienze sociali come al mezzo adatto per esprimere ciò che nel credo religioso poteva corroborare i loro interessi. Un esempio di questa tendenza di pensiero si trova nella cosiddetta «teologia della liberazione», incentrata sulle necessità degli oppressi. Non c'è dubbio che questo movimento abbia avuto un ruolo essenziale nel portare il credo religioso nell'agone dei problemi sociali, economici e politici di estrema urgenza. Nel contesto del presente articolo, tuttavia, è necessario richiamare l'attenzione su un problema basilare. Una teologia della liberazione deve essere anzitutto una teologia, ossia deve rimanere in contatto col pensiero religioso e filosofico concernente Dio, dato che le scienze sociali non forniscono questo contenuto.

La posizione più radicale relativa al rapporto tra religione e filosofia viene espressa nel concetto che la religione è esclusivamente una questione di rivelazione – la parola di Dio – e che non esige la mediazione della

conoscenza secolare, compresa la filosofia. La teologia della neo-ortodossia, rappresentata soprattutto dall'imponente opera di Barth, si basa sull'asserto che non vi è alcun «punto di contatto» tra ragione e verità rivelata; qualsiasi posizione filosofica è estranea alla formulazione teologica della fede religiosa ed è, per ciò stesso, irrilevante. Secondo Barth, un filosofo secolare discutendo il significato del nulla potrebbe non riferirsi allo stesso nulla da cui, nel racconto biblico, nacque la creazione. La frattura è completa; filosofia e religione devono rimanere in due sfere separate e non comunicanti.

L'interazione tra religione e filosofia non fu analizzata solo alla luce delle reazioni a Kant nel periodo in esame. Va ricordato anche l'effetto che ebbero sulla religione le filosofie logico-analitiche, rappresentate da Rudolf Carnap (1891-1970) e dai sostenitori dell'empirismo logico, e da Alfred Jules Ayer, il cui *Language, Truth and Logic* (1936; trad. it. *Linguaggio, verità e logica*, Milano 1961) si ripercosse non solo sul pensiero religioso, ma anche sulla metafisica, sull'etica e sulla teoria estetica. Ayer non mantenne per molto tempo le posizioni espresse in quel libro, che, d'altro canto, non può venire ignorato perché furono proprio quelle idee a fare epoca.

Centrale per il pensiero sia di Carnap che di Ayer è stato il criterio di significato degli empiristi, ossia la tesi che la verità di qualsiasi affermazione debba essere determinata soltanto dalla verifica (o verificabilità) nell'esperienza sensoriale, la quale va intesa secondo il concetto del filosofo scozzese David Hume (1711-1776). Questa concezione fonde significato e verità in modo tale che, in assenza del dato sensoriale che rappresenta la verifica dell'asserzione, i termini costitutivi di quest'ultima vengono considerati senza significato. Implicitamente, la posizione comprende l'ulteriore tesi che per qualsiasi espressione sia necessario specificare quale dato potrebbe opporsi alla sua supposta verità, o, in altri termini, la potrebbe smascherare.

Non è difficile immaginare quali sarebbero le conseguenze se questo criterio monolitico venisse applicato alle affermazioni religiose. Nozioni religiose basilari come Dio, redenzione, peccato, salvezza e fede, insieme ai concetti metafisici di essere, realtà, esistenza necessaria, personalità e creatività sarebbero tutti privi di significato cognitivo, cosicché le affermazioni che comprendessero questi termini o altri simili non sarebbero neppure definite false, ma ritenute, quasi letteralmente, senza senso. Coloro che accettarono la piena autorità del criterio di significato unico per tutte le affermazioni, dovendosi interessare di affermazioni religiose, non avevano che l'alternativa di identificare la religione con l'emozione, il sentimento e gli atteggiamenti di un certo tipo, lasciando intendere che questi non avevano alcun significato cognitivo. Da questo punto di vista è ovvio che tra religione e filosofia non è possibile alcuna interazione positiva o creativa, dato che la religione viene ricondotta a una semplice emozione, alla quale non si riconosce la capacità di formulare idee religiose. Alla base di questa teoria stava l'ipotesi che l'unica conoscenza possibile sia quella della scienza. È interessante ricordare, tuttavia, che la successiva discussione di questo criterio di significato portò alla sua demolizione, quando divenne chiaro che, poiché il positivismo è esso stesso filosofia, non può appropriarsi delle credenziali della scienza.

Il merito di aver risolto questa situazione in un modo che permetteva di interpretare l'intuizione religiosa e, al tempo stesso, di conservare l'approccio linguistico alla filosofia, è di Wittgenstein. Egli interpretò la religione in termini eminentemente pratici, come espressione legittima di una «forma di vita», e affermò che il linguaggio religioso non ha in sé alcuna pretesa cognitiva. Per questa ragione la religione doveva diventare un fatto di pura fede – fideismo – con la conseguenza che non si può formulare alcuna affermazione religiosa con la pretesa di asserire qualcosa di vero o di falso su una realtà qualsiasi. La posizione è invero singolare. Wittgenstein era ben consapevole della differenza tra il tipo di significato – scopo, valore, intenzione – contenuto nel linguaggio religioso e le affermazioni teoriche o le teorie esplicative della scienza, su cui si erano basati gli empiristi per il loro criterio di significato. Da qui il passaggio dal significato all'uso. Questo passaggio, tuttavia, fu fatto col criterio di significato, di cui la cultura del tempo portava ancora le tracce, cosicché alla fine esso restò il fattore determinante per definire la sfera del «cognitivo», e la religione fu esclusa.

**Recupero del dialogo tra religione e filosofia.** Comunque, come notato in precedenza, l'analisi linguistica del linguaggio religioso proposta da Wittgenstein diede un importante contributo alla nostra cultura. Servì a richiamare l'attenzione sul fatto che il «linguaggio religioso», che esprime una dimensione particolare dell'esperienza, debba essere assolutamente considerato una forma di discorso omogenea e a sé stante. La letteratura delle religioni del mondo manifesta una pluralità di «usi», o tipi di espressione, che vanno distinti accuratamente. Il linguaggio della devozione e della liturgia, per esempio, va distinto da quello della teologia e dal linguaggio della parabola, dell'esortazione, della lamentazione, del mito, della leggenda e della narrazione storica. Ciascuno ha una funzione particolare e non riuscire a capire ciò che vogliono esprimere può solo portare a confusione. Per fare soltanto un esempio tipico: è assurdo cercare il significato letterale

nel linguaggio delle parabole, dato che il loro intento è del tutto diverso. Una parabola è una storia vivida e avvincente che ricorre a esperienze e cose familiari – mettere una toppa nuova ad un vestito vecchio, una vedova che perde la sua ultima moneta, la zizzania in mezzo al grano – allo scopo di rappresentare alcune intuizioni religiose o morali. L'esprimere il punto essenziale prosaicamente o «letteralmente» può non avere la stessa efficacia. Chiarito questo, non si va, comunque, molto lontano, perché restano ancora da sistemare le questioni teologiche che impediscono il collegamento tra filosofia e religione, e neppure ricorrendo a una filosofia puramente critica si può fissare una base valida per il rapporto tra religione e vita culturale. Ciò che a questo riguardo limita tutte le filosofie critiche è l'assenza di qualsiasi metafisica, che non sia implicita (e talvolta nascosta), o di una teoria generale della realtà e dell'esperienza, in base alla quale poter collegare fra loro le varie dimensioni della vita. Come la storia insegna, un'interazione veramente proficua tra filosofia e religione avviene quando la filosofia è rappresentata non tanto da metodi critici e programmi analitici, quanto da una visione concreta della realtà, come si trova in Hegel o in Whitehead.

Resta ancora un'altra alternativa, diversa da tutte quelle passate in rivista, che deriva dalla precedente riflessione sulla metafisica. Un tentativo per recuperare l'interazione classica tra religione e filosofia va fatto in modo che la prima divenga ancora una volta intelligibile, nonostante lo scetticismo dell'epoca, e la seconda torni a interessarsi di quei problemi speculativi che gli esseri umani non cesseranno mai di porsi. La base razionale per la necessità di un tale recupero può scoprirsi valutando le conseguenze negative per la religione e per la filosofia se le due vengono separate e ostacolate nella comunicazione. Per prima cosa, tuttavia, è necessario affrontare un certo numero di certezze filosofiche, comunemente accettate da oltre un secolo e causa della situazione poco felice di oggi. È un errore dare per scontato che la filosofia critica di Kant sia parola conclusiva sulle capacità della ragione e sulle possibilità della metafisica, mentre si cerca di inserire la religione e la teologia in ciò che Barth ha chiamato i «vuoti» nel pensiero di Kant. Si richiede un approccio più radicale, il che significa assumere un atteggiamento di gran lunga più critico nei confronti della filosofia critica. Hegel intuì che la conclusione ultima di Kant era dogmatica, nel momento in cui egli optava per la priorità del giudizio rispetto alla ragione e, mutuando dalla matematica e dalla fisica il criterio della conoscenza, giudicava la validità della metafisica in base a un modello ad essa estraneo.

Il problema è antico e risale alla diversità di opinione tra Platone e Aristotele: Platone sosteneva che vi sono un metodo e un criterio universali che guidano tutto il pensiero, mentre per Aristotele il metodo e i modelli di giudizio debbono adeguarsi al particolare argomento in discussione. Solo la seconda posizione può rendere giustizia alle molteplici sfere di significato e alle tante dimensioni dell'esperienza realmente esistenti, e può, allo stesso tempo, produrre modelli adeguati a ogni tipo di pensiero. La filosofia speculativa non è una scienza speciale, come la fisica o la geologia, e gli scopi e i criteri ad essa confacenti non vanno pensati e giudicati nei termini adatti alle indagini sperimentali. Lo stesso vale per la religione e la teologia, nel senso che qualsiasi tentativo di comprensione è destinato a fallire se non si presta attenzione al significato particolare che vogliono esprimere. Si rende quindi necessario un concetto più ampio di ragione, non improntato ai modelli di pensiero più astratti, i quali, per quanto fondamentali, necessariamente escludono gli interessi umani più concreti e più importanti. In breve, una ragione che non vada più in là dell'ambito della logica formale e della scienza empirica sarà costretta a forzare i limiti della razionalità non solo per la filosofia, ma anche per la religione e la moralità.

Più sopra si è sostenuto che la base razionale per recuperare un'interazione positiva e proficua tra religione e filosofia va cercata nelle conseguenze negative che risulterebbero per entrambe dalla loro separazione. Consideriamo, anzitutto, le ripercussioni di un tale distacco sulla religione. Senza il beneficio dell'attenta formulazione concettuale e della disciplina della riflessione critica – sia sotto forma di teologia filosofica che di filosofia della religione – la religione corre il rischio di orientarsi verso l'oscurantismo e il fanatismo. Mentre i contenuti religiosi centrali che definiscono una tradizione vengono conservati e trasmessi in ogni periodo storico, la cultura, in cui si trova la tradizione stessa, e il popolo, cui essa si rivolge, sono in costante mutamento. Nasce una nuova conoscenza, emergono nuovi modelli di pensiero e di comportamento, sorgono condizioni sociali e politiche ben diverse da quelle che prevalevano nei tempi in cui fu fondata la religione. Il mondo nel quale Agostino proclamò il messaggio cristiano, per esempio, aveva poco in comune con la situazione nella quale quello stesso messaggio venne poi esposto da pensatori come Paul Tillich o Barth nel XX secolo. Una religione viva deve venire a patti con questo fatto essenziale e non deve cercare di difendersi, rifiutando il confronto con i problemi posti dal clima intellettuale dell'epoca o ritirandosi in un santuario segreto, non toccato dal pensiero e dall'esperienza secolare. Oltre a ciò, è stato sostenuto in modo convincente che, proprio attraverso un dialogo interessato al-

l'intero spettro di una cultura, la tradizione religiosa si rende conto di implicazioni, prima nascoste, della sua fede fondamentale, che serviranno a meglio illuminare e a trasformare la vita umana. Il bisogno di confrontare le intuizioni durature della religione con le nuove situazioni storiche e con le nuove generazioni costituisce una sfida benefica non solo contro l'oscurantismo e il disprezzo per l'intelligenza nella religione, ma anche contro il fanatismo. Dovendo rispondere seriamente alla domanda del critico o al dubbio dello scettico, come anche alla richiesta di una guida da parte del credente, il teologo deve farsi umile e circospetto in giusta misura, atteggiamento non conciliabile con il fanatismo, che, come faceva notare William James, è il danno maggiore che si possa arrecare alla religione, ovunque essa esista. Le grandi epoche della fede nella religione occidentale sono state quelle in cui fede e intelligenza procedevano unite. Se religione e filosofia venissero separate, sarebbe, per la religione, la più grande calamità.

Analizziamo ora le conseguenze della separazione per la filosofia. La presenza delle questioni religiose – il problema di Dio e della trascendenza, il ruolo dell'umanità nell'ordine cosmico e il suo destino finale, la questione della libertà e della responsabilità, il problema del male – è sempre servita da stimolo ai filosofi, orientandone il pensiero verso temi speculativi. Come abbiamo visto, specialmente nel XX secolo i pensatori, spinti dal desiderio di essere scientifici e dimostrare i progressi della filosofia, si sono adoperati per ridurre la filosofia stessa a proporzioni puramente critiche, accentuando l'importanza dell'aspetto tecnico riguardante il metodo, la conoscenza, la logica e il linguaggio. Le questioni speculative furono spesso ignorate, in quanto prive di significato e al di là delle nostre capacità intellettive. Senza lo stimolo della religione (sfortunatamente non molto forte nel nostro secolo), la filosofia corre il rischio di formalizzarsi e di abbandonare il proprio compito di trattare costruttivamente gli interessi umani più importanti. Concentrarsi solo sulla tecnica ha ben poco significato, se i filosofi non arrivano ad affrontare questi interessi. Un recupero del dialogo tra religione e filosofia servirebbe al duplice scopo di riportare la filosofia al suo ruolo di metafisica costruttiva e di tenere il pensiero religioso all'interno della razionalità, salvaguardandolo così dai mali del dogmatismo e dell'oscurantismo.

Un simile recupero sta diventando una possibilità reale in seguito a due recenti movimenti, la cui importanza non deve essere trascurata né sminuita. Il primo si riallaccia alla teologia filosofica di Tillich, col suo metodo di porre in rapporto le questioni filosofiche e i principi teologici; il secondo alle teorie filosofiche di Alfred North Whitehead (1861-1947), inglese emigrato in America nel 1924, e ai vari tipi di teologie da lui derivate. Il metodo teologico di Tillich non solo richiedeva uno scambio creativo col pensiero metafisico, ma era anche caratterizzato da una posizione sostanzialmente metafisica nel modo classico di collegare i concetti di esistenza e di Dio. Mentre il pensiero di Tillich presentava un'indubbia originalità, la sua diffusione fu alquanto ostacolata a causa della dipendenza dalla filosofia del tedesco Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), molto meno noto agli Americani del suo contemporaneo Hegel e degli altri idealisti tedeschi. Nonostante questo ostacolo, tuttavia, Tillich fu la forza maggiore nel sostenere un dialogo teologico-filosofico, e fece molto per contrattaccare il forte pregiudizio antifilosofico all'interno del Protestantesimo, che aveva le sue origini nella teologia dogmatica di Barth.

Come Tillich, Whitehead propose uno schema metafisico ben organizzato, che comprendeva una griglia di categorie per interpretare le molte dimensioni dell'esperienza. In Whitehead si può vedere come, da una parte, l'esperienza e l'intuizione religiosa venissero confrontate con i modelli correnti del pensiero scientifico e filosofico e, dall'altra, come queste intuizioni fossero incorporate nella sua metafisica, in quanto parte della realtà che deve essere tenuta presente in uno schema speculativo che si ritenga valido per la comprensione di tutto quanto accade. L'utilità dell'interazione tra filosofia e religione, in questo caso particolare, è oltremodo sorprendente, perché coincide con il recupero all'interno della tradizione biblica della rilevanza del tempo, della vita e della storia nel concetto di Dio, aspetti che erano stati eclissati dal grande rilievo dato in precedenza alla nozione di Dio come assoluto, un Dio che non era, quindi, in relazione col processo cosmico, ma era «pura attualità», o perfezione non soggetta all'evoluzione della storia.

Sulla base dell'analisi precedente, dobbiamo concludere che l'esatto e più soddisfacente rapporto tra religione e filosofia è quello dello scambio dialogico, scambio che esistette per secoli, prima di venire interrotto dalla filosofia critica di Kant e dall'autorità del criterio di significato degli empiristi. Ma, come abbiamo visto, la riduzione da parte di Kant della ragione ai limiti del giudizio non è necessariamente l'ultima parola sull'argomento, né sarà possibile accettare la posizione di Kant mentre, nello stesso tempo, si cerca una scappatoia attraverso la quale far rientrare la religione. Il criterio monolitico di significato, inoltre, non deve essere accettato, perché esso non rende giustizia alle dimensioni di significato che non si inseriscono nel

modello di pensiero proprio della scienza naturale. Superati questi ostacoli, sarà facile trovare il modo di rinnovare lo scambio tra religione e metafisica che ha dato frutto nel passato.

## BIBLIOGRAFIA

J. Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven 1967; trattazione storica ed esame sistematico delle questioni fondamentali dalle quali ha preso avvio la discussione riguardante l'incontro tra filosofia e religione. L'autore fa notare che prima del XVIII secolo la riflessione filosofica su argomenti religiosi e teologici avveniva per lo più nell'ambito della tradizione ebraico-cristiana, ma che nei secoli seguenti, con Hume, Kant e Hegel, la situazione doveva cambiare radicalmente.

J.A. Martin, Jr., *The New Dialogue between Philosophy and Theology*, New York 1966; resoconto complessivo della risposta dei filosofi americani e inglesi alla filosofia analitica e linguistica e all'orientamento dell'ultimo Wittgenstein. Denuncia l'errore di identificare la filosofia analitica col positivismo logico; dimostra che il dialogo del XIX secolo tra la filosofia analitica e la teologia si riallaccia al dialogo storico all'interno del Cristianesimo, iniziato da Origene e Tertulliano e continuato attraverso i secoli, sfociando nei dibattiti di Tillich, Barth e Heidegger. Oltre alla trattazione critica dei maggiori pensatori, contiene un'ampia bibliografia.

I.T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957; puntualizza quali situazioni possano legittimamente definirsi «religiose» e considera come alcune frasi tradizionali della teologia – «causa prima», «infinitamente saggio», «infinitamente buono» – possano ricevere una struttura logica appropriata a queste situazioni religiose. Accettando l'opinione che «il linguaggio religioso» abbia carattere molteplice, distingue il linguaggio della Bibbia da quello della dottrina cristiana, descrivendo ognuno di essi nei termini delle loro funzioni e dei loro scopi. Spera così di evitare la confusione risultante dal considerare «linguaggio religioso» le svariate espressioni della devozione, da un lato, e della concettualizzazione teologica dall'altro.

J. Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, New York 1967; oltre a valutare l'impatto dell'empirismo logico sul discorso teologico, fa l'analisi di un testo teologico classico – *L'incarnazione del Verbo* di Atanasio – e della teoria filosofica di Heidegger dell'interpretazione, mostrando come sia emersa una pluralità di meccanismi di significato in teologia, ivi compresi quelli del linguaggio mitologico, simbolico, analogico, indiretto, esistenziale, ontologico, paradossale, il linguaggio del potere e dell'esperienza diretta.

J. Hick, *Faith and Knowledge*, Ithaca/N.Y. 1966 (2ª ed.); riguarda i problemi della conoscenza religiosa, la distinzione tra credo e conoscenza e il rapporto di entrambi con diverse concezioni della fede. Rappresentativo del tentativo di conciliare una filosofia analiticamente orientata con un approccio neo-ortodosso alla religione in generale e al Cristianesimo in particolare.

E.L. Mascall, *The Secularization of Christianity*, New York 1965; offre un'analisi completa e acuta di J.A.T. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia 1963, e di P. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963. Vuole dimostrare che, mentre è essenziale presentare il Cristianesimo in termini intellegibili e rilevanti per i nostri giorni, non si possono rifiutare secoli di saggezza cristiana per comunicare qualcosa che, di fatto, è soltanto un sostituto della dottrina cristiana.

N. Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton/N.J. 1973; esamina il rapporto tra religione e razionalità alla luce della fenomenologia, della storia, della sociologia e dell'antropologia. L'autore nota la differenza tra la teologia in quanto espressione sistematica della fede di una comunità religiosa e i vari modi di studiare la religione come fenomeno facente parte del sistema di vita e della cultura nel mondo. Abbondanti i riferimenti a vari autori, da Weber a W. Cantwell Smith.

H.D. Lewis, *Our Experience of God*, London 1959; condanna l'idea che scopo della filosofia sia costruire un sostituto filosofico della religione, o fornire prove delle credenze religiose. Il ruolo positivo della filosofia in rapporto alla religione è quello di rendere più chiaro il significato e la condizione delle credenze religiose attuali e allo stesso tempo di mostrarne il rapporto con l'ambiente esperienziale in cui compaiono.

P. Bertocci, *The Person God Is*, London 1970; rappresentante del personalismo, si riallaccia alla tradizione che interpreta l'intuizione religiosa in termini filosofici, vedendo Dio, persona cosmica, come creatore di «co-creatori». L'autore considera se la bontà di Dio possa essere empiricamente motivata, se la grazia possa essere scoperta nella libertà e se la religione stessa possa essere intesa come ricerca di creatività.

C. Hartshorne, *Man's Vision of God, and the Logic of Theism*, New York 1941; *The Divine Relativity. A Social Conception of God*, New Haven 1948; *The Logic of Perfection*, La Salle/Ill. 1962; *Anselm's Discovery*, La Salle/Ill. 1965; e *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany/N.Y. 1984. Vi si sostiene la necessità dell'interscambio critico sui problemi filosofici e teologici. Il pensiero di Hartshorne si focalizza su due punti distinti, ma strettamente correlati. Il primo è il suo teismo «neoclassico», basato su ciò che egli chiama il «principio della Doppia Trascendenza», secondo il quale Dio viene contrapposto alle creature non come infinito astratto contro finito, ma come concetto «infinito-e-finito», ogni aspetto del quale si oppone alle creature frammentarie, che di per sé non sono né relative né assolute. In breve, Hartshorne trova che, nonostante la tradizione biblica desse risalto al tempo, all'individualità, alla responsabilità personale e allo sviluppo storico, gran parte della teologia classica trascurò questi aspetti quando comprese Dio non come un essere vivente, ma come entità già completa e perfetta. L'altro punto focale nell'opera di Hartshorne è la riaffermazione e la nuova valutazione dell'argomento ontologico originariamente proposto da Anselmo. L'autore dà un nuovo orientamento alla discussione secolare di questo argomento spesso «confutato», concentrandosi non sul solito problema se «l'esistenza sia un predicato», ma su ciò che era stato trascurato dai precedenti pensatori, vale a dire che cosa si debba intendere per «Dio» – il «che cosa» del problema – e come si debba interpretare la formulazione di Anselmo. Un commento dell'opera di Hartshorne si trova in J.B.

Cobb, Jr., F.I. Gamwell (curr.), *Existence and Actuality. Conversations with Charles Hartshorne*, Chicago 1984.

E.T. Long (cur.), *Experience, Reason and God*, Washington/D.C. 1980; ampia panoramica delle opinioni di dodici autori sulla confluenza della filosofia e della religione nella scena contemporanea.

JOHN E. SMITH

## Filosofia della religione

L'idea di una filosofia della religione è recente e presuppone tra filosofia e religione una differenziazione, emersa principalmente nell'Occidente moderno. Gran parte di ciò che è compreso in questo settore, tuttavia, risale all'analisi e alla speculazione filosofica antiche. La filosofia della religione è l'accurata indagine filosofica della religione, ma già il significato di questi termini, il metodo e il contenuto più appropriati sono tuttora oggetto di notevoli discussioni. Il lavoro contemporaneo in questo campo può suddividersi in: 1) valutazione della razionalità delle credenze religiose, con attenzione alla loro coerenza e alla forza di persuasione degli argomenti a loro giustificazione; 2) analisi descrittiva e spiegazione del linguaggio, del credo e della pratica religiosa, con particolare attenzione alle regole da cui sono governati e al loro contesto nella vita religiosa. Il confine tra questi due tipi non è sempre preciso, ma una maggior chiarificazione può venire dall'analisi delle loro origini e di alcuni loro argomenti paradigmatici.

**Giustificazione delle credenze religiose.** Il primo tipo di filosofia della religione riguarda principalmente il teismo, ma si possono trovare analogie anche nelle tradizioni non teistiche. Vengono proposti e valutati alcuni argomenti razionali allo scopo di giustificare o criticare le credenze religiose. Poiché la filosofia della religione si è originata in Occidente, la discussione è stata dominata dalle questioni teistiche; tuttavia nessuno dei due tipi può essere limitato solo all'interno del teismo.

La maggior parte degli argomenti classici nella filosofia della religione appartengono al teismo filosofico o alla teologia naturale. I principali sono l'esistenza e la natura di Dio. Le analisi del concetto di Dio, la discussione sulla natura divina e i suoi attributi e gli argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio sono i principali soggetti del teismo filosofico. Attributi come unità, essenzialità, onniscienza, perfezione, eternità e immutabilità richiedono un'indagine che ne chiarisca i significati, ne valuti la compatibilità e consideri le implicazioni del loro impiego al di fuori dei contesti nei quali normalmente si attribuiscono agli uomini conoscenza, potere e bontà. Molti dei problemi e delle discussioni classici derivano dalla filosofia e dalla teologia medievale.

Immanuel Kant (1724-1804) divise gli argomenti sull'esistenza di Dio in ontologico, cosmologico e teologico o argomento dell'ordine nell'universo. Questa classificazione è diventata canonica, sebbene non tutti concordino sul fatto che questi tre tipi di argomentazioni esauriscano le possibilità logiche.

La formulazione originaria della prova ontologica, e l'unica che ha continuato a guidare i filosofi, fu data da Anselmo d'Aosta (1033-1109) nel suo *Proslogion* (1077-1078). Anselmo sostiene che l'esistenza di Dio può essere dimostrata da un'esatta analisi del concetto di Dio. Comincia affermando che ciò che si intende con il termine *Dio* è «qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore». Anche chi dubitasse o negasse l'esistenza di Dio, dice Anselmo, comprende questo concetto, quindi nella mente esiste qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore. Ma questo qualcosa non può esistere solo nella mente. Se esistesse solo nella mente, bisognerebbe pensarlo anche esistente al di fuori della mente, e allora sarebbe ancora più grande, nel qual caso ciò che esisteva solo nella mente non sarebbe stato qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore. Dunque, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore deve esistere sia nella mente che nella realtà.

Il monaco Gaunilone, contemporaneo di Anselmo, criticò la prova, affermando che poteva essere usata anche per dimostrare l'esistenza di un'isola perfetta, o di qualunque altra cosa in cui il requisito di esistenza venisse congiunto all'idea di perfezione o di grandezza. Anselmo replicò che il concetto di isola è già il concetto di qualcosa di limitato, e che non può, quindi, contenere una grandezza illimitata. Nella sua confutazione, ritenuta classica, Kant sostenne che l'esistenza non è una proprietà addizionabile o sottraibile allo scopo di fare paragoni di valore. Dire che un tavolo esiste non significa aggiungere qualcosa al concetto di tavolo, ma è dire che il concetto è esemplificato.

La prova ontologica differisce da quella cosmologica e da quella teologica in quanto sembra dipendere completamente dall'analisi concettuale. Ma la prova è inserita in una preghiera in cui Anselmo chiede a Dio la fede per poter comprendere. Questo contesto ha spinto alcuni commentatori a ipotizzare che Anselmo non intendesse presentare una prova, ma stesse semplicemente riflettendo su una fede che derivava soltanto dalla rivelazione divina. Il *Proslogion* si apre, tuttavia, con l'espressione di gioia da parte di Anselmo per aver scoperto un'argomentazione che, da sola, era suf-

ficiente a provare l'esistenza di Dio e di tutto ciò che noi crediamo riguardo alla natura divina. Le discussioni filosofiche dell'argomento di Anselmo spesso lo prendono in esame separandolo dal suo contesto religioso e dall'affermazione che l'onnipotenza, la misericordia, l'imperturbabilità, l'unicità, l'eternità divine e altri attributi potrebbero venire desunti dallo stesso concetto.

Ultimamente si è avuto un ritorno di interesse per l'argomento ontologico. In un articolo del 1960, Norman Malcom afferma che Kant ha rifiutato l'argomento sviluppato nel secondo capitolo del *Proslogion*, ma che il capitolo seguente e la risposta a Gaunilone contengono un'altra argomentazione che è stata trascurata, ma è probante. Si tratta di un assunto non a favore dell'esistenza di Dio, ma della necessità della sua esistenza. Secondo Malcom, Anselmo ha dimostrato che nel concetto di Dio non può mancare il concetto di esistenza. Qualora non esistesse, o la sua esistenza fosse contingente più che necessaria, egli non risponderebbe al nostro concetto di Dio. Malcom afferma che Anselmo cercava di dare la spiegazione di un concetto universalmente accettato da quanti vivono nelle tradizioni teistiche. Egli andava analizzando la grammatica che sottende quel concetto. Alvin Plantinga (1974), rifacendosi alle tecniche, totalmente diverse, della logica modale, ha riformulato l'argomento di Anselmo per dimostrare la razionalità del credo nell'esistenza di Dio, pur sostenendo che la razionalità, a sua volta, non può giustificare quel credo.

L'affermazione classica della prova cosmologica si trova nella *Summa theologiae* (1268-1273) di Tommaso d'Aquino. Tommaso offre cinque prove dell'esistenza di Dio, tre delle quali sono versioni dell'argomento cosmologico. Ognuna inizia elencando alcune caratteristiche delle cose del mondo (per esempio, divenire, causalità, contingenza) e afferma che una spiegazione esatta di questo fenomeno richiede che si ponga una causa prima, o qualcosa la cui esistenza non dipenda che da se stessa. Tommaso osserva che alcune cose nel mondo sono mutevoli. Quindi afferma che tutto ciò che è in via di cambiamento viene cambiato da qualcos'altro, premessa controversa che egli difende e commenta ricorrendo ai concetti di realtà e potenzialità derivati dalla tradizione aristotelica. Ma quest'altra cosa, egli dice, se è in via di cambiamento è essa stessa cambiata da qualcos'altro, e così via. A meno che questa serie potenzialmente infinita non sia fermata, non ci sarà la causa prima del cambiamento, né la causa conseguente e quindi nessun cambiamento. Così ci deve essere una causa prima del cambiamento, essa stessa non mutabile da nulla, e questo è ciò che ognuno intende per Dio.

La seconda prova di Tommaso inizia dal rapporto tra causa ed effetto, e procede in modo parallelo al primo. La terza prova ha il suo inizio nell'osservazione che alcune cose nel mondo sono contingenti, e perciò potrebbero non essere esistite. Tommaso sostiene che è impossibile che tutte le cose siano contingenti, perché tutto ciò che non ha necessità di esistere una volta non esisteva. Se tutto è contingente, allora deve esserci stato un tempo in cui non esisteva nulla. Se fu così, ora non ci sarebbe nulla: infatti, qualcosa che non esiste può ricevere l'esistenza solo da qualcosa già esistente. Ma ora qualcosa c'è. Quindi, deve esserci qualcosa la cui esistenza non è contingente, ma necessaria.

Le cinque vie di Tommaso sono irte di difficoltà, in massima parte dovute al fatto di dipendere dalla fisica e dalla metafisica di Aristotele. L'osservazione che alcune cose sono mutevoli non è controversa, a meno che il mutamento non sia inteso in termini aristotelici. Se inteso così, il contenuto metafisico sembra trovarsi in un'osservazione banale, e il resto della prova sembra voler semplicemente trovare quel contenuto. Se non inteso in quei termini, l'argomentazione non dimostra nulla. Lo stesso dilemma resta per l'osservazione che alcune cose sono contingenti. Oggi sappiamo che queste tesi presuppongono una scienza e una metafisica controverse, cosa di cui Tommaso non era, ovviamente, cosciente.

Versioni dell'argomento cosmologico sono state elaborate dai filosofi ebrei, cristiani e islamici, e la credenza che il mondo non può essere spiegato senza riferimento all'esistenza e all'attività di Dio sembra far parte integrante della vita religiosa di ogni teista. Le dottrine di Dio come creatore e conservatore, centrali per ognuna di queste tradizioni, sono strettamente connesse con l'argomento cosmologico.

Recentemente è stata ripresa la versione dell'argomento cosmologico di Samuel Clarke (1675-1729). Clarke affermò che Tommaso presumeva erroneamente che ci debba essere una causa prima per spiegare il mutamento, la causalità e il contingente. Ci potrebbe essere una serie infinita di cause. Ma Clarke sostenne che una serie del genere richiederebbe una spiegazione. Per comprendere l'esistenza di questa particolare serie, piuttosto che di un'altra o addirittura di nessuna, dobbiamo ammettere che esista una causa per tutte le serie come un tutto. La critica di Clarke ha stimolato l'interesse perché sembra non dipendere né dall'affermazione di Tommaso che non ci possono essere serie infinite di cause, né dalla scienza e dalla metafisica di Aristotele.

L'affermazione più valida della dimostrazione a partire dall'ordine dell'universo viene da una critica più che da una tesi. Nei *Dialogues concerning Natural Reli-*

*gion* (1779; trad. it. Bari 1983) di David Hume (1711-1776), l'interlocutore Cleante espone una versione della prova e gran parte dell'opera è un'analisi della sua debolezza e delle implicazioni che ne derivano per il credo religioso. Cleante afferma che l'ordine dell'universo, e «il singolare adeguarsi dei mezzi agli scopi», possono spiegarsi solo ipotizzando un tipo di mente analogo a quella umana. L'universo è una grande macchina. Uno schema così complesso e un tale ordine non può essere il risultato del caso. Bisogna presupporre un coordinatore, i cui attributi possono, in parte, essere dedotti dall'ordine che osserviamo. Come la discussione cosmologica, anche questa è la formalizzazione di un aspetto del credo teistico. Dio è il creatore e il mondo mostra traccia della sua opera.

Hume solleva una quantità di obiezioni alla prova di Cleante, tra cui, soprattutto: la debolezza dell'analogia tra l'ordine dell'universo e l'ordine o la struttura di una macchina; altre spiegazioni che sono altrettanto o più plausibili sulla base dell'evidenza; e l'inadeguatezza del Dio che la prova di Cleante gli permette di conoscere. Hume è particolarmente convincente nell'affermare che le ipotesi naturalistiche sono suffragate dall'evidenza come l'ipotesi teistica.

I *Dialoghi* contengono anche una chiara presentazione di un argomento classico contro il credo teistico: la discussione sul male. Hume presenta due forme di questa discussione, evidenziando i problemi logici ed empirici. La forma logica consiste nell'affermazione che i teisti pervengono all'unione contraddittoria di tre affermazioni: 1) Dio è onnipotente; 2) Dio è completamente buono; e 3) il male esiste. Come dice Hume: «Le antiche domande di Epicuro sono ancora senza risposta. Egli vuole ostacolare il male, ma non ne è capace? Allora è impotente. Ne è capace, ma non vuole? Allora è malevolo. Ne è capace e lo vuole? Da dove viene allora il male?». Il teismo è, quindi, incoerente. La coerenza dipende dalla rinuncia ad una qualsiasi delle tre ipotesi, e si possono trovare esempi per ognuna delle tre alternative. Le soluzioni tradizionali, tuttavia, sono state di negare l'esistenza del male, che va osservato dalla giusta prospettiva, oppure di presentare l'argomento del libero arbitrio. La prima è una negazione del terzo punto, e asserisce che quello che appare come male dalla nostra prospettiva ristretta, dal punto vista divino è un mezzo per ottenere un bene più grande. Il concetto di libero arbitrio è una chiarificazione del significato e dei limiti del primo punto. I sostenitori di questo concetto affermano che è preferibile che Dio abbia creato un mondo dove le creature sono libere, piuttosto che uno dove le loro azioni fossero totalmente stabilite; inoltre che il male risulta dal libero arbitrio degli uomini e che, se Dio crea un mondo simile, ci sono determinate conseguenze che egli non può controllare, ma che questo non compromette la sua onnipotenza.

La seconda forma della discussione che parte dal male non è una questione di compatibilità logica. Diversamente dalla prima forma, essa sorge dalla deduzione espressa nell'argomento dell'ordine universale. Hume dice che anche se uno fosse capace di dimostrare la coerenza del teismo, il male e la sofferenza presenti nel mondo impediscono di supporre l'esistenza di un creatore onnipotente e benevolo. Mentre nella discussione ha predominato la forma logica del problema del male, coloro il cui teismo si basa sulla deduzione che, essendoci il creato, deve esserci un creatore benevolo devono considerare come il male e la sofferenza nel mondo influiscano su quella deduzione.

Alcuni di coloro che contribuirono a questo primo tipo di filosofia della religione hanno fatto proprie le tecniche della logica modale (Plantinga, 1974) e della teoria della conferma (Swinburne, 1977, 1979, 1981) nell'analizzare le questioni classiche della coerenza e della razionalità del credo teistico e gli argomenti pro e contro tale credo.

**Descrizione e analisi del linguaggio, della pratica e della credenza religiosi.** Coloro che hanno formulato le prove pro o contro l'esistenza di Dio non pensarono che la fede religiosa venga scelta o scartata per questi motivi. Anselmo parlò della propria opera come di fede in cerca di comprensione. Erano tentativi di usare la ragione per comprendere e giustificare o criticare credenze ricevute dalla tradizione. Mentre prosegue il lavoro sulla coerenza del teismo e continuano le argomentazioni sull'esistenza di Dio, si sono proposte nuove interpretazioni dei testi classici, mettendo in dubbio l'ipotesi che gli autori di quei testi stessero cercando di giustificare la credenza religiosa. Malcolm (1940) vede in Anselmo il credente che spiega la propria fede, e non tanto il dotto che con le sue argomentazioni cerca di convincere il non credente. Victor Preller (1967) e David Burrell (1979) affermano che, restituite al loro contesto teologico, le cinque vie di Tommaso d'Aquino vedranno in parte diminuita la loro importanza e appariranno come occasioni per l'applicazione della grammatica religiosa, piuttosto che come prove per l'esistenza di Dio. Alvin Plantinga (1974) riprende la tesi ontologica e la difesa del libero arbitrio per controbattere i critici che sostengono l'inconsistenza e l'irrazionalità del teismo. Nonostante importanti differenze, in tutti questi casi si ha la convinzione che il compito proprio della filosofia della religione sia di chiarire la credenza religiosa, più che di giustificare o confutare quella credenza.

Il secondo tipo di filosofia della religione riguarda la

riflessione sul carattere distintivo della vita religiosa e sul ruolo della pratica e della credenza religiose rispetto ad altre forme di credenza e di pratiche, specialmente quelle della scienza e della moralità. Questo concetto del compito della filosofia della religione nasce dalla convinzione che la dottrina e le credenze religiose non debbano essere soggette a criteri di razionalità e di giustificazione, propri di altre sfere come la scienza, la metafisica o la moralità. Le pratiche e le credenze religiose non richiedono altra giustificazione che la vita religiosa. Il compito del filosofo è comprenderle piuttosto che assoggettarle a criteri eteronomi.

Sebbene ci siano dei precursori nel campo della riflessione filosofica sulla religione, soltanto nel XVIII secolo si iniziarono studi approfonditi. Hume distingueva due tipi di indagine sulla religione, il primo riguardante il suo fondamento nella ragione, e il secondo la sua origine nella natura umana. La prima di queste indagini fu affrontata nei *Dialogues* e la seconda in *The Natural History of Religion* (1757; trad. it. Roma-Bari 1981), in cui tracciò una interpretazione naturalistica dell'origine della credenza e delle pratiche religiose. La speculazione sull'origine della religione e sul suo rapporto con altri aspetti della cultura fiorì nel XVIII secolo.

La maggior parte dei compiti della filosofia della religione fu indicata da Kant e dai filosofi che reagirono alle sue tesi. Kant affermò che gli argomenti tradizionali proposti per dimostrare o rifiutare l'esistenza di Dio erano imperfetti. Cosa più importante, tuttavia, egli sosteneva che tali prove fossero destinate al fallimento, poiché erano estensioni non legittime, al di là dell'esperienza, delle categorie e delle forme di giudizio valide soltanto all'interno dei limiti dell'esperienza. Il dibattito filosofico su tali questioni è futile, porta alle antinomie, e non può mai venire risolto. I temi tradizionali del teismo filosofico sono malformati e qualsiasi apparenza di progresso è un'illusione.

Kant affermava che il compito del filosofo non è quello di contribuire al contenuto della scienza, della moralità, dell'arte o della religione, ma di riflettere criticamente sui tipi di giudizio cui si ricorre in ciascuna di queste aree, stabilendo i limiti della loro corretta applicazione, di descrivere i problemi che risultano dal superamento di questi limiti e indicare come questi giudizi siano possibili. Il filosofo della religione non dovrebbe discutere pro o contro le credenze religiose, ma dovrebbe limitarsi a rilevare la struttura dei concetti, delle credenze e delle pratiche religiose, e dimostrare la loro origine nella ragion pratica.

In *Die Religion innerhalb der Grenzen blossen Vernunft* (1793; trad. it. Roma-Bari 1993), Kant collocò i concetti, le credenze e le pratiche religiose all'interno della vita morale. Affermò che il popolo schematizza o rappresenta in termini fantasiosi l'esperienza dell'obbligo morale. L'obbligo di obbedire alla legge morale è visto come un dovere imposto da un legislatore divino. Non potendosi evitare questo tipo di schematizzazione, si passa inevitabilmente dalla morale alla religione. L'esperienza e la pratica religiose derivano dalla vita morale. Delle dottrine morali non si deve valutare la verità o la falsità, perché questo equivarrebbe a fraintenderle. Esse sono l'espressione di aspetti dell'esperienza morale. Kant intese il concetto di Dio e le principali dottrine cristiane come risultati della legge morale e dei problemi che sorgono dal tentativo di osservarla. Le credenze religiose non possono mai essere in conflitto con le credenze scientifiche, perché svolgono funzioni del tutto diverse. Le credenze religiose non possono produrre conoscenza, ma sono una conseguenza necessaria della vita morale.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) accettò la critica kantiana della metafisica e della teologia naturale tradizionale, e convenne che la dottrina religiosa non andasse considerata una fonte di affermazioni scientifiche o metafisiche, ma rifiutò l'assimilazione della religione alla morale. Affermò che la dottrina e la pratica religiose esprimono un momento autonomo e irriducibile nell'esperienza umana, non riconducibile al solo credo o alla sola azione. La compassione non è né scienza né morale, ma un momento affettivo nell'esperienza, con la sua propria interezza. La filosofia della religione è la riflessione su questo momento, come esso si differenzi nelle diverse tradizioni e nelle diverse culture, e come si esprima nelle varie dottrine e pratiche. Schleiermacher descriveva il momento religioso come un senso di limitatezza e di dipendenza. Sebbene lo si possa capire solo sperimentandolo, esso è un momento universale nell'esperienza umana ed è accessibile a tutti. Poiché la dottrina religiosa non è un fatto di credenza, ma un'espressione di questo momento affettivo come viene concepito da ogni particolare tradizione, le dottrine religiose non possono mai entrare in conflitto con le scoperte della scienza. Le credenze religiose non richiedono alcuna giustificazione, in quanto scaturiscono, indipendenti, da un momento autonomo dell'esperienza.

Seguendo Kant e Schleiermacher, i rappresentanti del secondo tipo hanno inserito la filosofia della religione in una più ampia filosofia della cultura. Il punto focale si è spostato dalla giustificazione delle credenze religiose all'identificazione del carattere distintivo dell'esperienza religiosa, del linguaggio religioso e della pratica religiosa. Il compito del filosofo della religione è descrivere quell'esperienza, quel linguaggio e quella pratica, chiarirli e dar loro un posto accanto ad altri fe-

nomeni culturali. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) mostrò che i concetti e le credenze religiose sono il prodotto di ogni particolare tradizione di pensiero e di pratica e che possono essere compresi solo alla luce della loro particolare tradizione. Søren Kierkegaard (1813-1855) riprese il concetto kantiano di volontà come elemento centrale per la vita religiosa, che, però, distinse da una vita caratterizzata dall'immediatezza estetica e da quella definita dalla morale kantiana. Egli indagò il ruolo del linguaggio religioso, sia come espressione di quella vita sia come occasione per l'individuo di misurarsi col paradosso assoluto, da lui considerato il centro del messaggio cristiano. Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Karl Marx (1818-1883) consideravano la credenza e la pratica religiose come proiezioni idealizzate delle speranze, delle paure e dei desideri, che originariamente avevano avuto oggetti più palpabili nel mondo materiale e in quello sociale.

Hume aveva condotto la sua discussione sul teismo all'interno di uno schema della storia naturale della religione e Hegel aveva tracciato lo sviluppo della coscienza religiosa attraverso tradizioni culturali diverse. All'inizio del XX secolo la ricerca nella storia delle religioni era sufficientemente avanzata, per cui molti teologi si resero conto del fatto che le loro descrizioni e analisi dell'esperienza, della pratica e della credenza religiose dovevano, almeno in linea di principio, tener conto delle tradizioni diverse dal Cristianesimo e anche di quelle estranee al teismo. La filosofia della religione non può più essere solamente l'introduzione alla teologia cristiana. I teologi contemporanei sarebbero, in maggioranza, d'accordo, ma il riorientamento della disciplina, implicito in quell'accettazione, deve ancora venire realizzato nella pratica.

Durante il XIX secolo, la ricerca nella storia delle religioni è stata permeata dall'affermazione di Schleiermacher secondo la quale la religione è un fatto esperienziale, manifestato da dottrine e da pratiche che riflettono culture diverse, ma è un fatto essenzialmente universale. Nei primi anni del XX secolo, William James (1842-1910) e Rudolf Otto (1869-1937) descrissero le caratteristiche distintive dell'esperienza religiosa ed esaminarono le implicazioni della credenza religiosa. Entrambi ricorsero al materiale illustrativo di altre tradizioni religiose, intendendo l'oggetto della loro indagine l'esperienza religiosa universale, ma il maggior influsso venne loro dal Cristianesimo.

James sostenne che la religione è principalmente una questione di sentimento e non di credenza, ma che non esiste un particolare sentimento religioso. La paura, l'amore, la soggezione e la gioia religiose sono paura, amore, soggezione e gioia comuni associate a oggetti religiosi. In *The Varieties of Religious Experience* (1902; trad. it. Milano 1929), James fornì una tassonomia dei tipi dell'esperienza religiosa e, insieme, un'acuta analisi filosofica di problemi per la filosofia della religione come il rapporto tra lo studio scientifico della religione e la valutazione del suo significato, della sua importanza e del suo valore. Egli esaminò le implicazioni dell'identificazione della religione con un sentimento o una sensazione e, specialmente nel suo capitolo sul misticismo, analizzò il valore che viene dato a simili esperienze, da un lato dalle persone che le vivono e dall'altro da coloro che non le vivono. Affermò che la testimonianza assai diffusa costituisce una prova a sostegno di ciò che considerò l'elemento comune nell'esperienza religiosa, ossia la credenza, o sensazione, che ci sia qualcosa al di sopra del nostro mondo terreno e che ciò possa avere un effetto benefico sulla vita degli individui.

In contrasto con James, e riprendendo Schleiermacher esplicitamente, Otto affermò che c'è un momento distintivo nell'esperienza religiosa. Quel momento non è propriamente caratterizzato come sentimento, ma è indubbiamente specifico e peculiare. Otto lo descrisse come il momento non razionale e ineffabile nell'esperienza religiosa. Egli coniò un termine speciale, il *numinoso*, per riferirsi al «sacro», prescindendo dai suoi fattori morali e razionali. Affermò che vi è un'unica categoria numinosa di valore e uno stato numinoso della mente che è *sui generis* e irriducibile. Il momento numinoso nell'esperienza non può essere comunicato, ma può solo essere conosciuto direttamente. Otto lo raffigura come il sentimento per cui la creatura ha il senso della propria finitezza, prova timore e incanto nel rispondere a qualcosa «di completamente altro». Otto continuò a studiare le tradizioni religiose non occidentali, e in particolare alcuni elementi delle religioni dell'India, ma la sua caratterizzazione del momento numinoso nell'esperienza religiosa è chiaramente derivata dal monoteismo delle Scritture ebraiche e del Cristianesimo luterano.

I filosofi della religione hanno fatto ricorso a materiale proveniente dalla storia delle religioni per esaminare gli elementi comuni di diverse credenze o pratiche. Oggetto di questa indagine sono stati il misticismo, il rituale, il sacrificio, la preghiera e il senso del santo o del sacro. James sostenne che i pensieri e le credenze religiose variano da cultura a cultura, ma che i sentimenti e il comportamento non si diversificano. Molti hanno condiviso questa affermazione e hanno guardato allo studio del misticismo, della preghiera e del senso del sacro come a un modo per avvicinarsi all'essenza della vita religiosa. Si è, comunque, appurato che non si può identificare un'emozione o una pratica

senza riferirla ai concetti e alle credenze attribuibili alla persona che prova quell'emozione o che si impegna in quella pratica. I tentativi di Schleiermacher, James e Otto di caratterizzare un'esperienza religiosa universale che sia indipendente da quei concetti, da quelle credenze e pratiche sono destinati al fallimento. L'affermazione di James, che le credenze variano mentre i sentimenti e le azioni rimangono invariati, riflette la sua incapacità ad apprezzare il fatto che ogni emozione o azione debba essere identificata mediante una descrizione, e che quella descrizione debba attagliarsi al soggetto dell'emozione o dell'azione.

Nella filosofia anglo-americana della metà del XX secolo, il punto focale si spostò dall'esperienza religiosa al linguaggio religioso. Alfred Jules Ayer (1936), sviluppando la sua versione del positivismo logico, sostenne che le affermazioni religiose, insieme a quelle morali, non possono essere sottoposte a verifica e, quindi, non hanno valore cognitivo. Devono interpretarsi come espressioni senza contenuto cognitivo. Il criterio di verificabilità del valore cognitivo fu presto abbandonato a causa di problemi indipendenti dalla sua applicazione alle affermazioni religiose, ma l'indagine della condizione propria del linguaggio religioso continuò. Alcuni filosofi, ricorrendo alla filosofia di Ludwig Wittgenstein (1889-1951), affermarono che il linguaggio religioso non deve essere soggetto a criteri derivati da altre forme di discorso come quello scientifico o quello morale. Piuttosto, il compito del filosofo della religione dovrebbe essere quello di cogliere la peculiarità della grammatica che governa gli usi religiosi del linguaggio. I problemi sorgono, tuttavia, quando si cerca di distinguere tra gli usi tipicamente religiosi di parole e frasi particolari e altri usi delle stesse.

I tentativi di identificare una grammatica caratteristica del linguaggio religioso, in modo da rendere tale linguaggio autonomo e indipendente da altri concetti e credenze, ricordano l'affermazione di Schleiermacher che nell'esperienza religiosa vi sia un momento caratteristico e autonomo. In entrambi i casi, l'affermazione è motivata da considerazioni apologetiche e dall'urgenza di adeguatezza descrittiva. Se Schleiermacher è corretto nella sua vivida descrizione del linguaggio religioso, inteso come espressione di un momento indipendente da concetti e credenze, allora un'affermazione religiosa non potrà mai entrare in conflitto con un'asserzione scientifica o un'affermazione morale. Le stesse parole funzionano in modo completamente diverso in un contesto religioso, rispetto al loro uso in un contesto scientifico o metafisico. «Dio creò il mondo» come affermazione dottrinale non può mai essere in contrasto con qualunque affermazione scientifica o metafisica sull'origine del mondo. Le parole hanno significati diversi in situazioni differenti. Questa netta distinzione costituisce una strategia per impedire qualsiasi conflitto tra credenze religiose e tesi scientifiche o comuni convinzioni sul mondo. Strategia continuata da chi afferma che gli usi religiosi del linguaggio sono guidati da una loro propria grammatica particolare e non sono soggetti a criteri estranei alla sfera del discorso religioso. Simili strategie mostrano che il secondo tipo di filosofia della religione, mentre sostiene di voler descrivere e spiegare, piuttosto che giustificare, può essere usato anche per scopi apologetici. Può servire a giustificare la credenza e la pratica religiose, assegnando a quelle credenze e a quelle pratiche una posizione che impedisca qualsiasi conflitto con la conoscenza scientifica o con le affermazioni in altre aree della cultura.

Entrambi i tipi di filosofia della religione sono presenti nella letteratura contemporanea. Dopo un periodo di interesse sporadico, il teismo filosofico è ritornato al centro dell'attenzione. Tra i compiti che si presentano ai filosofi della religione contemporanei vi è la necessità che la disciplina sia sufficientemente esauriente per venire applicata ad altre tradizioni religiose, evitando, tuttavia, la distorsione che risulta da affermazioni e fenomeni strappati dai loro contesti storici e culturali per servire ad un qualche scopo comparativo o apologetico. Questo compito è ulteriormente complicato dal fatto che il concetto di religione prevalente nella filosofia della religione proviene dal mondo occidentale. Le ipotesi teistiche sono radicate nei criteri mediante i quali affermiamo che un'esperienza è religiosa o un fenomeno è religioso. Queste ipotesi possono essere mascherate dall'affermazione che la filosofia della religione deve interessarsi della descrizione e dell'analisi, astenendosi dalla giustificazione delle credenze e delle pratiche religiose.

## BIBLIOGRAFIA


Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, 1077-1078 (trad. it. in *Opere filosofiche*, a cura di Sofia Vanni Rovighi, Bari 1969).

A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936), London 1946 (trad. it. *Linguaggio, verità e logica*, Milano 1961).

D.B. Burrell, *Aquinas. God and Action*, Notre Dame/Ind. 1979.

W.L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, New York 1980.

D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, 1779 (trad. it. *Dialoghi sulla religione naturale*, Bari 1983).

D. Hume, *The Natural History of Religion*, 1757 (trad. it. *Storia naturale della religione*, Roma-Bari 1981).

W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902

(trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura umana*, Milano 1929).
I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793 (trad. it. *La religione nei limiti della sola ragione*, Torino 1980, Bari 1993).
S.T. Katz (cur.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford 1978.
A. Kenny, *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, New York 1969.
J.L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982.
N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, in «Philosophical Review», 69 (1940), pp. 41-62.
R. Otto, *Das Heilige*, Marburg 1917 (trad. it. *Il Sacro*, Bologna 1926).
A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974.
V. Preller, *Divine Science and the Science of God. A Reformulation of Thomas Aquinas*, Princeton/N.J. 1967.
Fr. Schleiermacher, *Die Christlische Glaube*, 1821-1822 (trad. it. *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, in S. Sorrentino, cur., *Opere scelte*, III/1, Brescia 1981).
Fr. Schleiermacher, *Über die Religion*, 1799 (trad. it. *Discorsi sulla Religione*, Firenze 1947; e *Sulla religione*, Brescia 1989). L'edizione di New York 1955 contiene una prefazione di R. Otto.
R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977.
R. Swinburne, *The existence of God*, Oxford 1979.
R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1981.
Tommaso d'Aquino. *Summa theologiae* (trad. it. *La summa teologica*, Firenze 1949ss., I-XXX). Cfr. soprattutto le questioni 1-11.
W.J. Wainwright, *Philosophy of Religion. An Annotated Bibliography of Twentieth-Century Writings in English*, New York 1978.

WAYNE PROUDFOOT

**FILOSOFIA ANALITICA.** In senso generale, la pratica di ricercare una miglior spiegazione attraverso l'analisi (cioè la separazione e ricomposizione) di espressioni linguistiche complesse, oscure o problematiche è stata presente nella filosofia fin dai presocratici. In senso più ristretto, invece, la filosofia analitica (o «analisi linguistica») rappresenta un tipo di filosofia che si è sviluppato nel XX secolo a partire dalla filosofia del linguaggio inglese, traendo molti concetti ispiratori dal pensiero dell'ultimo Wittgenstein (1889-1951).

Le più remote origini della filosofia analitica sono ben rappresentate da quei dialoghi platonici in cui Socrate appare impegnato a delineare il significato di concetti chiave come «pietà», «giustizia» o «anima». Verso la conclusione del *Fedone*, ad esempio, Platone ci mostra Socrate che rivolge al suo discepolo Critone un avvertimento sui possibili fraintendimenti in cui si può incorrere nell'impiego di un linguaggio familiare: avendogli Critone domandato in che modo desiderasse essere sepolto, Socrate osserva che non si può confondere l'essere di nome Socrate con il corpo che sta per ricevere sepoltura e che non può essere definito una persona. In questo caso Socrate mette in guardia nei confronti di un certo uso del linguaggio che può portare a una forma ingenua di materialismo, tanto nel pensiero quanto nella vita. Molte tra le correnti principali e tra gli interessi centrali della filosofia occidentale sono egualmente interpretabili come analisi del linguaggio, condotte in modo palese oppure implicito.

Le più immediate origini della filosofia analitica si ritrovano, tuttavia, nella reazione operata agli inizi del XX secolo da un gruppo di filosofi inglesi contro l'allora dominante corrente di pensiero di marca hegeliana rappresentata da pensatori come F.H. Bradley (1846-1924): costoro attribuivano grande rilievo alla ricerca del significato del «complesso», dell'«intero», piuttosto che delle singole parziali espressioni, finendo così col collocare nell'«azzardo», diffidandone, ogni conoscenza umana di tipo relativo. Tra coloro che guidarono la reazione contro un simile eccesso di sintesi, scegliendo piuttosto la strada dell'analisi chiarificatrice delle oscurità del linguaggio filosofico, ricordiamo G.E. Moore (1873-1958) e Bertrand Russell (1872-1970). Il primo, richiamandosi agli argomenti del «senso comune», fornì una dettagliata analisi linguistica di termini fondamentali come «buono» o del significato reale dell'espressione «avere cognizione certa» di qualche cosa. Russell, dal canto suo, offrì modalità di trascrizione più tecniche, utilizzando gli strumenti della logica simbolica da lui creata insieme ad Alfred North Whitehead per esprimere, ad esempio, la propria «teoria delle descrizioni definite»: si tratta di un mezzo per analizzare pensieri problematici riguardanti entità non esistenti ma ancora piene di significato (quali «Amleto» o «l'attuale re di Francia») e per rimuovere così confusioni o paradossi.

Tale era il contesto filosofico quando ritornò a Cambridge, nel 1929, Ludwig Wittgenstein, già allievo di Russell, fresco delle conversazioni con i membri del Circolo di Vienna, con i quali aveva elaborato la regola logica nota come «principio di verificazione», per cui il significato di affermazioni non tautologiche va identificato attraverso il metodo della loro verifica empirica. Il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein (completato nel 1918 e pubblicato per la prima volta nel 1921) porta fino agli estremi limiti la ricerca di una formalizzazione semplice e incisiva del linguaggio ideale, considerando alla base di ogni significato posseduto dai fatti proposizioni di base dette «fatti atomici» – più tardi identificati dagli empiristi radicali del

Circolo di Vienna, fondatori del positivismo logico, con le osservazioni sensoriali. A questo punto Wittgenstein cominciò ad avere qualche sospetto non soltanto riguardo all'interpretazione empirica che era stata data alla sua più generale teoria del linguaggio, ma anche riguardo alla teoria in se stessa, il cui potere risiedeva nella sua semplicità ma che in sede applicativa, nel campo del positivismo logico, finiva per risultare eccessivamente semplice se rapportata ai molteplici usi effettivi del linguaggio – ad esempio nel chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare. L'asserzione del fatto sensorialmente verificabile finì per risultare, agli occhi del filosofo, soltanto una tra le tante funzioni possedute dal linguaggio, e se non vi era dubbio che tale funzione fosse di grande importanza per le scienze naturali e la vita ordinaria, essa difficilmente sarebbe arrivata a esaurire la ricchezza del discorso.

Le meditazioni successive di Wittgenstein si concentrarono dunque sui limiti del suo *Tractatus* e sulla enorme complessità del linguaggio e furono raccolte nelle *Philosophische Untersuchungen*, pubblicate postume nel 1953 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino 1974) e destinate a esercitare grande influenza. Wittgenstein sostiene in esse che espressioni filosoficamente confuse non hanno bisogno tanto della verificazione quanto dell'analisi del loro uso. Infatti è negli usi di un termine che si trova il significato del termine stesso: da qui la sua affermazione per cui il significato di un termine è il suo uso e tutto il concetto di *Ricerche filosofiche* 421: «Considera la proposizione come uno strumento e il suo senso come il suo impiego». In questo modo le confusioni filosofiche risultano eliminabili grazie al metodo di ricondurre espressioni confuse alle loro origini nell'impiego ordinario e da qui deriva la considerazione di Wittgenstein di *Ricerche filosofiche* 132: «Le confusioni di cui ci occupiamo sorgono, per così dire, quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all'opera». Il metodo proposto non dovrà coinvolgere l'applicazione di una sola tecnica rigida come il principio di verificazione, bensì un atteggiamento generalmente aperto verso i vari usi del linguaggio che si possono dare. Così il metodo filosofico si adatterà a ogni occasione: «Non esiste "un" metodo della filosofia; vi sono bensì molti metodi, come esistono molte terapie» (*Ricerche filosofiche* 133), e, riprendendo l'immagine della pratica terapeutica: «Il trattamento di un problema da parte del filosofo è simile al trattamento di una malattia» (*Ibid.* 255).

L'applicazione di questo stile di analisi filosofica al linguaggio teologico e religioso differisce a seconda che il discorso teologico venga considerato, *ipso facto*, una forma «oziosa» di linguaggio, oppure venga visto come forma «operativa». Nel primo caso la terapia necessaria si chiamerà «analisi eliminativa»; nel secondo l'analisi dovrà piuttosto mostrare quale tipo o quali tipi di «operatività» costituiscano il significato delle espressioni teologiche. Questi tipi di analisi, che possono essere definite «illuminative», si suddividono ulteriormente, a seconda del tipo di funzione individuata.

In genere, il clima filosofico creatosi in seguito all'analisi linguistica non è adatto all'analisi eliminativa. Una simile impresa presenterebbe troppe somiglianze con le stagioni combattive del positivismo logico; anzi, molti dei tentativi di dimostrare che un uso sistematicamente distorto del linguaggio coinvolge necessariamente il discorso teologico e che normalmente non si parlerebbe in quel modo poggiano in realtà su assunti tutti da verificare. D'altra parte, l'analisi illuminativa può essere percepita dai credenti in modo altrettanto minaccioso di quella eliminativa, qualora le funzioni linguistiche identificate risultino incapaci di accordarsi con il personale senso della dignità o dell'importanza – o dello scopo – dell'atto linguistico coinvolto. Gli stessi positivisti logici hanno riconosciuto che le espressioni dei devoti svolgono almeno la funzione di evocare o esprimere una emozione. Il passaggio dal positivismo logico all'analisi linguistica richiedeva un approfondimento, come affermava lo stesso Wittgenstein in *Ricerche filosofiche* 422: «A che cosa credo quando credo che nell'uomo vi sia un'anima? A che cosa credo quando credo che questa sostanza contenga due anelli di atomi di carbonio? In entrambi i casi c'è un'immagine in primo piano, ma il senso si trova lontano, sullo sfondo; cioè l'applicazione dell'immagine non è facile da cogliere chiaramente».

Una risposta che cercava di andare oltre l'analisi dell'espressione religiosa in termini puramente emotivi, come nel caso del positivismo logico, fu offerta, nel 1955, da R.B. Braithwaite (nato nel 1900), dopo che si fu convertito al Cristianesimo. Pur rimanendo un empirista e, su tali basi, ritenendo impossibile una convalida delle dottrine della propria fede in termini tradizionali, egli avanzò l'ipotesi che il modo di esprimersi cristiano potesse, di fatto, funzionare diversamente, esprimendo e sostenendo degli impegni etici in vista di una concezione di vita «agapica». Le immagini dell'amore cristiano (*agape*), infatti, sono rappresentate vivacemente nelle Scritture ed esse, secondo il filosofo, fanno tutte comunque riferimento al comandamento dell'amore. Formulare parole desunte da quegli scritti non è come asserire un dato di fatto – anche se la forma delle parole può far pensare a ciò – ma significa dedicarsi a un modo di vita che è stato rappresentato autorevolmente in quei testi. In tal modo trova legittima-

zione il «lavoro» del parlare religioso, soddisfacendo il bisogno di «applicazione dell'immagine».

L'analisi di Braithwaite, pur non universalmente accettata come adeguata al linguaggio religioso nella pienezza delle sue funzioni, ha mostrato come un più flessibile approccio al problema di «come costruiamo cose con le parole» fosse applicabile al contesto teologico. Lo stimatissimo filosofo di Oxford J.L. Austin (1911-1960) ha dato ulteriore impulso a quei tentativi con la sua insistenza sul significato «performativo», cioè capace di eseguire una azione, posseduto dal linguaggio. L'influsso esercitato dal suo pensiero ha indotto a prestare maggiore attenzione al fatto che, quando noi parliamo, non compiamo tanto una descrizione del mondo quanto piuttosto agiamo all'interno di esso: ciò avviene quando pronunciamo promesse o giuramenti, quando impartiamo ordini, chiamiamo qualcuno, facciamo offerte a un'asta, scambiamo promesse nuziali, accettiamo inviti, ecc. In Canada, Donald Evans (nato nel 1927) ha offerto un dettagliato resoconto del linguaggio religioso dimostrando come anche la logica dell'«autocoinvolgimento» funzioni in senso performativo.

Alle analisi finora considerate vanno aggiunte quelle che si propongono di mostrare come gli atti di fede previsti dalla teologia possano rivestire un ruolo importante, anche se non sicuro, nell'esprimere semplici affermazioni di natura empirica. R.M. Hare (nato nel 1919) ha prodotto a Oxford una analisi delle affermazioni di fede religiosa come *bliks* o precondizioni incrollabili che consentono di vedere il mondo da un certo particolare punto di vista. Se alcuni di questi *bliks* possono essere assurdi, come avviene nelle situazioni paranoiche, altri potrebbero invece essere saggi e fondamentali, come la convinzione che il mondo è tenuto insieme da un regolare principio di causalità. In nessun modo si dà comunque spazio alla falsificazione, ma in un modo come nell'altro viene fornita una immagine del mondo all'interno della quale le particolari osservazioni empiriche assumono comunque un senso. Analogamente, a Cambridge, John Wisdom (nato nel 1904) aveva sottolineato come certe espressioni, pur non essendo propriamente relative a dei fatti, possono comunque indirizzare l'attenzione su certe modalità dei fatti che, diversamente, resterebbero trascurate: la metafora del Taj Mahal applicata al cappello di una signora non muta di certo i fatti, ma muta il modo in cui i fatti vengono considerati. Effetti analoghi avrebbe la metafora del mondo come un giardino, che indirizzerebbe l'attenzione su certi schemi nell'ambito dei fatti della vita quotidiana e influenzerebbe l'atteggiamento nei loro riguardi.

Queste analisi del potere euristico delle immagini teologiche (specie se considerate, come nel caso di Wisdom, nel loro aspetto chiarificatore oppure, come nel caso di Hare, come potenzialmente sane o insane) procedono sulla via del ristabilimento del discorso teologico, almeno con riguardo a uno degli aspetti del «lavoro» svolto da quel discorso, quello di fare asserzioni che potrebbero essere sostenute o attaccate partendo da sistemi normativi. Che di fatto tali asserzioni siano spesso perfettamente intese dai credenti è stato in genere evidente per ogni filosofo analitico che si sia preso la briga di parlare con una comunità di persone (o di partecipare ad essa) che facessero uso di un linguaggio religioso. Tuttavia, forse a causa di una certa animosità nei confronti della metafisica, ricevuta in eredità dal positivismo logico, alcuni filosofi analitici non riuscirono a rinunciare facilmente alla curiosa presupposizione per cui l'analisi dell'uso del linguaggio avrebbe potuto svolgersi come se le intenzioni dei suoi primi utilizzatori potessero essere ignorate o corrette. Una autentica analisi mira a rivelare, non a modificare ciò che l'utilizzatore delle parole compie con esse.

Una filosofia del linguaggio che non sia legata all'idea *a priori* che certe funzioni della parola, come quelle metafisiche, siano «impossibili» sarà dunque aperta a tutti i vari tipi di «lavoro» svolti dalle formulazioni religiose: dalle cosiddette affermazioni di fatto (tipo: «La Sindone di Torino risale agli inizi del I millennio d.C.»), alle affermazioni storiche (tipo: «Ramsete III era il faraone dell'Esodo»), alle formule poetiche («Il mio giogo è leggero e il mio carico è luce»), alle prescrizioni etiche («Porgi l'altra guancia»), alle parabole e leggende popolari, fino alle complesse dottrine speculative. Un solo tipo di espressione può naturalmente rivestire diverse funzioni. Raccontando la parabola del figliol prodigo, ad esempio, è possibile coinvolgere, a seconda delle circostanze, la volontà di dedicarsi a un certo tipo di vita, l'offerta di un sostegno emotivo, l'espressione di un rimorso e la speranza del perdono, nonché l'affermazione di una certa dottrina relativa alla natura di Dio. D'altra parte, anche la recitazione in chiesa di un antica preghiera funziona talora soprattutto come rituale per i membri della comunità e come riconoscimento della continuità rispetto al passato piuttosto che come vera e propria affermazione di fede. Una parte del lavoro della filosofia del linguaggio applicata alla religione consiste appunto nel chiarire la sottile differenza che distingue questo genere di funzioni e nel fornire proprio a coloro che ne fanno uso un aiuto per comprendere più chiaramente le enormi possibilità concesse loro dalla parola.

Almeno in certi casi di rilievo, come s'è visto, il discorso religioso esprime affermazioni e presenta somiglianze con altri tipi di linguaggio referenziale. Ciò è

stato riconosciuto da Wittgenstein nel già citato passaggio di *Ricerche filosofiche* 422, in cui egli paragonava la fede nell'anima alla fede negli anelli di carbonio. In entrambi i casi un modello, o una «immagine», possono essere collegati per vie indirette a un senso che si trova «lontano, sullo sfondo». Un'altra parte della filosofia linguistica consiste allora nel tracciare la mappa delle somiglianze e delle differenze tra casi così confusi. Forse le vivide, poetiche «immagini» del discorso religioso di buon livello possono fornire alcuni paralleli concettuali con certi modelli scientifici, che si stagliano «sullo sfondo» e che interpretano i concetti teoretici unificando e illuminando l'esperienza. In questo caso, l'insieme degli elementi importanti da organizzare è assai più ampio per i concetti religiosi, dal momento che quelli scientifici – benché spesso assai meno aperti alla verificazione o alla falsificazione da parte di chi osserva di quanto abbiano affermato i positivisti logici – vengono sempre accolti deliberatamente in una accezione che si riferisce esclusivamente a un campo di osservazione specifico, il che non avviene per i concetti «omnirilevanti» della teologia. Un'altra differenza essenziale riguarda il fatto che le storie sacre, i miti e le «immagini» del pensiero religioso rivestono nell'ambito delle comunità religiose un ruolo assai più importante, sia storicamente che sul piano dell'immediata e diretta valutazione, rispetto ai modelli proposti dal discorso scientifico. Entrambe le osservazioni appena fatte aiutano a comprendere perché i concetti religiosi non vengano usati per produrre affermazioni immediatamente falsificabili. Nello stesso tempo, tuttavia, queste considerazioni dimostrano che una teologia costruita sulle immagini del linguaggio religioso può favorire una sintesi concettuale rivolta a conservare una immagine del mondo unitaria, che sia insieme teoreticamente intelligibile nonché costruita sui termini dei valori sacri.

A differenza di quello che in genere si pensa, l'analisi linguistica non riguarda semplicemente «il linguaggio». Il suo scopo, infatti, perseguito nello spirito dell'ultimo Wittgenstein, è quello di illuminare le varie funzioni della parola e i vari significati del «significato»; inoltre essa si sforza di far sì che qualunque cosa sia detta, venga detta con la maggiore consapevolezza possibile, tanto per chi parla quanto per chi ascolta. Come tutta la filosofia, anche l'analisi linguistica è cioè impegnata in un serio tentativo di risvegliare la consapevolezza. Ciò non implica, naturalmente, che la filosofia analitica debba in qualche modo «contrapporsi» alla tendenza che spinge verso la sintesi concettuale, nella quale, peraltro, tutta la metafisica e molta parte della scienza sono impegnate. Come si può affermare che l'analisi è una delle principali modalità o concetti del pensiero occidentale, allo stesso modo la ricerca della sintesi è rintracciabile in pratica in tutte le epoche. La filosofia analitica, nelle sue forme più mature, riconosce che analisi e sintesi necessitano l'una dell'altra, come i poli di una interazione che non ha fine. Le arroganti pretese a tutto favore della sintesi hanno stimolato, agli inizi del XX secolo, la filosofia analitica, ma simili atteggiamenti presuntuosi, anche se purtroppo riscontrabili a volte ancora oggi, non hanno un loro spazio definito tra i filosofi analitici, che sono divenuti a loro volta gli esponenti di punta della filosofia anglosassone del XX secolo.

Per i teologi così come per i semplici credenti, allora, non vi è nulla da temere e tutto da guadagnare dalla filosofia analitica, poiché l'analisi linguistica correttamente impostata cerca soltanto di trarre alla luce e di portare al livello dell'autocoscienza l'insieme dei potenti atti linguistici degli uomini. Vero è che talora questa autoconsapevolezza può indurre qualcuno, sia pure in perfetta buona fede, a sollevare questioni sui tanti usi irriflessi della parola utilizzati fino ad ora, spingendolo fino a revisioni totali e forse addirittura al ripudio. Ma in altre occasioni questa medesima autocoscienza potrebbe consentire riaffermazioni sempre più cariche di significato. La filosofia analitica non è una dottrina a favore o contraria alla fede religiosa o al pensiero metafisico; il suo obiettivo primario è invece, in armonia con la visione socratica, la chiarificazione della confusione intellettuale prodotta dal linguaggio e dalla conseguente «corruzione dello spirito».

## BIBLIOGRAFIA

Opera indispensabile per capire la filosofia analitica è R. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953, 1968 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino 1967, 1974): si tratta di una pubblicazione postuma basata sulle riflessioni che il filosofo era andato elaborando dopo il 1929 e che, per quanto riguarda la prima parte, egli aveva già predisposto per la pubblicazione, che poi non avvenne, nel 1945. Cfr. G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs/N.J. 1964. Una sintetica trattazione delle origini della filosofia analitica è J.O. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, Oxford 1956 (trad. it. *L'analisi filosofica. Origini e sviluppi della filosofia analitica*, Milano 1966). Buoni esempi dell'applicazione della filosofia analitica ad argomenti generali sono: J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford 1962, Cambridge/Mass. 1975 (trad. it. *Come fare cose con le parole*, Genova 1987); e G. Ryle, *Dilemmas*, Cambridge 1954 (trad. it. *Dilemmi*, Roma 1968). Tratta questioni di specifica pertinenza religiosa e cosmologica St. Toulmin, R.W. Hepburn e A. MacIntyre, *Metaphysical Beliefs*, London 1957. Tende ad analizzare la difesa dei concetti religiosi da parte della filosofia analitica B. Mitchell (cur.), *Faith and Logic. Oxford Essays in Philosophical Theology*,

London 1957. Applica l'analisi performativa alle questioni filosofiche D.D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Cre-ator*, London 1963. Per una descrizione dell'origine della filosofia analitica dal positivismo logico e una esposizione delle sue possibilità di applicazione in ambito teologico, cfr. infine Fr. Ferré, *Language, Logic and God*, New York 1961.

FREDERICK FERRÉ

**FRANKFORT, HENRI** (1897-1954), archeologo e storico delle religioni. Cominciò i suoi studi all'Università di Amsterdam, dove studiò storia, per poi trasferirsi all'Università di Londra per studiare archeologia egizia sotto la guida di Flinders Petrie. Frankfort preferì sempre, tuttavia, essere considerato uno storico.

Nel 1922 Frankfort partecipò alla spedizione in Egitto guidata da Petrie e nel biennio 1924-1925 studiò alla British School of Archaeology di Atene. Nel frattempo aveva ottenuto (nel 1924) il Master of Arts dall'Università di Londra; nel 1927 gli fu conferito il dottorato da quella di Leiden. Dal 1925 al 1929 Frankfort fu direttore degli scavi, per conto della Egypt Exploration Society, a Tell al-'Amarna, Abido e Erment. Nel 1929 accettò di dirigere la spedizione in Iraq organizzata dall'Istituto Orientale dell'Università di Chicago: mantenne questo incarico fino alla sospensione degli scavi, nel 1937. Fin dal 1932, intanto, gli era stata assegnata la cattedra di archeologia orientale all'Istituto Orientale ed era stato nominato professore di antichità del Vicino Oriente presso l'Università di Amsterdam. Durante il secondo conflitto mondiale si trasferì al Dipartimento di lingue e letterature del Vicino Oriente dell'Università di Chicago. Nel 1949, infine, fu nominato direttore del Warburg Institute di Londra, nonché docente di storia dell'antichità preclassica presso l'Università della stessa città.

La sua opera principale, *Studies in Early Pottery in the Near East* (1924-1927) è stata di fondamentale importanza per l'archeologia del Vicino Oriente, in quanto per la prima volta vi è stata proposta una classificazione e una datazione della ceramica antica di quelle regioni: ciò ha contribuito a gettare le basi per una periodizzazione e per un sistema di datazione. Altrettanto importante è stato il suo studio sui sigilli cilindrici (*Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, 1939): per ciascun periodo Frankfort individuò gli elementi caratteristici, permettendo così di stabilire un sistema di datazione relativa per questa classe di oggetti così importante e numerosa. Oltre che importante per l'archeologo, lo studio in questione risulta anche interessante per lo studioso delle religioni, poiché propone una grande quantità di documenti relativi al rituale e alla mitologia.

I risultati delle varie spedizioni in Egitto e in Iraq sono stati pubblicati da Frankfort in un certo numero di studi preliminari e di rapporti finali, talora in collaborazione con membri del suo staff. Ricordiamo: *Sculpture of the Third Millennium B.C. from Tel Asmar and Khafajah* (1939); *More Sculpture from the Diyala Region* (1943); e *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region* (1955). Di carattere più generale sono: *Archaeology and the Sumerian Problem* (1932); e *The Birth of Civilization in the Near East* (1951; trad. it. Firenze 1961); nonché l'ampia panoramica sull'archeologia del Vicino Oriente antico contenuta in *The Art and Architecture of the Ancient Orient* (1954; trad. it. Torino 1971).

Di speciale interesse per gli storici delle religioni è *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (1946, riedito più tardi con il titolo *Before Philosophy*, 1949, 1963; trad. it. *La filosofia prima dei Greci*, Torino 1963), alla cui organizzazione Frankfort lavorò insieme alla moglie. In esso due capitoli fondamentali si devono a Frankfort: quello introduttivo (*Myth and Reality*), che costituisce una chiara e penetrante analisi del pensiero mitopoietico, e quello conclusivo (*The Emancipation of Thought from Myth*), che descrive l'itinerario che conduce dal pensiero mitico a quello autenticamente filosofico. Nello stesso periodo Frankfort condusse a termine due lavori più ampi: *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation* (1948; trad. it. *Religione dell'antico Egitto*, Torino 1957, 1991); e *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (1948). Il metodo di approccio alla materia tipico di Frankfort è quello della fenomenologia della religione, l'osservazione, cioè, del modo di manifestarsi dei valori religiosi riflessi nei documenti studiati. Lo scopo dell'ultimo lavoro è ben espresso dal sottotitolo e la trattazione congiunta di materiale egizio e mesopotamico, prestando attenzione tanto alle affinità quanto alle differenze, conferisce profondità allo studio. Frankfort era persuaso del fatto che la comprensione dei documenti relativi a una religione possa realizzarsi soltanto nei termini della cultura generale in cui la religione in questione si trova inserita e da cui derivano, per la religione stessa, i significati specifici dei suoi simboli. Tale posizione ha avuto la sua sistemazione metodologica più completa nelle Frazer Lectures del 1951, pubblicate nello stesso anno con il titolo *The Problem of Similarity in ancient Near Eastern Religions*: Frankfort propone serrate argomentazioni contro il metodo comparativo, che tenderebbe a enfatizzare le affinità generali trascurando invece le differenze

specifiche. Egli mette in guardia di fronte ai rischi di questa metodologia affermando: «Ancora una volta, dunque, il pericolo sta proprio nelle somiglianze, dal momento che – come sempre – il segreto del loro significato è racchiuso nel contesto culturale».

## BIBLIOGRAFIA

Oltre agli studi già citati, ricordiamo i seguenti articoli, tutti pubblicati nel «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes»: *State Festivals in Egypt and Mesopotamia* (15, 1952, pp. 1-12); *The Dying God* (21, 1958, pp. 141-51); *Heresy in a Theocratic State* (*Ibid.*, pp. 152-61); e *The Archetype in Analytical Psychology and the History of Religion* (*Ibid.*, pp. 166-78) [tutti questi articoli sono tradotti in *Il dio che muore. Mito e cultura nel mondo preclassico*, Firenze 1992]. Si veda anche l'articolo commemorativo in suo onore scritto da P. Delongaz e Th. Jacobsen, *Henri Frankfort, 24 II 1897-16 VII 1954*, in «Journal of Near Eastern Studies», 14 (1955), pp. 1-3, al quale fa seguito una sua bibliografia curata da J. Vindenaess.

THORKILD JACOBSEN

**FRAZER, JAMES G.** (1854-1941), antropologo e storico delle religioni inglese. James George Frazer, il maggiore di quattro figli, nacque in una Glasgow preindustriale, figlio di un ricco farmacista. I suoi genitori erano membri devoti della Libera Chiesa di Scozia, un gruppo conservatore che intorno al 1840 si staccò dalla Chiesa anglicana di Scozia per contrasti sulla questione dell'autorità della Chiesa. Frazer fu così allevato in una atmosfera di profonda devozione, che peraltro – come disse in seguito – non trovò affatto oppressiva. Frazer fu un ragazzo prodigio nel campo degli studi ed entrò all'Università di Glasgow all'insolita età di quindici anni. Tre cose importanti – come scrisse in un geniale saggio autobiografico composto negli ultimi anni della sua vita – gli capitarono in quel periodo: si sviluppò il suo amore per i classici, l'amore di una vita; scoprì che il mondo è governato da un sistema di leggi naturali immutabili; e infine perse, senza alcun trauma, la fede religiosa dell'infanzia.

Frazer studiò brillantemente a Glasgow, ma ben presto si rese conto che la preparazione universitaria in Scozia era forse più ampia, ma di livello di certo inferiore rispetto a quella che avrebbe potuto dargli una università inglese. Dopo essersi laureato a Glasgow nel 1874, perciò, si iscrisse al Trinity College di Cambridge per un secondo corso di studi. Si laureò nel 1879 in lettere classiche. Sempre nel 1879, una sua dissertazione sull'epistemologia platonica gli guadagnò un incarico al Trinity College, che dopo tre rinnovi gli fu assegnato a vita; fu membro di questa prestigiosa istituzione per oltre sessanta anni.

Nel 1896 Frazer sposò Elizabeth (Lilly) Grove, una vedova francese con due figli che era diventata scrittrice non certo per necessità economiche. Lilly fu autrice di un buon volume sulla storia della danza e di un certo numero di commediole in francese per uso scolastico. Ben presto si convinse che il mondo accademico stava trascurando i meriti del marito (che rappresentava lo stereotipo del ricercatore erudito, timido e spirituale) e lottò per favorirne la carriera. Preparò, tra l'altro, la traduzione in francese dell'opera del marito, il che rese celebre Frazer in Francia subito dopo la guerra. Frazer fu nominato baronetto nel 1914, divenne membro della Royal Society nel 1920 e fu insignito dell'Ordine del Merito nel 1925.

Il primo scritto scientifico di Frazer, che può essere considerato l'inizio del suo interesse per l'antropologia, si deve alla sua amicizia con William Robertson Smith (1847-1894), il celebre teologo e semitista scozzese. Più di ogni altro, Robertson Smith diffuse in Gran Bretagna, alla fine del secolo, i risultati della scienza biblica tedesca. Per questo divenne l'imputato dell'ultimo significativo processo per eresia. Sebbene fosse stato assolto, Robertson Smith divenne troppo famoso per la provinciale Cambridge. [Vedi *SMITH*]. Tra le sue tante attività, fu anche l'editore della nona edizione dell'Enciclopedia Britannica: sempre alla ricerca di possibili collaboratori, incontrò il suo compatriota Frazer al Trinity College e lo mise ben presto al lavoro. Essendo già usciti i volumi fino alla lettera O, a Frazer furono assegnate voci che iniziavano con la lettera P e con le lettere seguenti. Fu così che Frazer ebbe modo di compilare le importanti voci *Taboo* e *Totem*, che lo lanciarono nel nuovo mondo dell'antropologia.

Nel 1889 Frazer scrisse all'editore George Macmillan offrendogli un manoscritto sulla magia, il folclore e la religione nel mondo primitivo. Macmillan accettò *The Golden Bough*, che fu pubblicato in due volumi l'anno seguente. L'opera fu bene accolta dai critici, che apprezzarono l'impressionante erudizione e le doti stilistiche di Frazer. Non appena pubblicata la prima edizione, Frazer cominciò a prepararne una seconda ampliata, che apparve in tre volumi nel 1900. La terza e ultima edizione, in dodici volumi, uscì tra il 1911 e il 1915. Da questa versione maggiore Frazer stesso trasse un'edizione ridotta nel 1922 (di cui esiste una trad. it.: *Il ramo d'oro*, Torino 1990); *Aftermath*, il tredicesimo volume, comparve nel 1936.

*The Golden Bough* merita una attenzione particolare perché rimane l'opera più conosciuta di Frazer, ma essa non esaurisce affatto il suo contributo allo studio storico e antropologico della religione antica e «primi-

tiva». Nel 1898, infatti, Frazer pubblicò *Pausanias's Description of Greece*, una traduzione accompagnata da cinque volumi di commento, mappe e illustrazioni, che rappresentavano quindici anni di lavoro. Pausania, che nel II secolo d.C. aveva compilato questa guida del suo paese, si era specialmente interessato della religione, indagando sui manufatti e sui rituali che erano sopravvissuti nelle campagne. Il resoconto di Pausania è spesso la sola testimonianza che ci sia pervenuta di molti fenomeni dell'antica religione popolare greca. L'opera di Pausania costituiva perciò un testo ideale per Frazer, che gli permise di utilizzare sia la sua cultura classica che quella di antropologia comparata.

Tra le altre opere maggiori di Frazer nel campo della storia delle religioni vi sono: *Lectures on the Early History of the Kingship* (1905); *Totemism and Exogamy* (1910), che fornì a Freud uno spunto per il titolo di *Totem und Tabu* oltre che molti dati; *Folk-Lore in the Old Testament* (1918), che inaugurò gli studi di Frazer sull'Ebraismo; e infine l'edizione dei *Fasti* di Ovidio (1929). I *Fasti* sono un poema narrativo strutturato sul ciclo delle feste romane: come Pausania, anche questo testo antico fornì a Frazer l'occasione per utilizzare al meglio il suo enorme bagaglio culturale.

*The Golden Bough* rappresentava qualcosa che non era mai stata tentata in inglese: un trattato che, da un punto di vista filosofico ed evoluzionistico, riferiva in un linguaggio alto ma non tecnico le credenze e il comportamento degli antichi Greci e Romani come se fossero uomini primitivi. Verso la fine del XIX secolo, in effetti, il mondo classico aveva quasi del tutto perduta la posizione privilegiata che aveva assunto nel Rinascimento, quando venne considerato la culla dei più grandi pensatori e oratori mai comparsi sulla terra. La storiografia classica del XVIII e del XIX secolo fu così in qualche modo demitizzata. Tuttavia, a causa della centralità mantenuta dai classici nel *curriculum* educativo, nella formazione e negli atteggiamenti mentali della classe dominante in Gran Bretagna, l'opera di Frazer arrivò come un autentico trauma per il lettore colto. Frazer, infatti, insisteva sulle forti somiglianze che accostano, in generale e nei dettagli, le modalità di vita e di pensiero dell'antichità classica a quelle dei «primitivi» (o «selvaggi»), la cui conoscenza si diffondeva in Europa come risultato dell'espansione coloniale del XVIII e del XIX secolo.

Anche se molti studiosi manifestarono disaccordo su alcune o addirittura su tutte le questioni sollevate dal *Ramo d'oro*, si può dire che esso divenne subito parte integrante della cultura di base del tempo; molti, peraltro, utilizzavano le sue argomentazioni senza conoscerne le origini. L'opera si presenta come la spiegazione di un curioso rituale di combattimento che le fonti antiche ambientano alle porte di Roma. In un boschetto, a Nemi, un «sacerdote» stava sempre di guardia, in attesa di uno sfidante alla sua supremazia. La regola del luogo era che ogni schiavo fuggiasco che fosse riuscito a raggiungere il bosco poteva guadagnarsi la libertà uccidendo il sacerdote guardiano; grazie a tale successo, comunque, avrebbe dovuto assumere a sua volta il ruolo del sacerdote e quindi continuamente uccidere oppure essere ucciso. Secondo Frazer, questo combattimento non può essere interpretato unicamente o interamente nei termini della religione romana; i suoi elementi vanno invece analizzati in maniera comparativa (mediante il confronto con analoghi comportamenti all'interno di altre società «primitive»). Frazer afferma che il guardiano del bosco era in realtà un re-sacerdote e che esso, come in tutte le società primitive di questo genere, letteralmente incarnava il bene della comunità: per questo doveva essere tenuto in vita a tutti i costi. A questo punto segue la descrizione delle diverse strategie, sia reali che simboliche (per esempio: tabu, magia, sacrificio e capro espiatorio), con cui quelle comunità si impegnavano a mantenere il re sano e a preservarlo dalla morte. Nella parte centrale dell'opera incontriamo una lunga analisi del complesso di miti e di rituali presenti nelle religioni degli antichi abitanti del Mediterraneo orientale: tutto ruota intorno ai temi della morte e della resurrezione e queste preoccupazioni vengono spesso rappresentate in combattimenti stagionali o in cerimonie della fertilità. Vengono discussi, tra gli altri, i riti di Attis, di Adone, di Osiride e di Dioniso, divinità tutte concepite da Frazer come protagonisti del drammatico ciclo ricorrente della vegetazione.

Ciò che davvero accade nel bosco di Nemi, ammette Frazer alla fine, è solamente un pretesto; egli infatti è interessato a qualche cosa di ben più importante: addirittura alle leggi che regolano il funzionamento della «mente primitiva», che, per definizione, è meno sviluppata della nostra. Anche se questa mente non ci è direttamente accessibile, essa comunque può essere studiata, adottando (dall'opera del pioniere degli studi folclorici Wilhelm Mannhardt) «la legge della similarità»: quando i costumi si presentano come simili in società differenti, possiamo allora dedurre che anche i motivi per cui la gente si comporta in un determinato modo siano gli stessi. Tutto ciò deriva dall'idea (proposta da E.B. Tylor e a quel tempo comunemente accettata) che la razza umana si sia evoluta in modo uniforme, sia mentalmente che fisicamente. Inoltre, dal momento che, secondo Frazer, la mentalità dell'antico «ariano» ancora sopravviveva in quella dei moderni contadini d'Europa (e ciò fino a quando il contado avrebbe partecipato di un universo mentale non toccato dal pensiero moderno), era perciò appropriato com-

parare il modo di comportarsi di questi così detti primitivi moderni (i contadini e le società tribali non sviluppate) con le società storiche del mondo antico, allo scopo di ricavarne le leggi generali del funzionamento dell'intelletto primitivo.

Alla fine, comunque, Frazer si rivolse a un gioco ben più importante dell'epistemologia primitiva. Sebbene nella sua indagine sulle divinità morenti e risorgenti del Mediterraneo orientale Frazer non menzioni mai il nome di Gesù, soltanto il più ottuso tra i suoi lettori avrebbe potuto evitare la comparazione tra i riti pagani prodotti da una imperfetta (perché irrazionale) conoscenza dell'universo e il Cristianesimo. Frazer utilizza l'«obiettivo» metodo scientifico della comparazione come un'arma per liquidare il Cristianesimo: si tratterebbe di un relitto logoro, fatto di equivoci, creduloneria e superstizione. Certamente questo messaggio segreto raggiunse i suoi scopi: i tanti argomenti e le tante immagini frazeriane utilizzati nella letteratura e nelle analisi culturali del periodo successivo alla prima guerra mondiale (tra cui *La terra desolata* di T.S. Eliot) ne sono una valida testimonianza. (Tra i manoscritti di Frazer conservati nella biblioteca del Trinity College, a Cambridge, si possono leggere molte lettere di lettori, eruditi e non, che ringraziano Frazer per aver finalmente squarciato il velo dell'illusione che impediva ai loro occhi di scorgere la «vera» natura del Cristianesimo).

Passato qualche tempo, le simpatie di Frazer si orientarono sempre più verso quegli eruditi che, periodicamente dal Rinascimento, hanno avuto l'intuizione e l'abilità di provare a fare una descrizione e un'interpretazione dell'intero fenomeno della religione. Il vivere qua e là lo avvantaggiò in molte occasioni. Primo, solo alla fine del XIX secolo l'imperialismo europeo era abbastanza debole da permettere di aprire virtualmente l'intero mondo tribale. Perciò quella di Frazer fu la prima generazione per la quale esistessero dei dati tali da permettere una ampissima visione su basi antropologiche delle modalità del comportamento religioso. Secondo, il trionfo del darwinismo promosse in modo automatico come evidentemente corretto ogni modello esplicativo che fosse basato su premesse evoluzionistiche. Se la mente si è sviluppata in modo lineare, come Frazer (e Tylor) credevano, allora una rigida, uniforme progressione dalla magia attraverso la religione fino alla scienza positiva sembrava una plausibile descrizione del sentiero verso la conoscenza che l'umanità in effetti aveva intrapreso.

Dal nostro punto di vista, comunque, guardando Frazer come se fossimo dall'altro lato del vortice prodotto da un secolo da incubo e da settanta anni di antropologia e di sofisticate finezze filosofiche e metodologiche, egli sembra essere la reliquia di un modo di pensare che, senza essere precisamente primitivo, risulta almeno fuori tempo e fuori luogo. Il suo estremo empirismo e la sua inclinazione antiteoretica hanno fatto di lui la vittima, alla fine, della sua stessa montagna di dati. Allo stesso tempo, per presentare un quadro stimolante della lunga battaglia dell'umanità verso la conoscenza, Frazer non fu mai disposto a usare semplici categorie all'interno delle quali organizzare i suoi dati.

I discendenti di Frazer, in senso professionale, sono numerosi e diversi, così come lo sono le loro valutazioni sul suo lavoro. Per gli antropologi anglosassoni, ad esempio, egli è un orribile esempio della scuola antropologica «della sedia a dondolo», che fu spazzata via dall'avvento della ricerca sul campo. Gli storici delle religioni lo tengono in grande considerazione probabilmente perché il metodo comparativo (del quale il suo lavoro è forse il massimo esempio) è ancora usato (con prudenza) in quella disciplina. In definitiva: il suo nome è posto tra i maggiori critici e storici della cultura, anche se a questi campi di indagine egli non fornì, per la verità, alcun contributo.

Forse è più ragionevole sistemare Frazer in una grande tradizione – quella che interpretava la religione umanisticamente e la considerava un argomento sempre appropriato per discussioni con lettori eruditi – che è stata ormai spazzata via dalle aspirazioni dell'antropologia a raggiungere un pieno statuto scientifico. Si potrebbe vederlo allora, nonostante le sue ovvie limitazioni, come un erudito la cui visione e il cui prodotto letterario gli assicurano un posto permanente tra coloro che hanno allargato la conoscenza del nostro misterioso passato.

## BIBLIOGRAFIA

Per ulteriori informazioni biografiche, cfr. il mio *J.G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge 1987. Appena abbozzati: R.A. Downie, *James George Frazer*, London 1940; e *Frazer and the Golden Bough*, London 1970. Th. Besterman, *A Bibliography of Sir James Frazer*, London 1934, costituisce una efficace guida alla complessa produzione di Frazer. Utili alcuni necrologi composti in occasione della scomparsa di Frazer: E.O. James in *Dictionary of National Biography*, 1941-1950, Suppl. 3; R.R. Marett, in «Proceedings of the British Accademy», 27 (1941), pp. 377-492; H.J. Fleure, in «Obituary Notices of Fellows of the Royal Society», 3 (1941), pp. 897-914. Cfr. anche B. Malinowski, *Sir James George Frazer. A Biographical Appreciation*, nel suo *A Scientific Theory of Culture and other Essays*, Chapel Hill/N.C. 1944, pp. 177-221.

ROBERT ACKERMANN

**FREUD, SIGMUND** (1856-1939), fondatore della psicanalisi, un metodo per trattare quei disordini mentali che vengono comunemente indicati come nevrosi. La psicanalisi iniziò come metodo di cura, ma divenne anche una teoria psicologica della personalità o della mente e una teoria generale della cultura – della moralità, della vita collettiva, della società, della storia, dell'arte e della religione. Trattando i suoi pazienti, Freud trovò necessario evidenziare i loro sentimenti e i loro pensieri inconsci che, proprio perché sconosciuti, producevano sintomi. Freud riteneva che i sogni e il simbolismo del sogno fossero chiavi per accedere al pensiero inconscio dei suoi pazienti e per comprendere i loro sintomi. Inevitabilmente, perciò, il suo metodo di cura avrebbe generato concetti teorici importanti per comprendere la mente umana, e questi a loro volta lo avrebbero portato a conclusioni psicologiche sui significati culturali dei simboli incontrati nei miti, nelle credenze e nei rituali religiosi. La teoria psicanalitica di Freud è ora largamente accettata da studiosi di molti settori diversi e Freud è comunemente associato a Karl Marx, Max Weber, Friedrich Nietzsche e Émile Durkheim come uno dei costruttori del mondo moderno. Ma anche gli studiosi della religione riconoscono che Freud ha dato un contributo duraturo alla loro comprensione del pensiero religioso e della vita dell'umanità.

**La vita e le opere principali.** Gli inizi di Freud a fatica suggeriscono le sue imprese successive. Nato in una famiglia ebrea di mezzi modesti a Freiberg, in Moravia (l'attuale Příbor, in Slovacchia), aveva quattro anni quando il padre, commerciante di lana, trasferì la famiglia a Vienna, dove Freud trascorse tutta la sua vita, tranne l'ultimo anno. Freud ricevette una eccellente educazione, che valorizzava sia gli studi classici sia quelli scientifici. Per qualche tempo pensò a una carriera giuridica o politica, ma alla fine decise per il lavoro scientifico e frequentò la scuola di medicina all'Università di Vienna: si laureò nel 1881. Un anno dopo si fidanzò con Martha Bernays, che infine sposò.

In parte per ragioni finanziarie e in parte a causa dell'antisemitismo che rendeva difficile per gli Ebrei la carriera universitaria, Freud rivolse i suoi interessi verso la pratica medica della psichiatria. Cominciò a interessarsi ai pazienti isterici e cominciò a collaborare con il celebre medico viennese Josef Breuer.

Freud e Breuer scoprirono che i sintomi dei pazienti isterici diminuivano quando costoro erano incoraggiati a parlare dei sentimenti che provavano verso chi era loro vicino. Freud notò che nei racconti degli isterici erano compresi anche i sogni e cominciò a sviluppare la sua teoria secondo la quale sia i sogni sia i sintomi isterici mascherano pensieri e sentimenti profondamente sentiti e profondamente temuti. Alla fine del suo periodo di collaborazione con Breuer, Freud si accinse a scrivere il suo primo e più famoso libro, *Die Traumdeutung* (1900; trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, Roma 1948, Torino 1985). Quest'opera conteneva il nucleo di tutte le sue idee principali sulla nevrosi, sui sogni e sul trattamento psicanalitico e anche l'essenza della sua teoria secondo la quale i simboli e i miti religiosi sono modellati sui sogni.

Negli anni '10 e '20 la fama di Freud crebbe notevolmente. Vennero nuovi pazienti ed egli continuò a pubblicare testi e a raccogliere studenti intorno a sé. Molti di questi uomini e di queste donne si sottoponevano ad analisi con Freud e studiavano le sue idee. Tra i più famosi ci furono lo psichiatra svizzero Carl Gustav Jung e il socialista Alfred Adler. Nel 1908 si tenne a Salisburgo il primo Congresso internazionale di psicanalisi e nel 1909 Freud e Jung tennero lezioni alla Clark University del Massachusetts. Le più importanti tra le molte pubblicazioni di Freud in questi decenni furono *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, I-III (1916-1917; trad. it. *Introduzione alla psicanalisi*, Torino 1985), che spiegava la teoria e la pratica psicanalitica al pubblico profano; *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921; trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Torino 1975), in cui Freud analizzava le forze psicologiche che guidano il comportamento dei gruppi e delle Chiese; e *Das Ich und des Es* (1923; trad. it. *L'Io e l'Es*, Torino 1985, 4ª ed.), un trattato teorico sulle strutture psicologiche fondamentali della mente umana.

Sebbene Freud durante la sua vita abbia prodotto molte nuove opere di indagine e di interpretazione psicologica, che gli portarono riconoscimenti sempre maggiori, gli anni '20 produssero il principale sviluppo del suo pensiero, i cui effetti persistettero fino alla sua morte. Le conseguenze della prima guerra mondiale, la morte dell'amata figlia e la scoperta di una escrescenza cancerosa nella mandibola lo spinsero a un atteggiamento riflessivo e rassegnato, che a sua volta alimentò i suoi studi più profondi sulla cultura e sulla religione. Affrontando il classico conflitto tra scienza e religione, Freud affermò (in *Die Zukunft einer Illusion*, 1927; trad. it. *L'avvenire di una illusione*, in *Opere* I-XII, Torino 1967-1981), che la psicanalisi non era se non l'ultimo e più irresistibile argomento scientifico contro le consolazioni della religione. Tre anni dopo, in *Das Unbehagen in der Kultur* (1929; trad. it. *Il disagio della civiltà*, Torino 1985, 5ª ed.), affrontò l'opprimente qualità della vita sociale contemporanea, sostenendo che la società stessa portava in sé i meccanismi che producono il conflitto nevrotico. Nella sua ultima opera importante, *Der Mann Moses und die monotheistische Re-*

*ligion* (1939; trad. it. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Torino 1977), composto in varie sezioni durante gli anni '30, Freud ritornò alle sue origini ebraiche e ricercò il valore positivo di quella religione, sostenendo – paradossalmente – che il monoteismo occidentale è una forza ascetica che favorisce le rinunce richieste dagli sforzi scientifici.

Quando i nazisti perseguitarono gli aderenti alla psicanalisi e costrinsero Freud a lasciare la sua città, egli volò a Londra, dove – anziano, malato, perseguitato e famoso – morì alla vigilia della seconda guerra mondiale.

**La teoria psicanalitica.** Sebbene la psicanalisi di Freud sia veramente una disciplina triplice – trattamento clinico del conflitto nevrotico, teoria generale della personalità e teoria della cultura e della religione – è importante rendersi conto di come egli passò generalizzando dal primo alla seconda e dai primi due alla terza. Tutte le esposizioni del suo pensiero sulla religione, perciò, dovrebbero prendere le mosse dal metodo psicanalitico e dal suo contesto clinico, ai quali ci si riferisce in genere con l'espressione «situazione analitica».

Due concetti costituiscono il fondamento della situazione analitica, l'inconscio e l'infanzia. Ogni esistenza intenzionale e conscia, sia per l'adulto sano sia per quello nevrotico, è costantemente soggetta all'influsso della dimensione inconscia del sentimento, della volontà e dell'intenzione. Freud si riferiva spesso all'inconscio come a quella parte della vita mentale che si è distaccata dal sistema dei processi mentali consci e che continua a esistere accanto ad esso. Questa separazione si realizza per la prima volta durante gli anni dell'infanzia. A causa della prolungata e a volte totale dipendenza dell'infante da chi si occupa di lui, alcuni dei più forti sentimenti di amore, odio, invidia e gelosia – in pratica i desideri e le paure fondamentali del vivere e dell'essere – vengono dimenticati o allontanati dalla consapevolezza. Questi pensieri e questi sentimenti, che Freud definiva repressi, vivono nelle normali attività dell'adulto, facendo la loro comparsa simbolicamente nei sogni, nei lapsus, nelle barzellette e nei rapporti amorosi. L'adulto normale è capace di introspezione e di autoanalisi quando i desideri e i pensieri inconsci premono per ricevere la dovuta attenzione.

In condizioni di stress provocato dalle tante incombenze e responsabilità dell'esistenza, comunque, anche l'adulto sano può talora vacillare. In questi casi l'organizzazione mentale ritorna ai modelli più antichi di regolazione – un processo noto come regressione – e i sintomi nevrotici (fobie o paure irrazionali, idee ossessive o atti compulsivi) servono a difendere l'individuo da questo ritorno. Poiché le persone che si trovano in questa condizione non possono più controllare alcuni settori del loro comportamento, per esse il trattamento psicanalitico è utile. Nella situazione analitica il paziente permette ai propri pensieri e ai propri sentimenti, e specialmente ai sogni, di fluire liberamente (nella «libera associazione») senza controllo morale o intellettuale e nel far questo instaura un legame intenso, irrazionale ed emotivo con il proprio medico. Freud chiamava questo legame «transfert». Poiché il rapporto di *transfert* incarna vecchi e dimenticati ricordi dell'infanzia, il medico può interpretare questo legame alla luce dei sogni e delle fantasie, portando gradualmente i desideri repressi del passato sotto il controllo della vita conscia.

**La teoria della cultura e della religione.** In contrapposizione a gran parte dell'opinione comune sull'argomento, Freud riconosceva nella religione un fenomeno complesso e la sua valutazione di essa era insieme elogiativa e scettica. Egli era più interessato alla religione di quanto non fosse a qualsiasi altra manifestazione culturale. Raramente si avvicinò alla religione in astratto, vedendola invece sempre nel contesto della cultura nel suo complesso: le organizzazioni sociali e i sistemi di simboli che integrano una comunità di persone. Intesa come un sistema di credenze autorevoli sul mondo, tra cui le regole morali e il consolante senso di eccezionalità conferito dall'autorevolezza, la religione è la forza storica che dà energia alle forme assunte dalla cultura. Perciò Freud trattò di arte, di umorismo, di morale, di racconti di fate, di leggende, di miti e di rituali, senza operare nette distinzioni tra questi campi.

La chiave dell'atteggiamento elogiativo di Freud nei confronti della religione si trova nella sua psicologia del mito e in particolare nella sua teoria per cui i miti vanno interpretati come i sogni, sebbene essi siano sogni collettivi più che individuali. Notando paralleli tra i sogni e i miti, Freud trasformò il modello dell'interpretazione dei sogni in un mezzo per la ricerca nel carattere psicologico della cultura. Egli sentiva che sia i sogni sia i miti sono strutture fantastiche, composte di simboli organizzati lungo una linea narrativa. Entrambi sono prodotti da forze inconsce, poiché sia i miti sia i sogni sono sperimentati come dati agli individui, piuttosto che come creati da essi. In quanto tali, entrambi mostrano i meccanismi della formazione del simbolo, laddove i personaggi dei sogni e dei miti rivestono ruoli e significati. Entrambi sono perciò attività creative della mente umana.

Ma Freud osservava anche che i sogni esprimono i desideri, le aspirazioni e le fantasie dei pazienti e sono strettamente collegati alle loro motivazioni e alle loro intenzioni. Egli concludeva che i miti sono fantasie

collettive o di gruppo. Dietro l'apparente diversità delle società e delle culture umane, infatti, persistono determinate situazioni umane primordiali o tipiche – i conflitti tra genitori e figli e tra i figli stessi, i conflitti che circondano problemi umani perenni come la sessualità, la morte, l'invidia, la gratitudine, l'odio e l'amore. Poiché queste costanti o universali psicologiche sono condivise da tutti gli uomini e poiché esse sono così penetranti, potenti e minacciose, esse vengono represse fino a un certo punto da ciascuno, ma riappaiono facendosi evidenti nei miti di ogni società. Il mito, perciò, rappresenta i desideri inconsci condivisi da un gruppo e l'interpretazione psicologica del mito può svelare la natura di questi desideri.

Nei racconti di fate, per esempio, il re e la regina possono rappresentare idee e paure inconsce sui padri e sulle madri, così come i principi e le principesse rappresentano quelle dei figli e delle figlie. La strega può simboleggiare una madre odiosa e il mostro può indicare desideri aggressivi troppo potenti per la consapevolezza individuale oppure il desiderio individuale da difendere. Tra le varie religioni dell'umanità, Freud si interessò in modo speciale all'Ebraismo e al Cristianesimo. L'idea di Dio Padre nell'Ebraismo rappresenta il desiderio inconscio di un padre del gruppo potentissimo e moralmente perfetto. La devozione cristiana per Gesù Cristo, il Figlio di Dio, esprime la preoccupazione occidentale per l'ansietà connessa all'esperienza dei figli nei rapporti con i loro padri. La venerazione cattolica per la Vergine risvela una intensa idealizzazione della maternità, che le famiglie protestanti coerentemente rifiutarono. L'onnipresenza di temi esplicitamente sessuali nei miti delle religioni dell'India contrasta con l'assenza di tali temi nelle tradizioni religiose occidentali, il cui ascetismo tradisce l'angoscia che aleggia intorno ai desideri corporei.

Lo scetticismo di Freud nei confronti della religione deriva invece dalle sue conoscenze nel campo della fisiologia, della neurologia e della medicina, che esaltavano il principio di causalità e una rigorosa obiettività. Ma queste idee scientifiche fornirono a Freud anche uno scopo morale. Egli credeva, infatti, che il più profondo desiderio inconscio dell'uomo fosse la ricerca di un senso grandioso della specializzazione, che egli chiamava «narcisismo», e che la scienza così come la psicanalisi potevano ridurre o modificare questo narcisismo, o egocentrismo. Per parte sua, la religione assecondava o incoraggiava l'egocentrismo, dando all'uomo l'illusione di essere speciale o privilegiato in virtù del suo rapporto con un dio onnipotente e che ama tutti. Freud citava come esempio la scoperta che la Terra ruota intorno al sole. Come conseguenza di quella intuizione scientifica, la gente non poteva più pensare a se stessa come punto centrale di una vicenda divina. La teoria dell'evoluzione, ad esempio, privò gli uomini del desiderio di vedersi come esseri speciali, creati da un dio onnipotente. E Freud credeva che la scoperta dell'inconscio frantumasse la grandiosa credenza nelle capacità supreme della ragione umana. Ogni scoperta scientifica era un colpo al narcisismo umano e alla dottrina religiosa che lo sosteneva. Freud concludeva che la credenza in un essere divino e onnipotente con cui avere un rapporto speciale preveniva, più che facilitare, una nuova conoscenza del mondo: in ogni caso i vari capi religiosi sollevarono le obiezioni più forti proprio contro questo genere di scoperte.

**Il contributo allo studio della religione.** A causa dell'apprezzamento da parte di Freud del potere dei simboli religiosi, e nonostante il suo atteggiamento scettico nei confronti della religione, le sue teorie esercitarono un enorme influsso sul pensiero religioso dell'Europa e dell'America dopo la seconda guerra mondiale.

Da questo momento le sue idee furono ampiamente conosciute e i capi delle diverse comunità religiose le utilizzarono oppure risposero alla sua sfida. Meritano una attenzione particolare, in questa sede, Paul Tillich e Mircea Eliade.

Paul Tillich era convinto che una società eccessivamente razionale avesse separato la fede cristiana dalle sue profondità storiche e dal suo ruolo come forgiatrice di cultura. Egli salutò le concezioni secolari freudiane delle radici inconsce della realtà religiosa come un tentativo di vita culturale. Tillich incorporò nella teologia anche l'aspetto scettico di Freud, sostenendo che le Chiese moderne erano diventate autoritarie e oppressive delle profondità degli uomini e che le obiezioni di Freud alla religione erano in questo senso ben fondate. Tillich accostava Freud a un profeta biblico, i cui attacchi contro l'idolatria dei fedeli erano inseriti nel servizio a una realtà più profonda, più trascendente.

Accanto alle analisi teologiche di Tillich, emerse una seconda posizione, proposta dal famoso storico delle religioni Mircea Eliade. Come Tillich, anche Eliade credeva che la cultura contemporanea fosse eccessivamente razionale e tecnologica e che un rinnovamento di tipo religioso fosse essenziale. Ma, diversamente da Tillich, Eliade si rivolgeva alle religioni primitive, alle tradizioni orientali e ai miti per rinnovare la vita dell'uomo moderno. Eliade scrisse che l'idea freudiana del mito come struttura inconscia e i legami che Freud aveva creato tra sogni e miti avrebbero arricchito i toni scarni e troppo tecnici della vita moderna, e che entrambi potevano essere usati per riproporre l'idea reli-

giosa dell'umanità. Eliade, infatti, descriveva la storia delle religioni come metapsicanalisi, col che egli intendeva che la religione aggiunge una dimensione alle basi fornite da Freud.

Eppure né Tillich né Eliade potevano accettare lo scetticismo di Freud, la sua idea che un tempo il significato inconscio di un mito religioso fosse svelato, mentre in seguito il senso confortante dell'eccezionalità conferito dalla fede avrebbe necessariamente ceduto all'interesse per una più ampia autocomprensione psicologica. Il compito di sviluppare questa idea fu lasciato al sociologo Philip Rieff, che ideò il termine «uomo psicologico» per descrivere un nuovo tipo di persona nella società moderna, un uomo che ha accettato le interpretazioni di Freud e ha di conseguenza adottato un'etica psicologica più che religiosa. L'idea di Rieff richiamò l'attenzione sul ruolo della religione e della psicanalisi come forze sociali in concorrenza tra loro nella storia occidentale, un tema ignorato da Tillich e da Eliade, che avevano piuttosto concentrato i loro sforzi sugli aspetti più speculativi delle teorie di Freud sulla religione.

### BIBLIOGRAFIA

Gli scritti psicologici di Freud sono raccolti in *Gesammelte Werke*, I-XVIII, 1940-1968; in italiano: *Opere*, I-XII, Torino 1967-1981. In queste edizioni ciascuno scritto è preceduto da preziose informazioni riguardanti la composizione e la prima pubblicazione, dettagli biografici e una breve discussione delle idee principali.

Il miglior volume sulla vita di Freud e sulle sue idee principali è E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, ed. ridotta da L. Trilling e St. Marcus, New York 1961 (trad. it. *Vita ed opere di Freud*, Milano 1977). Accurato, completo e chiaro è P. Rieff, *Freud. The Mind of the Moralist*, 1959, Chicago 1979 (3ª ed.), che rimane la migliore discussione globale delle idee sociali, filosofiche e religiose di Freud. Rieff analizza anche l'impatto della psicanalisi sulle religioni dell'Occidente e sulla società contemporanea. Una eccellente illustrazione dell'approccio freudiano al simbolismo del sogno, per interpretare i simboli sociali e culturali, è B. Bettelheim, *The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales*, New York 1977 (trad. it. *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicanalitici delle fiabe*, Milano 1989, 9ª ed.). La migliore discussione teologica della teoria di Freud dell'esperienza religiosa si trova in P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven 1952 (trad. it. *Il coraggio di esistere*, Roma 1968). Per le implicazioni della psicanalisi per lo studio storico della religione, cfr. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976).

PETER HOMANS

**FROBENIUS, LEO** (1873-1938), etnologo e filosofo tedesco. Leo Viktor Frobenius nacque il 29 luglio 1873 a Berlino, città in cui trascorse i primi anni della sua vita. Già durante la giovinezza si dedicò con entusiasmo allo studio delle civiltà africane, cominciando a raccogliere tutte le pubblicazioni disponibili e moltissimo materiale illustrato riguardante i diversi argomenti etnologici. (Più tardi questo materiale divenne il nucleo iniziale dell'enorme archivio raccolto da Frobenius). Anche se non conseguì mai il diploma di scuola superiore e non completò gli studi universitari, Frobenius ebbe straordinario successo per le sue ricerche scientifiche.

Stimolato dai lavori di Heinrich Schurtz (che Frobenius considerava suo maestro), di Friedrich Ratzel e di Richard Andree, Frobenius ha il merito di aver introdotto nel campo dell'etnologia un nuovo tipo di indagine scientifica. Questa nuova concezione, basata sull'idea di *Kulturkreis* («ciclo culturale»), comparve per la prima volta nel 1898, nel suo lavoro *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*. A differenza di altri studiosi, che utilizzavano il termine attribuendogli una dimensione unica, Frobenius sviluppò il concetto di *Kulturkreis* in una morfologia culturale onnicomprensiva. Il suo metodo comprendeva l'idea che gli elementi caratteristici di una civiltà debbano essere indagati alla luce della loro collocazione all'interno della totalità organica di cui essi fanno parte. Un siffatto metodo, secondo Frobenius, consente di comprendere la complessità e la natura storica delle civiltà.

Il principale interesse di Frobenius fu rivolto verso il riconoscimento dell'essenza della civiltà in generale. Frobenius osservò che le civiltà mostrano caratteristiche «biologiche» del tutto simili a quelle degli organismi viventi. Pose perciò in parallelo le fasi di una civiltà e gli elementi di un ciclo organico di vita, utilizzando termini come *Ergriffenheit* («emozione», con la quale indicava gli albori della civiltà), *Ausdruck* («espressione», cioè la maturità della civiltà), e *Anwendung* («utilizzazione», il suo stadio finale). Ogni civiltà, sostiene Frobenius, possiede proprie leggi, che regolano il suo sviluppo indipendentemente dai singoli uomini che appartengono a quella civiltà. Egli indicò questa forza intrinseca con la parola greca *paideuma* («ciò che si acquisisce mediante l'apprendimento») e dedicò un intero libro, *Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre* (1921), a questa tematica. «Paideuma» è anche il titolo del periodico fondato da Frobenius nel 1938 e ancora oggi pubblicato, che si occupa appunto di morfologia culturale. Sebbene le sue concezioni filosofiche sulla civiltà siano ormai sorpassate, Frobenius viene ancora considerato un ricercatore, nel campo dell'etnologia, di grande importanza.

Frobenius partecipò a dodici spedizioni di ricerca in varie parti dell'Africa, che avevano lo scopo di documentare il modo di vita di varie popolazioni tribali. Studiò inoltre le più importanti pitture rupestri dell'Africa, sia settentrionale che meridionale. I risultati delle sue ricerche etnologiche furono presentate in un lavoro intitolato *Und Afrika sprach*, I-III (1912-1913). Scrisse anche una serie di dodici volumi di racconti tribali e di poemi sotto il titolo *Atlantis*, tra il 1921 e il 1928; questi volumi sono diventati una fonte particolarmente ricca per gli storici delle religioni. Frobenius ha riassunto la sua ricerca in *Kulturgeschichte Afrikas* (1933; trad. it. *Storia delle civiltà africane*, Torino 1991).

L'influsso di Frobenius sul mondo scientifico al di fuori del suo campo professionale è dimostrato, ad esempio, dal fatto che Léopold Senghor, politico e poeta senegalese, ha attribuito a Frobenius il merito di aver favorito, tra gli Africani di oggi, la rinascita della propria consapevolezza. I materiali raccolti durante le molte spedizioni scientifiche di Frobenius furono riuniti, nel 1922, per essere collocati nel nuovo Istituto di morfologia culturale, a Monaco. Nel 1925 l'Istituto fu trasferito a Francoforte, dove Frobenius ricevette un incarico onorifico nel Dipartimento di etnologia e di studi sociali dell'Università. Nel 1934 fu infine nominato direttore del Museo municipale di etnologia a Francoforte. Poco dopo il suo sessantacinquesimo compleanno, Frobenius morì nella sua residenza sul lago Maggiore, in Italia.

[Vedi anche *KULTURKREISELEHRE*].

### BIBLIOGRAFIA

Per i dati bibliografici, cfr.: H. Wieschoff, *Das Schrifttum von Leo Frobenius*, in W.J. Otto (cur.), *Leo Frobenius. Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende*, Leipzig 1933, pp. 163-70; *Afrika Rundschau* (1938), pp. 119-21; e J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, The Hague 1974, II, p. 82. Per le notizie biografiche, cfr. H. Petri, *Leo Frobenius und die historische Ethnologie*, in «Saeculum», 4 (1953), pp. 45-60.

OTTO ZERRIES

**FUNZIONALISMO.** Nel campo delle scienze sociali – in particolare, sociologia e antropologia sociale – il funzionalismo è il metodo analitico applicato allo studio delle funzioni dei fenomeni sociali e culturali. Nell'espressione più tradizionale, il funzionalismo ha affermato che in un sistema tutte le informazioni e le attività devono essere spiegate in riferimento alle loro conseguenze oggettive per la totalità del sistema stesso. Di importanza basilare è il significato di *funzione*: ossia la conseguenza oggettiva di un'attività o di un fenomeno per il sistema di cui fa parte. Un significato secondario – e tuttavia indicativo – di *funzione* nelle scienze sociali è simile a quello del termine matematico. Quando si afferma che $x$ è funzione di $y$, significa che $x$ varia in proporzione diretta alle variazioni di $y$. Nelle scienze sociali questo concetto di funzione è usato in relazione all'interdipendenza. I significati dominanti e quelli secondari sono legati come segue: la nozione di funzione, come conseguenza per lo stato del sistema, suggerisce che tutti i fenomeni nel sistema sono considerati necessari, almeno inizialmente, al mantenimento del sistema stesso. Da ciò si ricava il postulato secondo cui tutti i fenomeni in un sistema sono correlati e per cui un cambiamento in un aspetto avrà conseguenze per tutti gli altri e per il sistema intero.

**La prima Scuola francese.** L'analisi funzionale della religione ha avuto un ruolo piuttosto importante per lo sviluppo dell'orientamento funzionale in tutte le scienze sociali. Di rilevanza più immediata, tuttavia, è il fatto che l'analisi funzionale della religione sia stata decisiva per lo sviluppo della sociologia e dell'antropologia della religione. L'orientamento funzionale ha una lunga storia, ma fu durante l'Illuminismo francese del XVIII secolo che furono gettati i semi per la futura corrente, esplicitamente chiamata funzionalismo sociologico, nella seconda metà del XIX secolo. Molti filosofi e protosociologi francesi del XVIII secolo si interessarono alla possibilità di una forma di società che potesse agire secondo i principi della razionalità e dell'Illuminismo, libera dagli impedimenti del dogma religioso e del predominio clericale. Inoltre, molti di questi pensatori si domandavano che cosa avrebbe potuto sostituire la fede e la pratica religiosa in un'eventuale società razionale secolare. Uno dei primi fra i più influenti filosofi dell'Illuminismo, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), affermò che una società necessitava di una religione civile – una religione che non si occupasse delle questioni di fede e di pratica tradizionali in rapporto a un essere o a un regno soprannaturale, ma si preoccupasse, piuttosto, di promuovere e conservare il coinvolgimento nella società e il rispetto per la stessa. Come numerosi suoi contemporanei, Rousseau era consapevole del fatto che la religione aveva tradizionalmente svolto, tra l'altro, significative funzioni di legittimazione. Infatti, alla fine del XVIII secolo i capi della Rivoluzione francese fecero grandi sforzi per sostituire i simboli e i rituali cattolici con altri «secolari-religiosi».

La consapevolezza del valore dei legami tra religione e politica crebbe in un periodo in cui, in molte parti

d'Europa, si andava diffondendo la sfida alla validità intrinseca del credo religioso e della Chiesa tradizionale (soprattutto nei Paesi a maggioranza cattolica). Tuttavia, nonostante la convinzione che la religione tradizionale avesse avuto conseguenze deleterie per la società, si affermò che le funzioni presumibilmente svolte dalla religione dovevano pur essere esplicate in qualche modo. Una versione particolarmente significativa di questa prospettiva fu data in Francia da Claude Henri, conte di Saint-Simon (1760-1825), secondo il quale la religione era l'istituzione politica più significativa della società. Quell'idea fu più tardi ripresa da Alexis de Tocqueville (1805-1859), che studiò il rapporto tra religione e democrazia. L'attenzione di Tocqueville si volse in particolare alla democrazia in Francia, dove predominava il Cattolicesimo e, fra molti intellettuali, la convinzione che democrazia e religione fossero incompatibili. Tocqueville cercò di dimostrare che il Protestantesimo evangelico aveva favorito lo spirito democratico americano. Per fare questo, cominciò col negare l'affermazione che la religione necessariamente proibisce o distrugge la democrazia, e di conseguenza dichiarò che, con una modifica, il Cattolicesimo poteva appoggiare la democrazia in Francia.

Pur non discutendo esplicitamente in termini di funzionalismo, Tocqueville contribuì a fissare il punto di vista sociologico secondo cui la religione svolge funzioni sociali di vitale importanza. Nel caso di Saint-Simon, comunque, l'orientamento funzionale era stato in qualche modo più manifesto. Dopo aver esaltato il nascente ordine industriale e dichiarata la propria avversione per la religione, Saint-Simon concludeva che era necessario un «nuovo Cristianesimo» per dare impegno e vitalità alla società nuova caratterizzata dallo sviluppo industriale. Con l'allievo di Saint-Simon, Auguste Comte (1798-1857), apparve un orientamento funzionale ancora più calcolato. Da molti ritenuto il padre della sociologia, Comte sostenne la necessità di una scienza secolare della società, basata su una filosofia «positiva», resa possibile dalla fine memorabile della teologia e della metafisica. La sociologia doveva diventare la chiave di volta cognitiva delle società moderne. La sociologia e l'etica basata sulla sociologia avrebbero preso il posto della religione. Tuttavia, in età più tarda, Comte – proprio come Saint-Simon – rivide le proprie posizioni e sostenne che una «religione dell'umanità» era necessaria per garantire l'impegno nella società e il rispetto per essa. A questo riguardo Comte avanzò proposte dettagliate riguardanti le feste, i rituali, i funzionari in Francia e i simboli della religione dell'umanità.

**Spencer.** Fu l'opera del filosofo inglese Herbert Spencer (1820-1903) a dare la prima, esplicita definizione del concetto di funzione e dell'orientamento funzionale in sociologia. Spencer sostenne che le società sono organismi e che come tali vanno pensate. Espose, così, i due maggiori principi di cui sopra: l'interrelazione di tutti gli elementi in un sistema (in modo più rilevante nell'intera società) e il rapporto di questi elementi col funzionamento del sistema nel suo complesso. Inoltre, Spencer era evoluzionista, cosa che all'epoca implicava, tra l'altro, la credenza che le società, progredendo ed evolvendosi, a poco a poco si affrancassero dal pensiero e dalla pratica religiosa. Per Spencer, le maggiori istituzioni di una società avanzata erano incompatibili con la religione, mentre il complesso della società agiva sempre più nel senso di un rapporto contrattuale tra individui (sebbene Spencer credesse che il motore evolutivo fosse mosso da una forza misteriosa che dava ai cambiamenti della società una direzione finalizzata).

**Durkheim.** A differenza di Saint-Simon e Comte, Spencer non ritrattò mai le proprie posizioni sulla scomparsa (non problematica) della religione. Tenendo presente la diversità di pensiero tra Spencer e Saint-Simon si potrà meglio apprezzare l'opera – proficua di sviluppi – del sociologo francese Émile Durkheim (1858-1917). Pur mantenendo alcuni aspetti del funzionalismo metodologico del filosofo inglese, Durkheim era partito da un rifiuto della concezione spenceriana di società moderna secolare, ma nello stesso tempo, era attirato dal modo in cui Saint-Simon e Comte erano arrivati ad apprezzare il significato funzionale della religione. Notò il disagio dei due filosofi che, dopo aver affermata la necessità di una società areligiosa, andavano cercando un sostituto della religione. Ciò su cui Durkheim indagò, specialmente ne *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), fu il modo per ancorare la religione alla società.

Nel suo primo lavoro metodologico Durkheim affermò che il sociologo dovrebbe lavorare con due concetti esplicativi basilari: la funzione e la causa. La *funzione* è relativa ai bisogni generali dell'organismo societario che un fenomeno sociale soddisfa, mentre la *causa* si riferisce a quegli aspetti della società che più direttamente favoriscono un fenomeno. Per dissociarsi da coloro che ponevano in relazione troppo stretta la funzione con il fine o gli scopi, asserì che non c'è alcuna causa finale misteriosa negli schemi sociali e nei loro cambiamenti, e che non si deve pensare alla funzione come a qualcosa di dipendente dalle intenzioni nascoste dietro la creazione delle istituzioni. (Riguardo al secondo punto, Durkheim sostenne che i fenomeni sociali di solito non esistono per i risultati utili che producono). Nella sua prima opera sulle forme della solidarietà sociale, Durkheim reagì al concetto di Spencer,

affermando che tutti i rapporti contrattuali devono essere basati su elementi *pre*-contrattuali della società. Proprio nella ricerca di questi elementi precontrattuali andò crescendo il suo interesse per la religione. Fin dall'inizio, Durkheim si era occupato della questione della moralità nelle società moderne. Mentre cercava un fondamento sociologico per la morale, affermò che per avere un peso sociale i principi morali devono essere più che logicamente persuasivi. Durkheim negò che i principi della ragione morale adombrati da Immanuel Kant nel XVIII secolo potessero essere operativi nella società solo perché erano socialmente imperativi. In altre parole, voleva sapere su cosa poggiasse il carattere obbligatorio della moralità.

Durkheim alla fine giunse alla conclusione definitiva che la funzione primaria della religione sta nella sua distinzione tra sacro e profano. La religione, diceva Durkheim, è la sfera delle cose sacre. Essa è la «vita seria». La religione è decisiva nel liberare gli individui dai desideri sfrenati, nel far risaltare il carattere morale della collettività e nell'unire gli individui nella collettività. Di Durkheim si dice spesso che abbia soltanto sottolineato le funzioni positive e integrative della religione. Questo fu certamente un aspetto significativo della sua teoria della religione (che allo stesso tempo era teoria della società), tuttavia Durkheim si interessò anche alle fonti sociali, alle cause del credo e della pratica religiosa, come anche alle più sottili infiltrazioni della religione nella vita umana. Sebbene l'opera di Durkheim sia stata, quasi certamente, il contributo più vitale all'orientamento funzionale in sociologia e all'analisi funzionalistica della religione in sociologia e in antropologia sociale, le sue idee furono sviluppate con particolare riferimento alla crisi morale da lui percepita come tipica delle società moderne. Questo è vero anche se la sua opera maggiore sulla religione si riferiva soprattutto alla vita religiosa primitiva degli Aborigeni australiani e anche se l'ispirazione maggiore gli venne dall'opera letteraria dello storico francese Fustel de Coulanges sulla religione dei Romani e dei Greci antichi e da quella dello scozzese W. Robertson Smith sulle religioni semitiche.

La religione, intesa come distinzione fra sacro e profano secondo la definizione di Durkheim (piuttosto che nel senso più ristretto di credenza in esseri soprannaturali), è stata presente in tutte le civiltà, per cui Durkheim ne concluse che essa doveva essere stata funzionalmente essenziale per tutte le società. Tuttavia egli era profondamente cosciente del fatto che la fede religiosa tradizionale fosse diventata sempre più debole. Nell'elaborare la propria teoria, aveva premesso che la religione, in contrasto con la magia, è fondamentalmente un fenomeno collettivo e che il rituale religioso è importante quanto la fede. In questi termini proseguì dimostrando che, almeno nelle società primitive, le categorie basilari della credenza religiosa vengono fondate e mantenute tramite l'esperienza collettiva della struttura sociale. Nel rituale religioso gli individui hanno un'intensa esperienza della loro dipendenza dalla società; anzi, il culto religioso può essere considerato come la celebrazione di quella dipendenza. Nella sua affermazione più estrema, Durkheim disse che l'oggetto reale del culto religioso è la società, non Dio. Il suo concetto, tuttavia, era che proprio dalla nostra esperienza della società acquistiamo il senso di qualcosa di trascendente e di autorevole. Nondimeno, a questo riguardo, Durkheim negava di aver dato un giudizio sulla validità intrinseca del credo religioso, ma affermava di essersi invece prefisso di mostrare sia le condizioni sociali che le funzioni sociali della religione. Per quanto riguarda le società moderne, affermò che oggi c'è bisogno di nuove forme religiose che svolgano lo stesso tipo di funzioni della religione tradizionale, ma in un modo meno spirituale. Seguendo il pensiero di Rousseau, sostenne la necessità di nuove forme di religione civile e considerò essenziale la religione nella rigenerazione periodica delle società.

**Malinowski e Radcliffe-Brown.** L'opera di Durkheim ebbe grande influsso su quegli antropologi sociali degli anni '20 e '30 che, proponendo un'analisi più rigorosa, cercarono di allontanare la ricerca antropologica dall'evoluzionismo teorico. Le due maggiori figure a questo riguardo furono il polacco Bronislaw Malinowski (1884-1942) e l'inglese Arthur Radcliffe-Brown (1881-1955), che seguirono entrambi gli orientamenti funzionalisti nello studio delle società primitive, ivi compresi gli aspetti religiosi. Il funzionalismo di Malinowski poggiava su due affermazioni: che ogni particolare società è un tutto unico, funzionante, e che gli ordinamenti sociali e le forme culturali prevalenti in una società hanno significato funzionale in relazione alle necessità psicologiche degli individui. Così, nonostante il suo interesse per l'interrelazione funzionale tra istituzioni e pratiche sociali, Malinowski vide il loro significato funzionale più fondamentale nella soddisfazione delle necessità psicologiche degli individui. In contrasto, Radcliffe-Brown assunse una posizione più decisa e vicina a quella di Durkheim. Sostenne la necessità di un scienza sistematica della società che comportasse l'analisi comparata degli schemi strutturali sia della coesione generale delle società che dei loro requisiti funzionali in quanto complessi organizzati. Malinowski e Radcliffe-Brown scrissero sulla religione secondo le loro rispettive visioni funzionaliste.

**Parsons e la sua critica.** Tra i sociologi e antropologi della religione che hanno lavorato durante il XX se-

colo, il più prolifico analista fu l'americano Talcott Parsons (1902-1978). Profondamente influenzato, ma non soltanto, da Durkheim, negli anni '50 fu considerato il funzionalista per eccellenza. Da Durkheim Parsons trasse l'idea base che la religione è un aspetto universale della vita umana. Tuttavia egli espresse forti riserve sulla tendenza di Durkheim a parlare non solo del significato funzionale della religione, ma anche delle sue basi socio-strutturali, punto sul quale Durkheim sarebbe stato spesso riduttivo per aver limitato la religione alla società. Parsons considerò, invece, la religione un aspetto centrale nell'ambito dei valori culturali, delle credenze e dei simboli. A suo parere, gli schemi di cultura agiscono più o meno indipendentemente dalla struttura sociale e certamente non possono ricondursi unicamente a quest'ultima. La cultura fornisce significati, regole di morale generale, simboli significativi e credenze basilari ai sistemi dell'azione sociale e agli individui. La religione inoltre collega i sistemi dell'azione umana a ciò che Parsons chiamava la «realtà ultima». Affermò che le domande relative al confine ultimo dell'azione e dell'interazione umana costituiscono un attributo universale della vita dell'uomo. Il suo tentativo di stabilire una forma strutturalfunzionale della teoria sociologica generale è stato oggetto di notevole critica dalla fine degli anni '40 in poi. Uno dei critici più autorevoli di Parsons, il sociologo americano Robert Merton (nato nel 1910), ha cercato di sistematizzare l'analisi funzionale così da eliminarne i punti deboli. La religione è comparsa molto spesso nei suoi scritti.

Merton sostiene che molti funzionalisti abbiano preso in considerazione solo le funzioni integrative della religione – soprattutto in riferimento a qualche società primitiva – trascurandone le conseguenze potenzialmente disgregatrici e le disfunzioni. Inoltre, hanno confuso due questioni: se ciò che è indispensabile alla società sia il fenomeno, come il credo religioso, oppure la funzione apparentemente soddisfatta da tale fenomeno. Merton evidenzia i pericoli di considerare il fenomeno stesso come indispensabile e propone che i sociologi chiariscano il concetto di alternative funzionali. Come esempio di tale alternativa, propone che le funzioni positive della religione potrebbero venire certamente svolte da qualcosa di diverso dalla religione in senso convenzionale (per esempio, dall'ideologia laica).

Merton sollevò anche la questione se il funzionalismo non sia – come molti dei suoi critici hanno dubitato – intrinsecamente conservatore, ma giunse poi a negare questa ipotesi. Se la maggiore tradizione moderna dell'antireligione – il marxismo – considera la religione come frutto di una società economicamente sfruttatrice, la valuta anche per le funzioni integrative svolte nelle società precomuniste. La religione, nella prospettiva marxista, impedisce il cambiamento sociale. Quindi, l'analisi funzionale può venire usata sia dalla prospettiva conservatrice che da quella radicale. Invero, fin dagli anni '60 una corrente derivata dal funzionalismo marxista si è concentrata sulla persistenza delle società capitalistiche e sulla funzione svolta dalla religione in questa persistenza.

I problemi sorti dal lungo dibattito sull'analisi di tipo funzionale sono stati fondamentali per la controversia riguardante il mondo moderno e il suo grado di secolarizzazione. Per la maggior parte, i funzionalisti hanno respinto la tesi della secolarizzazione generale, dato che le funzioni svolte dalla religione sono essenziali per tutte le società. Perciò Parsons sostenne che, anche se una società può manifestare apertamente sentimenti atei, essa è ancora soggetta all'imperativo funzionale di riferirsi alla realtà ultima. La norma dell'approccio di Parsons alla religione (e qui seguiva Durkheim) consisteva nel fatto che non dobbiamo farci condizionare dalle forme particolari, concrete, assunte dalla religione nella storia. In contrasto con Spencer, Parsons affermò che la religione non perde di significato con l'evolversi della società umana; piuttosto, assume forme sempre più generali a mano a mano che le società si fanno sempre più complesse e differenziate.

**Teorie funzionalistiche contemporanee.** Una forma più radicale di funzionalismo è stata proposta dal sociologo tedesco Niklas Luhmann (nato nel 1927). Egli sostiene che la religione non sia più in grado di fornire a una società una serie di valori integrativi onnicomprensivi. A differenza di Parsons, secondo cui i valori e le credenze religiose diventano più generali ma restano onnicomprensivi con l'evolversi delle società, Luhmann insiste affermando che la differenziazione sociale essenziale dell'evoluzione societaria si è spinta tanto lontano che la religione è diventata solo uno dei tanti sottosistemi. La religione è ora «libera» di concentrarsi sulla sua funzione primaria di rispondere a domande puramente religiose – nettamente separate da quelle sociali, economiche, politiche e scientifiche.

Alcune teorie di Luhmann coincidono in parte con quelle del sociologo inglese Bryan Wilson, un inflessibile sostenitore della tesi della secolarizzazione. La disputa di Wilson si impernia sull'affermazione che le funzioni storicamente latenti della religione – *latente* è il termine di Merton per le funzioni nascoste, non riconosciute – sono diventate sempre più manifeste (cioè consapevolmente riconosciute) e che adesso sono e-

spletate da altri agenti sociali, mentre sono andate distrutte le funzioni storicamente manifeste – quelle che proponevano linee di condotta per la salvezza. Che le une siano state distrutte e le altre rese manifeste va attribuito soprattutto al fatto che le comunità sono state soppiantate da società impersonali, razionalmente organizzate e funzionalmente specializzate.

**Conclusioni.** Anche se l'analisi funzionale è stata spesso il bersaglio della critica ostile, essa è stata continuamente centrale nell'analisi sociologica e antropologica della religione. E se ci sono state indubbie fasi di fanatismo funzionalistico – espresso in affermazioni riguardanti l'universalità della religione e le sue conseguenze benefiche, oppure in tentativi di limitare la religione alle sue conseguenze sociali – è tuttavia impossibile dedicarsi al tema della religione in termini socio-scientifici senza una precisa attenzione al suo significato funzionale di fronte ad altri aspetti della vita umana. Invero, questa prospettiva ha pervaso la coscienza moderna, nel senso che la religione è sempre più messa in discussione e valutata sulla base delle sue conseguenze per gli individui e le società.

**BIBLIOGRAFIA**

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963); opera fondamentale sul funzionalismo.

R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York 1968, pp. 73-138 (trad. it. *Teoria e struttura sociale*, Bologna 1992).

A.E.C. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, illustra le funzioni della religione in vari tipi di società.

J.M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York 1970.

R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York 1970.

T. Parsons, *The Evolution of Societies*, Englewood Cliffs/N.J. 1977.

R. Robertson (cur.), «Sociological Analysis», 43 (1982); numero speciale contenente l'analisi della suddetta opera di Parsons e ampia bibliografia.

B.R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982; interpretazione in chiave funzionalistica della religione nel mondo moderno.

N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1982 (trad. it. *Funzione della religione*, Brescia 1991).

R.N. Bellah, P.E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco 1980; analisi funzionalistica della religione civile sulle orme di Rousseau e con riferimento a Tocqueville.

ROLAND ROBERTSON

**FUSTEL DE COULANGES, N.D.** (1830-1889), storico francese, noto soprattutto come autore de *La cité antique* (1864; trad. it. Firenze 1982)).

Numa Denis Fustel de Coulanges si stupirebbe, probabilmente, di ritrovarsi soggetto di una voce di enciclopedia. Entrato all'École Normale Supérieure di Parigi nel 1850, ricevette una educazione classica, secondo lo stampo convenzionale imposto dal regime di Napoleone III. Se la rivoluzione del 1848 gli aveva lasciato un certo timore per la guerra civile e la violenza, che egli manifestò soprattutto nella sua analisi dell'atteggiamento di Polibio di fronte alla conquista romana della Grecia (1858), la reazione che ne seguì fu invece all'origine del suo altrettanto tenace anticlericalismo.

Fustel de Coulanges insegnò a Strasburgo dal 1861 al 1870, poi a Parigi alla Sorbona e all'École Normale, di cui fu anche direttore dal 1880 al 1883. Si considerava uno storico dotato di spirito scientifico, che esamina sistematicamente i documenti senza alcun preconcetto. Lungo tutta la sua esistenza, Fustel de Coulanges applicò la sua severa tecnica di indagine all'analisi della teoria che voleva una primitiva struttura democratica all'origine delle civiltà antiche. Egli ad esempio contestò, ne *La cité antique*, che il concetto di libertà personale fosse già presente nella *polis* e che nella società greca e romana delle origini i privati non potessero essere proprietari terrieri. Più tardi, nel primo volume della sua *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* (1875), affermò che nella storia di Francia fu assai più determinante l'eredità romana che non l'influsso dei Franchi. Nel suo ultimo libro, *Recherches sur quelques problèmes de l'histoire* (1885), Fustel de Coulanges negò, infine, che nel mondo germanico fosse possibile riconoscere una comunità di villaggio primitiva, che avrebbe democraticamnte tenuto in comune le terre.

La reputazione di Fustel de Coulanges come padre fondatore della sociologia della religione si fonda principalmente sulla sua affermazione che le idee religiose possono fortemente influenzare le strutture sociali ed economiche di una società. Ne *La cité antique*, Fustel de Coulanges sosteneva che il culto degli antenati avesse prodotto la forma della famiglia e, di conseguenza, la struttura patrilineare della *gens*. Ancora dal culto degli antenati sarebbe nata l'idea della proprietà privata della terra: se un uomo veniva sepolto nei campi che egli stesso aveva coltivato, fino a quando i suoi discendenti fossero stati obbligati a prendersi cura della sua sepoltura, essi non avrebbero potuto permettere che quella terra passasse ad altri proprietari, estranei alla famiglia. La religione collegava, in questo modo, la cultura e la struttura sociale alla natura: prendersi cura delle tombe di famiglia era naturale e non aveva biso-

gno di spiegazioni (così almeno pareva a Fustel de Coulanges e ai suoi contemporanei, benché alla loro epoca il cimitero fosse diventato soltanto da poco tempo anche un luogo di visita). A livelli più complessi di organizzazione sociale, la religione si collegava alla natura in maniera differente: l'uomo adorava le divinità alle quali attribuiva il controllo delle forze naturali e i cui riti potevano essere condivisi da una vasta cerchia di persone.

La religione pagana assecondava, in questo modo, i contorni dell'organizzazione sociale: per questo motivo, al tempo della romanizzazione delle Gallie, il paganesimo dei Galli si mescolò facilmente a quello romano. Fustel de Coulanges liquidò l'esperienza dei druidi come un semplice intermezzo di breve respiro: si trattava di professionisti della religione le cui dottrine e le cui pratiche non erano affatto sorte in modo naturale dalla vita sociale; il loro potere si basava piuttosto sopra una stretta alleanza con l'*élite* politica indigena, che immediatamente li abbandonò dopo la conquista romana.

In maniera più complessa Fustel de Coulanges considerò il Cristianesimo. La prima età cristiana fu per lui sicuramente democratica nella sua organizzazione, anche se, una volta incorporata nell'Impero, la struttura della Chiesa divenne più gerarchica, rispecchiando così la struttura della società civile. Fustel de Coulanges si trovò spesso diviso tra la scarsa simpatia che provava verso la gerarchia ecclesiastica e il suo desiderio di vedere la Chiesa come il veicolo attraverso il quale l'organizzazione sociale romana fu conservata e trasmessa alla Francia medievale. In quanto entità separata dallo Stato e sviluppatasi inizialmente al di fuori di ogni riconoscimento ufficiale, la Chiesa costituiva una fonte alternativa di autorità, sulla quale, contro lo Stato, era possibile basare la concezione dei diritti individuali; ma fu proprio tale contrapposizione a far assumere anche alla Chiesa l'aspetto di una organizzazione politica. Nel suo libro *Mémoire sur l'île de Chio* (1856), Fustel de Coulanges mostrò in quale modo la contrapposizione tra la Chiesa di Roma e quella ortodossa fosse divenuta il nucleo dell'ostilità tra Greci e Franchi.

Durkheim e i teorici del funzionalismo seguirono e svilupparono gli insegnamenti di Fustel de Coulanges nelle loro analisi del rapporto tra religione e struttura sociale. In tempi assai più recenti, Louis Dumont ha fatto rivivere l'idea di un legame tra Cristianesimo e individualismo nel suo libro *Essais sur l'individualisme* (1983). Il complesso atteggiamento di Fustel de Coulanges nei confronti del clero e il suo interesse per le relazioni tra Stato e Chiesa costituiscono un capitolo importante nella storia intellettuale del XIX secolo, un capitolo che purtroppo non è ancora stato scritto.

**BIBLIOGRAFIA**

*La cité antique* è stata tradotta per la prima volta in italiano da G. Perrotta (*La città antica*, Firenze 1924, 3ª ed. 1982). La rimanente produzione di Fustel de Coulanges in materia religiosa si trova nei sei volumi della *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Paris 1888-1893; nonché in *Nouvelles recherches sur quelques problèmes de l'histoire*, Paris 1891; e in *Questions historiques*, Paris 1893, tutti pubblicati postumi a cura di Camille Jullian. Altro materiale sul pensiero di Fustel de Coulanges sulla religione è in Jane Herrick, *The Historical Thought of Fustel de Coulanges*, Washington/D.C. 1954. Ulteriori notizie bibliografiche e sul retroterra culturale di Fustel de Coulanges si possono trovare nello studio di A. Momigliano su *La città antica*, pubblicato nei suoi *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford 1977, pp. 325-43.

SALLY C. HUMPHREYS

**GENNEP, ARNOLD VAN** (1873-1957), antropologo francese. Arnold van Gennep nacque a Ludwigsburg, in Germania; suo padre discendeva da emigrati francesi. Quando van Gennep aveva sei anni, i suoi genitori divorziarono e sua madre tornò in Francia con lui. Pochi anni dopo si sposò con un dottore che aveva la sua clientela estiva in una stazione termale nella provincia francese della Savoia. L'attaccamento a questa regione, che van Gennep considerò la sua patria adottiva, risale a questi anni. Egli finì per viaggiare attraverso la Savoia, villaggio dopo villaggio, raccogliendo materiale etnografico e folclorico.

Originale e varia fu la sua educazione universitaria, all'École Pratique des Hautes Études e alla École des Langues Orientales a Parigi: i suoi studi comprendevano la linguistica generale, l'arabo antico e moderno, l'egittologia, studi islamici e studi sulle religioni dei popoli primitivi. Van Gennep possedeva il raro dono di imparare le lingue con facilità. Per sette anni fece il traduttore al Ministero dell'agricoltura a Parigi, ma ben presto abbandonò questo impiego, l'unico che il governo francese gli avrebbe offerto, per dedicarsi alla ricerca. Dal 1912 al 1915 insegnò etnologia all'Università di Neuchâtel, in Svizzera. Dopo esserne stato espulso per avere espresso dubbi sulla pretesa della Svizzera di rimanere totalmente neutrale durante la prima guerra mondiale, van Gennep visse grazie alla pubblicazione di numerosi articoli e relazioni, letture e traduzioni su commissione.

La sua ricca produzione può essere divisa in due periodi, separati dal suo lavoro più importante, *Les rites de passage* (1909; trad. it. Torino 1981). Il concetto di passaggio, che egli scoprì e valorizzò in questo volume, gli permise, durante la seconda parte della sua vita, di dedicarsi interamente all'etnografia e al folclore della Francia. Nella prima parte, invece, si era occupato dei problemi proposti dalla scuola antropologica inglese, relativi al totemismo, al tabu, alle forme originali della religione e della società, alla relazione tra rito e mito. Ma il suo approccio a questi luoghi comuni dell'antropologia fu in qualche modo originale. Nei suoi studi sul tabu, per esempio, fondandosi su documenti raccolti in Madagascar, van Gennep non vide in esso soltanto l'espressione delle istituzioni e degli atteggiamenti religiosi; egli sottolineò anche gli effetti sociali del tabu: esso mantiene o trasforma l'ordine della natura, consolida i legami tra i membri del medesimo clan, tra gli antenati e i loro discendenti e infine tra gli uomini e gli dei. Van Gennep credeva che il tabu fosse una istituzione sociale e religiosa. La pubblicazione del suo lavoro *L'état actuel du problème totémique* (1920), che voleva essere soltanto un riassunto delle opere sul totemismo, fu in realtà, come dice Claude Lévi-Strauss, il «canto del cigno» della speculazione sul totemismo. La personale posizione teorica di van Gennep in questa opera è prefunzionalista: il totemismo ha come funzione il compito di mantenere la coesione esistente nel gruppo sociale e di assicurare quella sua continuità che il totem simbolicamente rappresenta.

Il più importante contributo scientifico di van Gennep rimane, comunque, l'idea dei «riti di passaggio», che anticipò e sviluppò nel libro omonimo. Con *rite de passage* van Gennep intende tutte le cerimonie che accompagnano il passaggio da uno stato a un altro, da un mondo, cosmico o sociale, a un altro. Ogni rito di passaggio comprende necessariamente tre stadi: separa-

zione, margine e riaggregazione (preliminale, liminale e postliminale). Van Gennep introdusse anche altre idee importanti. Enfatizzando la «sequenza cerimoniale», egli ha dimostrato l'importanza del processo di «disvelamento» che si realizza nei rituali e nelle relazioni tra i rituali. Egli ha introdotto, inoltre, il concetto della «centralizzazione» del sacro, cioè l'idea che il sacro non è un valore assoluto bensì un valore alternativo, un indicatore delle situazioni in cui ciascun individuo trova se stesso. Ogni individuo, infatti, nel corso della sua vita passa attraverso alternanze di sacro e di profano e i riti di passaggio servono appunto a difendere il gruppo sociale dagli effetti dannosi dello squilibrio prodotto da queste alternanze.

Van Gennep fu un pensatore per nulla conformista: per questo fu costretto a vivere sempre alla periferia delle istituzioni accademiche. Il suo contributo più originale nel campo dell'antropologia fu quello di mostrare le profonde connessioni tra la sfera sociale e quella religiosa.

[Vedi *RITI DI PASSAGGIO*, vol. 2].

**BIBLIOGRAFIA**

Nicole Belmont, *Arnold van Gennep. The Creator of French Ethnography*, Chicago 1978.

A. van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain*, I-IX, Paris 1937-1958.

A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981).

Ketty van Gennep, *Bibliographie des oeuvres d'Arnold van Gennep*, Paris 1964.

NICOLE BELMONT

**GILSON, ÉTIENNE** (1884-1987), storico della filosofia medievale, educatore, conferenziere e scrittore. Nato a Parigi, fu fervente cristiano e strenuo difensore, per tutta la sua lunga vita, del ruolo culturale della Chiesa. Scoprì la passione per la filosofia frequentando dapprima un liceo non religioso e poi la Sorbona, caratterizzata a quel tempo da una impostazione positivista. Persuaso del fatto che prima di fare della filosofia fosse comunque necessario conoscere in che modo la filosofia si era già espressa, Gilson affrontò severi studi di tipo storico, applicando il metodo che avrebbe poi contraddistinto tutte le sue opere: l'analisi degli scritti dei grandi pensatori, la comprensione del loro pensiero all'interno del contesto storico in cui vivevano e, infine, la presentazione obiettiva della loro dottrina.

Sotto la guida di competenti studiosi di Cartesio, dapprima Gilson si concentrò sui classici moderni, ma poi indirizzò le sue ricerche sulle fonti medievali di Cartesio e, durante il periodo in cui insegnava nei licei (1907-1913), portò a termine la sua dissertazione sui testi della Scolastica utilizzati da Cartesio stesso per la formulazione della sua dottrina della libertà. Conseguito nel 1913 il dottorato, fu inviato a Lilla e, dopo il primo conflitto mondiale, a Strasburgo, da dove infine tornò, nel 1921, a Parigi. In qualità di docente universitario nei vari atenei nazionali, Gilson introdusse lo studio regolare dei teologi e filosofi medievali e i suoi corsi su Tommaso d'Aquino, Agostino di Ippona e Bonaventura furono ben presto pubblicati e divennero strumenti di base per gli studiosi del Medioevo. Gli studi dedicati ad altri autori medievali gli fornirono materiale per altri cinquant'anni di insegnamento, diviso tra Parigi e Toronto (dove nel 1929 aveva fondato il Pontifical Institute of Mediaeval Studies) e per il suo capolavoro, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York 1955). Tali studi dimostrano con chiarezza il suo proposito di rimanere fedele a due posizioni dibattute: 1) la filosofia cristiana riguarda un fatto storico, cioè le speculazioni dei teologi su questioni in linea di principio accessibili alla semplice ragione naturale; 2) il tomismo di san Tommaso, piuttosto che quello dei suoi interpreti, è il solo esempio di una filosofia cristiana che rispecchi il pensiero cattolico e inoltre costituisce il fondamento di tutte le verità conseguite dalle diverse filosofie cristiane. Il tomismo è la filosofia di un teologo; esso è caratterizzato sia da una metafisica dell'essere (per cui ciò che è reale e intelligibile è tale in virtù di un suo atto di esistenza), sia dalle sue tesi sull'integrità dell'intelletto umano e sulla realtà e sull'evidenza della conoscenza.

Nonostanze queste posizioni siano, naturalmente, controverse, Gilson è rimasto sempre fedele ad esse, al punto da non metterle mai in discussione lungo la pubblicazione di oltre quaranta tra libri e articoli.

Come storico, Gilson ha portato all'attenzione degli studiosi del XX secolo il pensiero medievale; come filosofo, si è impegnato attivamente, sia in Europa che nell'America settentrionale, per far rinascere l'interesse – che era rimasto a lungo sopito – intorno alle questioni teologiche e filosofiche. Nel 1949 Jacques Maritain, rilevando la natura quasi di apostolato che aveva assunto la carriera di Gilson, affermò che egli era il campione, in Francia, della riflessione intellettuale cristiana, in quanto aveva incoraggiato con il suo esempio molti intelletti meno arditi. La promozione dello studio del pensiero medievale e l'ostinata difesa delle sue convinzioni hanno senza dubbio avuto effetti durevoli e benefici non soltanto nel mondo accademico, ma anche tra i semplici credenti.

**BIBLIOGRAFIA**

La ricca bibliografia di (e su) Gilson è raccolta in Margaret McGrath, *Étienne Gilson. A Bibliography*, Toronto 1982.

Tra le opere principali di Gilson, ricordiamo: *L'ésprit de la philosophie médiévale*, I-II, Paris 1932 (trad. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1964); *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1948 (trad. it. in preparazione presso la Jaca Book, Milano); *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris 1952 (2ª ed.) (trad. it. *La filosofia nel Medioevo*, Firenze 1983). Ricordiamo inoltre il primo di una serie di fortunati Simposi dedicati a Gilson e organizzati da Maritain e da altri con il titolo *Étienne Gilson. Philosophe de la Chrétienté*, Paris 1949. Una sorta di biografia ufficiale è: L.K. Shook, *Étienne Gilson*, Toronto 1984 (trad. it. *Étienne Gilson*, Milano 1991).

LINUS J. THRO, SJ

**GLASENAPP, HELMUTH VON** (1891-1963), storico delle religioni tedesco, specialista dell'Induismo. I lavori di von Glasenapp, pubblicati a partire dagli anni '30, sono stati fino ai primi anni '60 di grande aiuto, tanto agli specialisti quanto alle persone semplicemente interessate all'argomento, per una più chiara comprensione della storia e dei fondamenti dottrinali dei principali sistemi religiosi dell'Asia meridionale. Viaggiatore instancabile e studioso acuto, sistematico e profondo, von Glasenapp affrontò il suo cammino di studio secondo il metodo e le intenzioni dell'*allgemeine Religionswissenschaft*, imponendosi in Europa come figura di rilievo per lo sviluppo di uno studio approfondito sulle religioni dell'India e inoltre per aver conferito al metodo storico-comparativo dello studio delle religioni lo statuto di una disciplina accademica. I suoi lavori principali continuano, infatti, a essere importanti punti di riferimento in tal senso.

Nato a Berlino, Otto Max Helmuth von Glasenapp si iscrisse all'Università di Tübingen come studente di giurisprudenza nel 1910, ma già durante il primo semestre spostò il proprio campo di interessi sull'India, influenzato dalla lettura delle opere di Schopenhauer, molte delle quali riflettono – come è noto – gli influssi esercitati su quel filosofo dalle religioni e dalla filosofia dell'Asia meridionale. Von Glasenapp, inoltre, ricavò informazioni più accurate sulle religioni dell'India da Hermann Oldenberg, Paul Deussen e Richard Garbe, che fu suo docente a Tubinga. Dopo essere rimasto a Tübingen per quattro semestri, von Glasenapp passò a studiare sanscrito e pali a Monaco, sotto la guida di Ernst Kuhn e Richard Simon. Il suo interesse per il Giainismo e per i vari sistemi filosofici indiani fu invece stimolato da Heinrich Lüders, Hermann Bechk e Hermann Jacobi, che furono tutti suoi insegnanti tra il 1912 e il 1914. L'approfondimento della sua ricerca e l'affinamento del metodo comparativo gli vennero invece dagli studi condotti sotto la guida di Karl Holl e Edvard Lehmann e dallo studio della teologia storica con Adolf von Harnack. Von Glasenapp ottenne il dottorato a Bonn nel 1914 con una dissertazione intitolata *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt* (pubblicata l'anno successivo) e, nel 1918, ricevette l'abilitazione a Bonn portando poi a compimento il suo *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens* (1923).

Nei sei anni successivi, von Glasenapp pubblicò in rapida successione lavori fondamentali come *Der Hinduismus* (1922); *Der Jainismus* (1925); e *Brahma und Buddha. Die Religionen Indiens in ihrer geschichtlichen Entwickelung* (1926), poi riveduto e ampliato con il titolo *Die Religionen Indiens* (1943). Nel 1928 fu nominato professore di indologia a Königsberg, dove rimase fino alla conclusione del secondo conflitto mondiale, pubblicando, nel corso di quegli anni, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten* (1936), *Buddhistische Mysterien* (1940), e altri lavori.

Nel 1946 tornò a Tubinga per occupare la cattedra precedentemente tenuta da Richard Garbe; vi rimase fino al 1959 pubblicando *Die Philosophie der Inder* (1949; trad. it. *Filosofia dell'India*, Torino 1988); e *Die fünf grossen Religionen* (1951-1955), opera in due volumi, il primo dei quali reca il titolo *Die Religionen des Ewigen Weltgesetzes* e il secondo *Islam und Christentum*. Pubblicò inoltre *Buddhismus und Gottesidee* (1954); *Kant und die Religionen des Ostens* (1954); e *Die Religionen der Menschheit, ihre Gegensätze und ihre Übereinstimmungen* (1954). Rimase attivo anche dopo il ritiro dall'impegno accademico, portando alle stampe *Glaube und Ritus der Hochreligionen in vergleichender Übersicht* (1960); e *Das Indienbild deutscher Denker* (1960). Morì a Tubinga il 25 giugno 1963 a settantadue anni.

**BIBLIOGRAFIA**

Interessante l'autobiografia di von Glasenapp: *Meine Lebensreise. Menschen, Länder und Dinge, die ich sah*, Wiesbaden 1964. Un elenco completo delle pubblicazioni dello studioso si trova in Z. Károlyi, *Helmuth von Glasenapp. Bibliographie*, Wiesbaden 1968; mentre una breve lista dei suoi lavori più importanti, alcuni dei quali non ricordati sopra, è reperibile in J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, The Hague 1974, pp. 89-91.

WILLIAM K. MAHONY

**GOBLET D'ALVIELLA, EUGÈNE** (1846-1925). Storico belga delle religioni, giurista, politico e gran maestro della massoneria (cosa, quest'ultima, che in Belgio equivaleva ad essere anticlericale), il conte Goblet d'Alviella fu il primo docente di storia delle religioni all'Università libera (cioè «di libero pensiero») di Bruxelles, della quale fu anche rettore dal 1896 al 1898. La sua fu una militanza di libero pensatore, che cercò di far sostituire, nelle scuole, l'insegnamento della religione con quello della scienza delle religioni.

Goblet d'Alviella suddivideva lo studio delle religioni in tre discipline: «ierografia», «ierologia» e «ierosofia». La prima deve descrivere lo sviluppo di ogni religione conosciuta; la seconda, attraverso la comparazione con le altre religioni, deve cercare di formulare le leggi relative all'evoluzione dei fenomeni religiosi, anche «rimediando alla scarsità di informazioni su una data società o su una razza, sulla storia di una credenza o di una istituzione, mediante il ricorso ad ambienti o periodi limitrofi». Mentre la ierologia ha esclusivo interesse per i fatti, la ierosofia rappresenta invece un tentativo filosofico di classificare le varie concezioni riguardanti le relazioni dell'uomo con gli «esseri sovrumani».

Pur mancando di una specifica formazione filosofica, Goblet d'Alviella si occupò, nell'ambito della ierografia, dei domini religiosi più diversi: delle religioni egizia, greca e cristiana, del Mitraismo e dell'Induismo. Per quanto concerne invece la ierologia, la sua opera più notevole fu *La migration des symboles* (1891), nella quale studiò le forme, i significati e le migrazioni di certi simboli religiosi quali la svastica, l'albero sacro e il disco alato; quest'ultimo, ad esempio, avrebbe avuto origine in Egitto come simbolo del sole e sarebbe poi stato adottato da Siriaci, Ittiti, Assiri e Persiani che lo sottoposero ad aggiunte e trasformazioni sia nella forma che nel significato. Nell'ambito della ierosofia, infine, Goblet d'Alviella studiò le Chiese razionaliste, la credenza nell'immortalità, il catechismo buddhista, l'idea di progresso, il sincretismo e la crisi della religione.

**BIBLIOGRAFIA**

Un buon numero di articoli di Goblet d'Alviella è raccolto in *Croyances, rites, institutions*, I-III, Paris 1911. Segnaliamo inoltre: *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, Paris 1884; *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Bruxelles 1892 (Hibbert Lectures 1891). Un buon resoconto dell'opera di Goblet d'Alviella è l'articolo di J. Ries in P. Poupard (cur.), *Dictionnaire des religions*, Paris 1984 (trad. it. *Grande dizionario delle religioni*, I-II, Assisi 1988).

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

**GOLDENWEISER, ALEXANDER A.** (1880-1940), antropologo e studioso delle religioni americano, nato a Kiev. Figlio di un noto giurista e criminologo, Alexander Alexandrovič Goldenweiser studiò nella nativa Ucraina e proseguì gli studi superiori negli Stati Uniti. Di grande influsso sul giovane Alexander fu l'amicizia e la guida del padre, Alexander Solomonovič, sociologo influenzato da Hegel e Spencer. Padre e figlio condividevano molti interessi intellettuali e viaggiarono a lungo in Europa.

Goldenweiser emigrò ancora giovane negli Stati Uniti e dal 1900 al 1901 seguì gli studi filosofici all'Università di Harvard. Passò quindi alla Columbia University dove venne in contatto con Franz Boas e i suoi allievi, e dove si laureò nel 1910 sotto la guida di Boas. Rimase come assistente alla Columbia University dal 1910 al 1919, quindi alla Rand School of Social Sciences dal 1915 al 1929, e infine docente alla sede di Portland dell'Università dell'Oregon dal 1930 alla morte, nel 1940. Insegnò anche alla New School for Social Research, all'Università del Wisconsin e al Reed College.

Benché avesse dedicato parecchi mesi alle ricerche antropologiche *in loco* (nella comunità socio-politica degli Indiani Irochesi del nord), il suo interesse precipuo era teorico. Era noto come il più filosofo degli antropologi americani e, una volta, ebbe a dire che avrebbe preferito leggere della teoria scadente, piuttosto che nessuna teoria. L'influsso di Boas e dei suoi allievi fu certamente formativo per il suo lavoro maturo. Le sue opere più durature sono le critiche, sobrie e penetranti, dell'evoluzionismo culturale e del diffusionismo, allora tanto in voga.

Il suo *Totemism. An Analytical Study* apparve nel 1910, lo stesso anno in cui Frazer pubblicò *Totemismo ed Esogamia*, ma, come affermò più tardi Levy-Strauss, le centodieci pagine di Goldenweiser erano destinate ad avere un influsso più duraturo dei quattro volumi di Frazer. Mentre questi vedeva nel totemismo una fase evolutiva dello sviluppo religioso, una sorta di istituzione primitiva universale, Goldenweiser affermava che il cosiddetto «totemismo» altro non era che la concomitanza di tre tratti ben distinti – la differenziazione di clan dapprima simili, l'uso di simboli vegetali e animali per distinguerli, e il riconoscimento di un rapporto particolare fra il clan e il totem.

Goldenweiser, spesso coinvolto nelle tesi e nei problemi del suo tempo, scrisse abbondantemente su argomenti relativi alla cultura e alla storia. Ma soprattutto nelle analisi del totemismo, e nel saggio *The Principle of Limited Possibilities in the Development of cultures* (1913), dove, in polemica con i diffusionisti, affermava che l'esiguità delle possibilità rende inevitabi-

le la somiglianza delle culture, qui, dicevamo, le sue notevoli capacità critiche gli permisero di trascendere i limiti del suo tempo.

### BIBLIOGRAFIA

Il più interessante contributo di Goldenweiser alla religione fu il suo saggio *Totemism. An Analytical Study*, in «Journal of American Folk-Lore», 23 (1910), pp. 179-293. Un precedente breve saggio introdusse la «posizione delle minoranze» sul tema dell'invenzione indipendente e della diffusione: *The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture*, in «Journal of American Folk-Lore», 26 (1913), pp. 259-270.

ROY WAGNER

**GOODENOUGH, ERWIN R.** (1893-1965), storico delle religioni americano. Dopo gli studi (per diventare pastore metodista) al Drew Theological Seminary e al Garrett Biblical Institute, Goodenough si dedicò per tre anni a studi ebraici e neotestamentari presso l'Università di Harvard, soprattutto sotto la guida di George Foot Moore; poi proseguì per Oxford dove, nel 1923, conseguì il dottorato in filosofia. Sui suoi studi, comunque, l'influsso dell'ambiente oxoniense fu certamente assai lieve, se si fa eccezione per la scelta del Medioplatonismo come oggetto di indagine per la sua dissertazione su Giustino martire. Nella versione pubblicata a Jena (1923), infatti, l'autore non cita alcuno dei suoi maestri di Oxford. Il libro rimane comunque importante perché preannuncia gli studi più tardi su Filone di Alessandria e perché già abbozza la tesi di un influsso del filosofo alessandrino sulla teologia cristiana delle origini.

Dal 1923 – e fino al ritiro dall'attività accademica – Goodenough insegnò a Yale, pubblicando regolarmente articoli e libri tesi a mostrare come numerosi settori del Giudaismo siano stati ricettivi nei confronti della cultura greca e romana, non soltanto nel campo della filosofia ma anche nell'atteggiamento mistico e nelle rappresentazioni artistiche. Il suo *By Light Light* (che reca come sottotitolo *The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*), del 1935, non ebbe successo né tra gli specialisti del mondo ellenistico né tra quelli del Giudaismo, ma ha contribuito, come del resto tutte le sue opere, a rinnovare l'interesse nei confronti di quello che rimane l'autentico eroe di Goodenough: Filone di Alessandria.

Nel 1953 Goodenough iniziò la pubblicazione della sua opera più impegnativa, *Jewish Symbols in Graeco-Roman Period*, che fu completata dopo la sua morte con l'uscita del volume XIII (1968) di indici e mappe. L'origine di un lavoro così rimarchevole, costituito dalla combinazione di documenti e di analisi, risale a una viaggio a Roma che Goodenough compì durante il suo soggiorno a Oxford. La visita alle catacombe, infatti, gli suggerì l'ipotesi che le scene dell'Antico Testamento raffigurate negli affreschi potessero aver avuto dei modelli ebraici. Gli scavi degli anni '30 a Dura Europos (ai quali partecipò anche l'Università di Yale) sembrarono confermare questa teoria, dal momento che fu scoperta una sinagoga del III secolo con alcuni singolari affreschi evidentemente ispirati a temi biblici (attualmente conservati a Damasco). Raffigurazioni di questo genere erano proibite dall'insegnamento rabbinico e richiedevano, dunque, una particolare spiegazione. Goodenough affrontò la questione da due diverse prospettive. In primo luogo ritornò a visitare le catacombe ebraiche di Roma e percorse i musei di tutto il mondo alla ricerca dei simboli presenti a Dura Europos, per cercare di interpretare il significato che essi potevano avere per le comunità ebraiche. In un secondo momento, influenzato dalla psicanalisi, in particolare da quella freudiana, andò alla ricerca del significato profondo di questi simboli. Un altro principio interpretativo da lui impiegato fu quello, influenzato da dottrine pitagoriche e gnostiche, di suddividere le rappresentazioni in una parte «destra» e in una «sinistra», anche se le immagini in questione sembrano piuttosto suggerire una lettura di tipo verticale (articolata in un «sopra» e in un «sotto»).

Come capitò a molti altri studiosi, anche Goodenough fu sfiorato dalla possibilità di sconfinare in varie forme di sovrinterpretazione: egli comunque preferì sempre attenersi ai fatti piuttosto che ritrarsi su posizioni agnostiche. Da «ex cristiano», come egli amava definirsi, trovava estremamente attraenti le teorie mistiche. La sua tendenza a dire quel che pensava e a indicare ciò in cui non credeva suscitò le reazioni del giovane William F. Buckley Jr., che nel suo *God and Man at Yale* (1951) attaccò come non ortodosso l'insegnamento scolastico di Goodenough.

In occasione di un anno accademico trascorso alla Brandeis University (1962-1963), Goodenough si spinse fino a Cambridge (Massachusetts), dove progettò uno studio sul Cristianesimo primitivo basato sui suoi modelli giudeo-ellenistici. In uno scritto commemorativo il suo amico nonché antico allievo Samuel Sandmel sollevò alcuni dubbi sulla possibilità, per Goodenough, di condurre in porto un simile progetto, a causa della sua scarsa conoscenza della storia degli studi, specialmente in campo neotestamentario. Egli comunque concludeva affermando che quello che per Goodenough era soltanto il materiale introduttivo per

questa ricerca risulta probabilmente migliore di qualsiasi altro libro sulle origini del Cristianesimo.

Goodenough fu molto attivo nel mondo scientifico, ad esempio come editore del periodico «Journal of Biblical Literature» dal 1934 al 1942 e come presidente della Connecticut Academy of Arts and Sciences dal 1947 al 1958. Partecipò attivamente, dal 1953 al 1965, all'American Council of Learned Societies e fu membro del Comitato per la Storia dellle religioni. In questo organismo soprattutto ebbe modo di esercitare un influsso notevole, sia con la forza delle sue idee sia con la sua brillante personalità.

### BIBLIOGRAFIA

Gli studi di Goodenough su Filone di Alessandria comprendono [oltre al già citato *By Light Light*, New Haven-London 1935] *The Politics of Philo Judaeus*, 1938, rist. Hildesheim 1967; e *Introduction to Philo Judaeus*, 1940, 2ª ed. Oxford 1962. Alcune delle idee religiose dell'autore sono esposte in *Toward a Mature Faith*, New York 1955. Lo scritto di S. Sandmel in memoria di Goodenough è in J. Neusner (cur.), *Religions in Antiquity*, Leiden 1968 (un volume che contiene altri scritti analoghi, tra cui ricordi personali di Morton Smith e Alan Mendelson).

ROBERT M. GRANT

**GRAEBNER, FRITZ** (1877-1934). Etnologo tedesco. Fritz Graebner nacque il 4 maggio 1877, figlio di un insegnante di Berlino; anche Graebner frequentò la scuola a Berlino dal 1887 al 1895 e studiò storia, filologia germanica, geografia e altre materie (in particolare etnologia) alle Università di Berlino e di Marburg (1895-1901). Nel 1901 ricevette il dottorato in filosofia a Berlino con una dissertazione in storia medievale. A quel tempo era già impiegato come assistente scientifico ausiliario al Museo di etnologia di Berlino.

Nel 1906 si trasferì al Museo di etnologia di Colonia (chiamato Rautenstrauch-Joest Museum dal nome dei finanziatori), dove divenne assistente nel 1907 e direttore nel 1925. Nel 1911 ottenne la libera docenza all'Università di Bonn. Allo scoppio della prima guerra mondiale, il suo lavoro fu interrotto poiché venne catturato mentre si trovava in Australia; poiché era tedesco, fu trattenuto come prigioniero fino al 1919. Nel 1921 fu nominato professore straordinario a Bonn e nel 1826 divenne professore ordinario all'Università di Colonia. Da quel momento, comunque, non fu in grado di tenere lezioni, in quanto stava già soffrendo di una seria malattia che rese impossibile il suo lavoro scientifico. Si ritirò nel 1928 e ritornò a Berlino, la sua città natia, dove morì il 13 luglio 1934.

Il campo di specializzazione di Graebner furono le culture dell'Oceania e dell'Australia. Dapprima fu ampiamente conosciuto nel campo dell'etnologia grazie alla sua conferenza, *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, che fu tenuta nel 1904 nell'ambito di un incontro della Società di antropologia, etnologia e preistoria di Berlino e che fu pubblicata sulla «Zeitschrift für Ethnologie», 37 (1905). (Nella stessa occasione Bernard Ankermann, un collega di Graebner, presentò una conferenza intitolata *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*). Da allora in poi Graebner scrisse numerosi studi articolati che trattavano, tra le altre cose, temi relativi all'organizzazione sociale e alla cultura spirituale (per questo è sbagliato considerarlo un etnologo «da museo», che si sia interessato esclusivamente degli aspetti materiali della cultura). In questi studi propose ampi confronti, che spaziavano su tutto il mondo. Contestando le teorie allora in voga dell'evoluzionismo (più o meno lineare) della cultura e delle «idee elementari», Graebner (nel suo primo libro, *Methode der Ethnologie*, 1911) riprese le idee esposte precedentemente da Friedrich Ratzel e Leo Frobenius e sviluppò il metodo storico-culturale. Questo metodo cerca di portare alla luce i processi storico-culturali anche dove le fonti scritte mancano o sono insufficienti. Per raggiungere questo scopo, il metodo di Graebner parte da fatti particolari, cerca di costituire «cicli culturali» (*Kulturkreise*), e infine deduce dalla collocazione geografica di questi ultimi le loro «stratificazioni culturali» (*Kulturschichten*), cioè i rispettivi secoli di cultura e le loro reciproche influenze, e, alla fine, cerca di scoprire le origini di ciascuna cultura.

Dal momento che ciascun ciclo culturale deve comprendere tutte le categorie necessarie per la vita culturale, comprese le idee religiose, anche Graebner riprese alcuni dei problemi della storia delle religioni. Rifiutò le speculazioni che facevano risalire tutte le manifestazioni religiose a un singolo fenomeno primordiale (e cioè animismo o credenza nel magico); sottopose le teorie di E.B. Tylor e di James G. Frazer a una critica serrata e cercò, diversamente da loro, di far luce sui fenomeni religiosi di ciascun ciclo culturale, oppure di gruppi più ampi di cicli culturali. In questo modo considerò le culture patrilineari e matrilineari non come fasi di un singolo sviluppo standardizzato, ma come forme culturali indipendenti che possono anche coesistere; stabilì, per esempio, che l'animismo, il culto della morte, i miti lunari svolsero un ruolo importantissimo nelle culture matrilineari, mentre la credenza nella magia e i miti solari erano più importanti nelle culture patrilineari. Discusse questo sistema (che fu poi ampliato da Wilhelm Schmidt) in molti saggi riguardanti temi specifici, in alcune sezioni della sua esauriente

presentazione dell'etnologia (*Ethnologie*, in *Die Kultur der Gegenwart*, edito da Paul Hinneberg, 1923) e più ampiamente nel suo lavoro maggiore, *Das Weltbild der Primitiven* (1924). Nel suo ultimo libro presentò le idee religiose dei popoli privi di cultura come il punto di partenza per le religioni delle culture più avanzate e per i sistemi filosofici successivi.

[Vedi anche *SCHMIDT*].

**BIBLIOGRAFIA**

Forniscono notizie sul nostro autore: P. Leser, *Fritz Graebner. Eine Würdigung*, in «Anthropos», 72 (1977), pp. 1-55; e J. Henninger, *Fritz Graebner und die kulturhistorische Methode der Ethnologie*, in «Ethnologica», 8 (1979), pp. 7-15. Cfr. anche J. Zwernemann, *Culture History and African Anthropology. Century of Research in Germany and Austria*, Uppsala 1983.

JOSEPH HENNINGER

**GRANET, MARCEL** (1884-1940), eminente sinologo francese. Vicino alla tradizione sociologica durkheimiana, Granet scrisse moltissimo sulle antiche istituzioni religiose cinesi, considerate nel loro rapporto con lo sviluppo della civiltà cinese. Granet nacque a Luc-en-Diois e, dopo aver dimostrato particolari capacità scolastiche già al liceo, si iscrisse all'elitaria École Normale Supérieure di Parigi, dove studiò storia europea e fu influenzato dall'insegnamento di Émile Durkheim. La cristallizzazione degli interessi scientifici di Granet, insieme al suo indirizzarsi verso la Cina, si realizzarono durante la sua attività di ricerca presso la Fondazione Thiers, tra il 1908 e il 1911. Il suo interesse per le teorie sociologiche si approfondì e, nella ricerca di materiale comparativo per completare il suo studio sul codice d'onore del feudalesimo europeo, intraprese lo studio della lingua e della storia cinesi sotto la direzione del famoso sinologo Édouard Chavannes. Da quel momento in poi l'interesse accademico di Granet fu sempre concentrato sulla Cina. Come già forse anticipavano i suoi primissimi studi sul feudalesimo, Granet fu sempre interessato al problema dello sviluppo e del significato delle antiche istituzioni «feudali» cinesi, soprattutto per le loro connessioni con la consanguineità, la morale e la religione.

L'esordio di Granet come studioso di cose cinesi avvenne quando si recò a Pechino, tra il 1911 e il 1913, per studiare i testi di epoca classica: questo soggiorno coincise con il drammatico periodo in cui venne rovesciata la dinastia Ch'ing. Granet ritornò in Cina soltanto in un'altra occasione, per un breve soggiorno nel 1918, alla fine del servizio militare dopo la prima guerra mondiale. Tornato a Parigi, si sposò nel 1919, conseguì il dottorato nel 1920 e riprese a scrivere e a insegnare all'École Pratique des Hautes Études. Nello stesso periodo accettò un ulteriore insegnamento alla Sorbona e nel 1926 fu chiamato a una cattedra prestigiosa all'École Normale des Languages Orientales Vivantes; fu inoltre il primo direttore dell'Institute des Hautes Études Chinoises. Ben presto Granet raggiunse la fama come autore e come insegnante per il suo stile brillante e insieme sintetico e si impegnò attivamente negli ambienti intellettuali parigini, che comprendevano personaggi d'eccezione come Marcel Mauss, Henri Maspero, Marc Bloch, Édouard Mestre e Louis Gernet. Dopo la caduta della Francia, nel 1940, Granet subentrò nella V sezione dell'École Pratique a Marcel Mauss, il quale, essendo ebreo, fu costretto dai nazisti a lasciare l'incarico. L'eccezionale carriera di Granet si concluse tragicamente poco tempo dopo, quando morì improvvisamente a soli 56 anni.

L'importanza di Marcel Granet risiede soprattutto nelle implicazioni metodologiche che le sue indagini specialistiche hanno avuto per lo studio e l'interpretazione globale della religione. Per quanto riguarda il suo approccio all'antica tradizione cinese (specialmente in *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 1919, trad. it. *Feste e canzoni dell'antica Cina*, Milano 1990; e in *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 1926), si può dire che Granet modificò il modello tradizionale degli studi sinologici, fondati sulla rigida esegesi filologica e storica, considerando per la prima volta gli antichi documenti cinesi, sia i testi classici che quelli non ortodossi, come esemplari frammentari di un sistema di pensiero globale. Lo scopo dell'analisi testuale, perciò, non è tanto quello di distinguere tra fatti storici autentici e semplici abbellimenti mitologici, quanto piuttosto quello di accettare il fatto che un testo antico, o una serie di testi, possa rivelare una logica particolare che si fonda ideologicamente su temi mitici e rituali. Secondo Granet e il suo contemporaneo Henri Maspero, infatti, gli eventi storici sono spesso soltanto tratti emblematici manipolati secondo un codice mitico e rituale il quale, a sua volta, riflette le forme e le trasformazioni della vita sociale.

A questo proposito Granet cercò di dimostrare – suscitando parecchie controversie – che molti tra gli aspetti generalmente trascurati della tradizione primitiva, contadina o popolare sono presenti anche nelle opere classiche e che questi modelli sociali e religiosi arcaici sono fondamentali per la comprensione delle «rappresentazioni collettive» di base che regolano tutto il pensiero cinese successivo. In *Fêtes et chansons*, per esempio, Granet dimostra la presenza nel classico

*Libro delle Odi* di significative tracce di un antichissimo ciclo di feste primaverili e autunnali: tutto ciò costituirebbe la premessa per il successivo sistema cosmologico cinese di tipo dualistico. Granet in genere evitava l'uso comparato del materiale etnografico; tuttavia in *Danses et légendes* estese ampiamente la sua analisi, in gran parte nello spirito di M. Mauss (*Essai sur le don*, 1923-1924; trad. it. *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, Torino 1965), per dimostrare come i temi mitici e rituali del totemismo, delle confraternite iniziatiche maschili e del *potlatch*, che si possono rintracciare nell'insieme dei testi antichi, possono aiutare a descrivere un modello specifico di sviluppo culturale che conduce dalla società contadina antica, attraverso il sistema del *clan*, fondato sulle prestazioni alternate (cioè sulla reciprocità sociale), fino al più sviluppato sistema feudale patriarcale.

Trascurando altri importanti scritti che toccano ancora questi medesimi problemi teorici fondamentali, l'espressione culminante dell'approccio di Granet alla Cina è indubbiamente *La pensée chinoise* (1934; trad. it. *Il pensiero cinese*, Milano 1973, 1986). Il valore di questo esempio di alta volgarizzazione, stilisticamente prezioso e ricchissimo di intuizioni, risiede soprattutto nel suo essere una rappresentazione brillante del carattere distintivo della mentalità cinese. Esso implicitamente oltrepassa la semplice applicazione della sociologia durkheimiana della conoscenza nel momento in cui afferma che le categorie del pensiero cinese possono essere considerate un sistema di totale trasformazione delle rappresentazioni linguistiche, non completamente determinato dallo sviluppo storico delle forme sociali. Per quanto concerne, infine, l'ultima opera di Granet, dedicata allo studio della consanguineità (*Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, 1939), si può dire (con lo stesso Lévi-Strauss) che essa precorra i moderni sviluppi dell'analisi strutturalista e che abbia avuto influenza diretta sull'opera di alcuni tra i principali allievi di Granet, Georges Dumézil e André Leroi-Gourhan.

Granet è stato spesso criticato dai sinologi perché generico e troppo poetico e dai sociologi perché limitato come specialista. Ma bisogna riconoscere che il suo talento fu quello di porsi tra i due settori particolari, rispettando da un lato i limiti della filologia e garantendosi, dall'altro lato, ampiezza interpretativa. Granet fu un puntiglioso artigiano dei testi che talvolta «giocò d'azzardo» con le sue conclusioni speculative: non c'è dubbio che la maggior parte del suo lavoro sulla religione e sulla società cinesi debba essere accantonato o almeno drasticamente riveduto. Il quadro generale della cultura recente, peraltro, considera ancora rilevanti per lo studio della religione cinese tradizionale e per la sociologia della religione l'atteggiamento metodologico pionieristico di Granet e alcune delle sue scoperte particolari.

**BIBLIOGRAFIA**

**Opere di Granet**

In aggiunta alle opere già menzionate, va ricordata almeno la raccolta postuma di saggi e articoli di Granet sulla religione, la società e la consanguineità in Cina, intitolata *Études sociologiques sur la Chine*, Paris 1953. Cfr. inoltre *La religion des Chinois*, Paris 1922 (trad. it. *La religione dei Cinesi*, Milano 1973, 1986); e *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*, Paris 1929 (trad. it. *La civiltà cinese antica*, Torino 1950).

**Opere su Granet**

Non esiste alcuna indagine biografica o critica di ampio respiro su Granet. Per una presentazione elogiativa e una bibliografia completa, cfr. comunque M. Freedman, *Marcel Granet, 1884-1940. Sociologist*, in M. Granet, *The Religion of the Chinese People*, Oxford 1975 (trad. ingl. di *La religion des Chinois*). Sulle implicazioni metodologiche dei lavori di Granet, cfr. D. Bodde, *Myths of Ancient China*, in S.N. Kramer (cur.), *Mythologies of the Ancient World*, Chicago 1961; C.W. Mills, *The Language and Ideas of Ancient China. Marcel Granet's Contributions to the Sociology of Knowledge*, in I.L. Horowitz (cur.), *Power, Politics and People*, New York 1963; M. Halbwachs, *Histoires dynastiques ey légendes religieuses en Chine*, in «Revue de l'histoire des religions», 94 (1926), pp. 1-16; e infine L. Gernet, *Histoire des religions et psychologie. Confrontations d'aujourd'hui*, in «Journal de psychologie», 47-51 (1954), pp. 175-87.

N.J. GIRARDOT

**GUÉNON, RENÉ** (1886-1951), tradizionalista, metafisico e studioso delle religioni francese. René Guénon nacque a Blois, figlio di un architetto. Condusse gli studi nella città di nascita e poi, nel 1904, si trasferì a Parigi, dove studiò matematica e poi filosofia, che infine insegnò. Durante la sua giovinezza, Guénon fu attratto da ambienti occultisti e dalla Massoneria; aderì a molti di questi gruppi, tra i quali l'Ordine Ermetico Martinista e la Chiesa Gnostica. Come membro di quest'ultima organizzazione assunse il nome di Palingenius (sotto il quale comparvero numerosi articoli sulla rivista «La gnose») e incontrò Léon Champrenaud (che era stato iniziato al sufismo col nome di Abdul-Haqq) e Albert de Pounourville (che aveva ricevuto l'iniziazione taoista ed era noto come Matgioi).

Guénon abbandonò gli ambienti occultisti parigini quando divenne conoscitore sempre più esperto delle dottrine orientali. Nel 1912 abbracciò l'Islamismo, ri-

cevendo, attraverso Abdul-Hadi, un iniziato svedese, la benedizione del maestro sufi egiziano Shaykh ‘Abd al-Raḥmān ‘Illaysh al-Kabīr. Guénon, comunque, continuò a essere profondamente coinvolto nella vita intellettuale di Parigi, frequentando figure ben note come Jacques Maritain, René Grousset e altri; nel 1921 pubblicò il primo libro, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (trad. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Milano 1989), un'opera che segnò una svolta decisiva nello studio delle dottrine orientali in Occidente.

Nel 1930, dopo la morte della moglie, Guénon partì per l'Egitto, dove rimase per il resto della sua vita, vivendo al Cairo da musulmano sotto il nome di Shaykh ‘Abd al-Wāḥid Yaḥyā. Da una seconda moglie egiziana ebbe due figlie e due figli. Si accostò ad alcune eminenti autorità musulmane dell'Egitto, come Shaykh ‘Abd al-Halīm Maḥmūd, che in seguito diventerà Shaykh di al-Azhar. Guénon mantenne fecondi contatti epistolari con illustri studiosi del tradizionalismo di tutto il mondo, tra cui Ananda Coomaraswamy, Marco Pallis, Leopold Ziegler, Julius Evola e Titus Burckhardt. Ospitò in Egitto molti occidentali alla ricerca degli insegnamenti tradizionali e impegnati, come lui, nel tentativo di far rivivere la tradizione. Il più famoso fu Frithjof Schuon, che visitò due volte Guénon al Cairo e corrispose con lui fino alla morte, sopraggiunta nella notte del 7 gennaio 1951, dopo un breve periodo di malattia. Guénon fu sepolto secondo le usanze islamiche in un cimitero fuori città.

Durante il suo soggiorno egiziano, Guénon continuò la vita intellettuale incredibilmente fruttuosa che aveva iniziato in Francia e numerosi libri, articoli e recensioni continuarono a fluire dalla sua penna. Gli articoli comparvero principalmente nella rivista «Le voile d'Isis», che poi mutò il proprio nome in «Les études traditionelles». Gli scritti di Guénon raggiungono il numero di 29 libri e di circa 500 articoli e recensioni, che spaziano nei settori della religione, della metafisica, delle scienze tradizionali, dell'arte sacra e del simbolismo, dell'occultismo, dell'esoterismo e della critica del mondo moderno.

L'enorme *corpus* delle opere di Guénon può essere classificato secondo diversi criteri, anche se l'impostazione tradizionalista del suo pensiero ha prodotto una continua interrelazione tra i vari scritti. L'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* non fu soltanto la prima opera pubblicata; essa costituisce l'introduzione a tutti i temi principali dei suoi scritti, che spaziano dall'esposizione della tradizione alla critica del mondo moderno, fino alla trattazione delle dottrine orientali analizzate in base agli aspetti esclusivamente metafisici contenuti nei loro insegnamenti.

Numerosi libri di Guénon sono dedicati in modo specifico alla critica del mondo moderno e all'analisi del significato delle tradizioni orientali nel processo di riscoperta della tradizione in Occidente. Tra essi ricordiamo: *Orient et occident* (1924, trad. it. *Oriente e Occidente*, Milano 1993); *La crise du monde moderne* (1927, trad. it. *La crisi del mondo moderno*, Carmagnola 1991); e *Le regne de la quantité et les signes des temps* (1945, trad. it. *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Milano 1989). Un altro gruppo di suoi libri si rivolge allo studio dell'iniziazione e dell'esoterismo, e inoltre alla critica dell'occultismo e dello «spiritualismo» intesi come distorsioni e caricature dell'esoterismo autentico. Tra questi libri numeriamo: *Aperçus sur l'initiation* (1946, trad. it. *Considerazioni sulla via iniziatica*, Genova 1982); *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* (1921, trad. it. *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione*, Carmagnola 1987); *L'erreure spirite* (1923, trad. it. *L'errore dello spiritismo*, Milano 1988); e *Initiation et réalisation spirituelle* (1952). Le opere di Guénon che riguardano la metafisica e le dottrine orientali sono: *L'homme et son devenir selon le Vêdânta* (1925, trad. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, Milano 1992); *La métaphysique orientale* (1939, trad. it. *La metafisica orientale*, Parma 1986); *Le symbolisme de la croix* (1931, trad. it. *Il simbolismo della croce*, Milano 1989); *Les états multiple de l'Être* (1932); e infine alcune raccolte postume di articoli come *Études sur l'hindouisme* (1968, trad. it. *Studi sull'induismo*, Roma 1983); e *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoisme* (1973, trad. it. *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Milano 1993). Guénon scrisse anche un buon numero di studi sulle scienze tradizionali e moderne interpretate dal punto di vista tradizionalista: *La grande triade* (1946, trad. it. *La grande triade*, Milano 1993); *Les principles du calcul infinitésimal* (1962); e *Formes traditionelles et cycles cosmiques* (1970, trad. it. *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Roma 1987). Guénon si occupò infine delle dimensioni sociali e politiche della tradizione, dedicando a questo argomento molti saggi e alcuni libri, tra cui *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (1929) e *Le roi du monde* (1927, trad. it. *Il re del mondo*, Milano 1992). Quest'ultima opera, che tratta del centro supremo della tradizione in questo mondo, è certamente il libro di Guénon più enigmatico e controverso tra i pensatori tradizionalisti.

Nel trattare le diverse tradizioni Guénon si concentrò soprattutto sull'Oriente, occupandosi specialmente dell'Induismo, del Taoismo e dell'Islamismo (ma assai poco del Buddhismo, del cui carattere tradizionale egli dubitò per tutta la vita). Guénon si occupò anche della tradizione cristiana, dedicando a temi specificamente

cristiani opere come *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien* (1954, trad. it. *Considerazioni sull'esoterismo cristiano*, Carmagnola 1989); *L'ésotérisme de Dante* (1925, trad. it. *L'esoterismo di Dante*, Roma 1976); e *Saint Bernard* (1929, trad. it. *San Bernardo*, Catania). Guénon identificò l'esoterismo cristiano soprattutto con la corrente ermetica e con altre correnti che si sono lentamente integrate nella tradizione cristiana, piuttosto che con l'iniziazione, fornita da Cristo, che è situata al centro dei riti cristiani.

L'influenza di Guénon continua a manifestarsi con il passare del tempo. Le sue opere sono segnate da un particolare accento posto sulla tradizione, sull'universalità, sull'ortodossia e sull'essenzialità. Guénon comparve all'improvviso sulla scena intellettuale europea e cercò di spazzar via, con il suo rigore intellettuale e con uno straordinario zelo iconoclasta, tutti gli «-ismi» che dominavano il pensiero moderno, dal razionalismo all'esistenzialismo. Per presentare la verità della tradizione, egli credeva di dover eliminare completamente tutti quegli schemi concettuali che hanno appesantito la mente dell'uomo occidentale sin dalla fine del Medioevo e gli hanno impedito di comprendere le verità perenni della tradizione. Contro il relativismo dell'epoca, Guénon interpretava queste verità tradizionali come principi della natura divina e sacra da cui si sono originate tutte le civiltà dell'Oriente e dell'Occidente, da quelle dell'Estremo Oriente a quelle induista, islamica e cristiana. La tradizione per Guénon non è l'usanza o l'abitudine, ma piuttosto è costituita dalle verità radicate nella realtà ultima e nel mondo spirituale, e dalle infinite ramificazioni, applicazioni e dispiegamenti storici di queste verità, disponibili per la gente attraverso la rivelazione che si ritrova al cuore di tutte le religioni. Guénon distingue una dimensione esoterica e una dimensione essoterica della tradizione e afferma che è necessaria l'esistenza di entrambe queste dimensioni. Egli distingue, inoltre, tra ragione e intelletto e sostiene la centralità dell'intellettualità pura, che per lui è praticamente sinonimo di spiritualità.

Guénon sostiene con forza la natura universale della verità tradizionale, che si ritrova al centro delle diverse forme religiose. Egli si riferisce ripetutamente all'unità profonda della verità e delle forme tradizionali, che in tale unità si pongono in opposizione rispetto al mondo moderno, il quale sarebbe invece basato sulla dimenticanza dei principi della tradizione.

Guénon evidenzia anche l'importanza dell'ortodossia, che egli però non circoscrive alla sola dimensione essoterica. Per lui tradizione e ortodossia sono inseparabili. Comprendere la tradizione significa comprendere il significato dell'ortodossia e la necessità di rimanere nel suo solco. L'intero messaggio di Guénon, infatti, è basato non soltanto sulla comprensione teorica della tradizione, ma anche sulla necessità di vivere in modo ortodosso e tradizionale: senza tale comportamento nessuna verità metafisica, anche se compresa per via teoretica, può possedere piena efficacia. Secondo Guénon non ci può essere alcuna realizzazione spirituale al di fuori della tradizione e dell'ortodossia.

Guénon si interessa anche dell'essenza delle dottrine, delle idee, delle forme, delle immagini e dei simboli. I suoi scritti gettano una luce penetrante sulle dottrine e sui simboli, che in Occidente, a causa della perdita della conoscenza metafisica, sono diventati opachi e privi di significato. Egli restituì ai concetti e ai simboli tradizionali il loro significato essenziale, che in Occidente era andato perduto fin dal Rinascimento. Per primo, inoltre, Guénon presentò in modo corretto all'Occidente gli insegnamenti essenziali delle tradizioni orientali, incontrando, tra l'altro, l'approvazione delle diverse autorità religiose appartenenti a quelle tradizioni. Guénon cercò di far rivivere la tradizione occidentale alla luce della verità essenziale e metafisica e di fornire gli strumenti necessari per combattere gli errori del mondo moderno.

Guénon va considerato il primo rappresentante in Occidente della scuola tradizionalista (detta anche della «filosofia perenne»), intesa nella sua complessità e pienezza. Nella sua azione, tesa a far rivivere gli insegnamenti tradizionali, fu seguito da Coomaraswamy e da Schuon, i cui scritti perfezionarono l'esposizione della *sophia perennis* e delle dottrine tradizionali. L'influenza di Guénon, peraltro, ha oltrepassato i confini della scuola tradizionalista per toccare numerosi studiosi della religione, teologi e filosofi che spesso, anche senza riconoscerlo apertamente, hanno di fatto adottato alcune delle sue dottrine e dei suoi insegnamenti.

**BIBLIOGRAFIA**


R. Alleau e Marina Scriabine (curr.), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionelle*, Milano 1982.

P. Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, Paris 1958.

J.-P. Laurant, *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, Lausanne 1976 (con una bibliografia completa alle pp. 262-76).

Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm, *Al-Faylasūf al-muslim René Guénon aw 'Abd al-Wāḥid Yaḥyā*, Il Cairo 1954.

S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, New York 1981.

P.-M. Sigaud, *René Guénon*, Lausanne 1984 (con l'elenco delle pubblicazioni e delle traduzioni delle opere di Guénon alle pp. 305-13).


SEYYED HOSSEIN NASR

**HARNACK, ADOLF VON** (1851-1930), storico della Chiesa e teologo protestante tedesco. Carl Gustav Adolf von Harnack nacque a Dorpat (attuale Tartu), nella provincia russa di Livonia, dove suo padre, Theodosius Harnack (1817-1889), era professore di teologia all'Università dominata dai Tedeschi. Fu educato nelle Università di Dorpat e Lipsia, ricevette la laurea di terzo grado in filosofia nel 1873 e iniziò a tenere lezioni di storia della Chiesa a Lipsia nel 1874. Nel 1879 andò, come professore a pieno titolo, a Giessen; nel 1886 a Marburgo e nel 1888 all'Università di Berlino, dove insegnò fino al suo ritiro, nel 1921, dopo di che tenne lezioni come professore emerito fino alla primavera del 1929.

Von Harnack fu il primo storico moderno del Cristianesimo antico e, con Ernst Troeltsch (1865-1923), il più eminente portavoce del Protestantesimo liberale che cercava di «sconfiggere il dogma con la storia». Egli sosteneva che la nascita e lo sviluppo del Cristianesimo potevano essere compresi solamente attraverso l'uso del metodo storico-critico, cioè mediante lo studio imparziale di tutta la letteratura cristiana, ad esclusione delle fonti metastoriche e dei modelli di valutazione dogmatica di una Chiesa autoritaria e fondata sulla fede nell'infallibilità dell'insegnamento o su una Bibbia che non può sbagliare.

Storia, secondo von Harnack, significava soprattutto storia documentaria. Partendo dagli studi embrionali sul Cristianesimo antico di F.C. Baur (1792-1860) e di Albrecht Ritschl (1822-1889), von Harnack fondò la storia della Chiesa primitiva sopra sicure basi testuali. Molte delle sue oltre 160 pubblicazioni furono edizioni critiche di testi patristici e inoltre egli favorì la pubblicazione di centinaia di altre edizioni, principalmente nella serie «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», di cui fu il fondatore nel 1882. Von Harnack riassunse i risultati di questa sapienza testuale nella sua *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (1893-1904).

Adolf von Harnack scrisse importanti studi sul monachesimo e sulla politica della Chiesa nei primi due secoli dell'era cristiana. Scrisse anche quello che è ancora il testo di base sulla prima impresa missionaria cristiana, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I-II (1902; trad. it. *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986). Il suo autentico interesse, comunque, non fu la storia istituzionale ma la storia della dottina – una ricerca che culminò nel monuentale *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I-III (1885-1890). Il dogma, nella ristretta definizione di von Harnack, era esclusivamente quello trinitario e quello cristologico, formulati dai Concili generali del IV e V secolo. Mentre Ritschl aveva evidenziato il graduale processo di degiudeizzazione del Cristianesimo come fattore centrale per lo sviluppo della dottrina paleocristiana, von Harnack accentuò la progressiva ellenizzazione del Cristianesimo, sostenendo che il dogma cristiano era «l'opera dello spirito greco sul terreno del Vangelo». Questo non voleva dire, naturalmente, che il Vangelo (l'insegnamento originale di Gesù) fosse completamente scomparso nel dogma, o che i dogmi della Trinità e dell'Incarnazione fossero pura e semplice speculazione, ma piuttosto che la filosofia della religione di stampo ellenico e l'intellettualismo che l'accompagnava avevano dato forma alla dogmatica cristiana fin dal suo

inizio. Perciò la fede cristiana viene a essere dipendente dalla metafisica e inoltre, cosa estremamente sconvolgente per von Harnack, un «Cristo immaginario» era stato collocato al posto di quello reale, del Cristo storico.

Nel giudizio di von Harnack, inoltre, i principali riformatori protestanti erano riusciti a rompere in modo deciso con il «Cristianesimo dogmatico», sebbene i suoi principi religiosi più radicati minassero realmente alla base l'autorità di tutti i dogmi. Martin Lutero, per esempio, aveva liberato la fede cristiana dal moralismo, dal ritualismo, dal legame con la gerarchia e dalla speculazione filosofica, eppure aveva continuato ad aderire ai vecchi dogmi, addirittura fondando la propria religiosità su di essi e dando loro, in questo modo, nuova vitalità e autorità nella Chiesa evangelica. Il risultato di questa «Riforma incompleta» fu un Protestantesimo assediato dal rito religioso, dalla dottrina e dal cerimonialismo. Ciò che era necessario e urgente, perciò, era una «riduzione critica del dogma», da compiersi in ottemperanza con gli interessi revivificanti della religione della Riforma e da raggiungere con una critica storica rigorosa, capace di distinguere tra il «nocciolo» senza tempo del Cristianesimo e le sue «bucce» legate al tempo. Von Harnack svolse questo compito nel suo libro più popolare, *Das Wesen des Christentums* (1900; trad. it. *L'essenza del Cristianesimo*, Brescia 1980), basato sulle lezioni agli studenti di Berlino nei corsi del 1898-1900.

L'«essenza del Cristianesimo» – il suo elemento di validità permanente in quanto distinto dalle sue forme storiche transeunti – è naturalmente il Vangelo, soprattutto quale Gesù lo ha proclamato, ma anche come esso ha ripetutamente trovato espressione nel corso della storia cristiana. Appropriandosi dei temi teologici principali del suo maestro Ritschl, von Harnack sostenne che il Vangelo è un semplice fenomeno di autoautenticazione, incentrato sul ruolo di Dio nel cuore fedele, sull'esperienza di Dio come padre amoroso e perciò sulla promessa del valore infinito dell'anima umana e sulla vita etica segnata, per grazia di Dio, da una persistente disposizione al bene, dall'amore e dalla misericordia. Perciò il Vangelo è nella sua essenza eterno e si rivolge alla natura umana che, vista in modo religioso, è anche immutabile – desiderando sempre ardentemente «la presenza dell'Eterno nel tempo» e perciò la difesa del valore ultimo dello spirito umano contro un ordine naturale indifferente. Questo Vangelo, di conseguenza, non richiede alcuna base metafisica, alcuna articolazione in dogmi vincolanti, alcun rituale elaborato e alcuna garanzia istituzionale. La religione del Vangelo cristiano, concludeva von Harnack, non è soltanto «non dogmatica» e «perenne», ma si mostra anche come una religione «culturale», in senso proprio, e precisamente una religione che risponde perfettamente all'insistente ricerca da parte dell'uomo moderno del significato della vita.

La controversia accompagnò von Harnack lungo tutta la sua carriera. Il conflitto più aspro scoppiò nel 1892, quando propose che il Credo apostolico fosse sostituito nella liturgia da una confessione di fede più breve, basata sui principi della Riforma e sui risultati della cultura storica moderna. Sebbene rifiutasse ogni riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa evangelica, fu il teologo della sua epoca più ampiamente onorato. Nel 1890 fu eletto all'Accademia prussiana delle Scienze e nel 1900, in occasione del suo bicentenario, fu incaricato di scrivere la storia ufficiale di quella istituzione. Fu fondatore e primo presidente (1903-1911) del Congresso Evangelico-Sociale. Dal 1905 al 1921 fu direttore generale della Libreria reale di Berlino. Fu anche primo presidente (1911-1930) della Kaiser Wilhelm Gesellschaft per lo sviluppo delle scienze (ora chiamata Max Planck Gesellschaft). Nel 1914 fu elevato alla nobiltà ereditaria dal kaiser Guglielmo II.

Le teorie di von Harnack andarono sfumando subito dopo la sua morte, a causa soprattutto del ripudio da parte di Karl Barth (1886-1968) e di altri maestri della nuova ortodossia protestante allora imperante. Gli storici della Chiesa e i teologi vicini al programma di von Harnack hanno comunque criticato la sua definizione limitata del dogma, la sua tesi dell'ellenizzazione e la sua nozione di un «Vangelo eterno» per una «umanità eterna». La sua fama, comunque, che si associa al titolo di maggiore studioso moderno della Chiesa antica, è sicura, e universalmente accolta la sua pretesa che il Cristianesimo debba essere interpretato utilizzando il metodo storico.

## BIBLIOGRAFIA

Indispensabile la biografia scritta dalla figlia: Agnes von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, 1936, Berlin 1951. I suoi saggi e i suoi discorsi furono pubblicati con il titolo *Reden und Aufsätze*, I-VII, Giessen 1904-1930. Per l'elenco completo dei suoi scritti: Fr. Smend, *Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften*, Leipzig 1927; completato da *Verzeichnis seiner Schriften (1927-1930)*, Leipzig 1931.

Il pensiero di von Harnack è stato esaminato nel modo più completo da K.H. Neufeld, S.J., *Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche*, Paderborn 1977; e *Adolf von Harnacks Konflikt mit der Kirche*, Innsbruck 1979. Buono anche G.W. Glick, *The Reality of Christianity. A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian*, New York 1967; da completare con W. Pauck, *Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians*, Oxford 1968, un saggio magistrale di un antico al-

lievo di von Harnack a Berlino. Per l'interpretazione di Lutero e del pensiero della Riforma, cfr. J. Pelikan, *Adolf von Harnack on Luther*, in J. Pelikan (cur.), *Interpreters of Luther. Essays in Honor of Wilhelm Pauck*, Philadelphia 1968, pp. 253-74. Il debito di von Harnack nei confronti di Albrecht Ritschl e la sua controversia con Karl Barth sono esaminati, rispettivamente, in E.P. Meijering, *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschl Einfluss auf von Harnack*, Leiden 1978; e in H.M. Rumscheidt, *Revelation and Theology. An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge 1972.

DAVID W. LOTZ

**HARRISON, JANE E.** (1850-1928), celebre studiosa della religione della Grecia antica. La Harrison fu una delle prime studentesse dell'Università di Cambridge e sempre a Cambridge, presso il Newnham College, insegnò studi classici. La sua fama è legata principalmente a tre opere: *Prolegomena to the History of Greek Religion* (1903); *Themis. A Study in the Social Origins of Greek Religion* (1912); e *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (1921).

I *Prolegomena*, pubblicati quando la loro autrice aveva 53 anni, mostrano come la Harrison riconoscesse l'importanza delle discipline ancora relativamente nuove dell'archeologia e dell'antropologia, in un'epoca in cui i classicisti erano per la maggior parte convinti non soltanto che gli oggetti del loro studio non contenessero nulla di «primitivo», ma anche che il comportamento delle società «primitive» non potesse insegnare loro nulla di importante. Secondo la Harrison, l'essenza vitale della religione greca non sono gli dei dell'Olimpo, così centrali nella letteratura e nei grandi templi, ma i rituali antichi, che ancora si celebrano molto tempo dopo che il loro significato originario è andato perduto. Secondo lo spirito dell'antropologia della sua epoca, la Harrison fu insieme evoluzionista e comparatista, anche se per lei l'evoluzione non si traduce necessariamente in progresso. Nell'introduzione a *Themis* ella caratterizzò gli dei di Omero, della scultura e della mitologia «come un mazzo di fiori recisi, il cui splendore è breve perché sono stati separati dalle loro radici». Lo scopo dei *Prolegomena* era stato appunto quello di scoprire tali radici.

La Harrison fu sempre aperta ai nuovi influssi: nell'introduzione a *Themis* compaiono Bergson e Durkheim, accomunati poi, nella prefazione alla seconda edizione, a Freud, il quale, insieme con Gilbert Murray, l'aveva convinta che «il dio perfetto, quello olimpico, possiede una funzione biologica che non può essere adeguatamente ricoperta dal semplice (*eniautos*-) *daimon* (cioè dallo «spirito stagionale») che si nasconde dietro a ogni dio primitivo». L'analisi dello spirito stagionale, infatti, unito strettamente al suo rituale, è lo scopo fondamentale di *Themis*. La Harrison non abbandonò, peraltro, la nozione di *eniautos-daimon*, della cui importanza gli antropologi sul campo stavano in quel periodo cercando di fornire la prova, anche se riconobbe che gli dei olimpici non sono soltanto il prodotto dell'arte e della letteratura e che essi svolgono una funzione religiosa. Una più equilibrata posizione, a questo proposito, era già stato raggiunta negli *Epilegomena*, la cui pubblicazione precedette la seconda edizione di *Themis*. Negli *Epilegomena* l'influsso di Freud e di Jung compare con grande ampiezza, insieme a quello del «più grande dei filosofi russi», Vladimir Solov'ëv.

Per varie ragioni *Themis* non fu ben accolto. Esso presentava così tante nuove idee e attingeva a così tante discipline che anche coloro che si occupavano del medesimo settore e simpatizzavano con l'approccio della Harrison confessarono di essere sbalorditi dalla quantità del suo lavoro. L'introduzione si propone di fornire un semplice resoconto dei contenuti del libro, ma finisce per metterne in evidenza soprattutto la complessità. La Harrison mostra una insaziabile sete di nuovi materiali, di una nuova luce gettata sul mondo e sui suoi modi. Quando scrisse *Themis* le sue idee, stimolate dal nuovo materiale, erano ancora in fermento. Infatti il piano e l'argomento del libro sono assai meno chiari di quanto la loro autrice non supponesse al momento della pubblicazione. Alcuni lettori, inoltre, trovarono il libro sconcertante. Se i *Prolegomena* riguardano la Grecia antica, *Themis* tratta della spiegazione di alcuni culti e rituali, ma certamente ciò che ebbe maggiore rilevanza fu la tesi dello sviluppo delle divinità dalle rappresentazioni collettive dei rituali di gruppo. La Harrison, agnostica e per tutta la vita socia della Rationalist Association, giunse ad apprezzare l'impulso religioso, in quanto tentativo di «comprendere l'esistenza come una e indivisibile, e insieme come movimento e mutamento perenni». Ma tutti i dogmi e le credenze e le divinità ad essi associati erano ai suoi occhi «gli *eidola* della piazza del mercato... uomini morti, spiriti burloni e bugiardi».

Gli *Epilegomena* mostrano un cambiamento. La prefazione afferma che lo scopo del libro non è soltanto riassumere i risultati del lavoro di molti anni sulle origini della religione greca, ma anche indicare il rapporto con le questioni religiose di oggi. Il terzo capitolo, «The Religion of Today», presenta infatti una visione ascetica dell'esistenza che riceve l'approvazione dell'autrice. Gli *Epilegomena* tracciano molto chiaramente lo sviluppo scientifico della Harrison; letti prima dei *Prolegomena* e di *Themis*, essi chiariscono molte delle idee espresse nei suoi libri precedenti.

Ampiezza di visione, partecipazione personale ed entusiasmo caratterizzano l'opera della Harrison. Il suo destino è inevitabilmente legato a quello degli antropologi, degli psicologi e dei filosofi che stimolarono il suo pensiero. Inevitabilmente alcune delle sue conclusioni sono ormai soltanto di interesse storico, anche se bisogna riconoscere che lo sviluppo successivo dello studio della religione greca è stato profondamente influenzato dalle sue opere.

### BIBLIOGRAFIA

Le tre opere principali della Harrison sulla religione greca sono disponibili in ristampa: *Prolegomena* (1903; rist. Atlantic Highlands/N.J. 1981); *Themis* (1912; rist. Boston 1963); e *Epilegomena* (1921; rist. New Hyde Park/N.Y. 1962). Per la biografia, cfr. J.G. Stewart, *Jane Ellen Harrison. A Portrait from Letters*, London 1959.

A.W.H. ADKINS

**HASTINGS, JAMES** (1852-1922), ministro presbiteriano scozzese, compilatore, curatore ed editore di opere enciclopediche riguardanti i testi cristiani e le religioni. Nato ad Aberdeen, in Scozia, Hastings frequentò l'Università di Aberdeen e fu ordinato ministro presbiteriano nel 1884; in seguito fu pastore in varie parrocchie del Kincardineshire e del Dundee. Fondatore dell'«Expository Times», è meglio noto per il suo infaticabile impegno come editore di opere di grande respiro: esse possono essere raccolte in quattro gruppi.

Il primo gruppo comprende pubblicazioni che contengono articoli e voci sui testi del Cristianesimo antico (*A Dictionary of the Bible*, 1898-1904; *A Dictionary of Christ and the Gospels*, 1906-1908; e *Dictionary of the Apostolic Church*, 1915-1918). Esegetici e piuttosto espositivi, intesi a mettere a disposizione degli studiosi della letteratura biblica le scoperte scientifiche più recenti, gli articoli di questi volumi furono composti da importanti studiosi (quasi tutti conservatori dal punto di vista teologico), secondo i più aggiornati modelli della critica storica e testuale e dell'analisi filologica: per questo rappresentano un netto avanzamento in questo settore di studi. Il secondo gruppo di scritti pubblicati da Hastings comprende opere di carattere soprattutto omiletico (*Great Texts of the Bible*, 1914; e *Great Men and Women of the Bible*, 1914). Il terzo gruppo comprende una serie di opere sulle dottrine cristiane, tra cui *The Christian Doctrine of Prayer* (1915); *The Christian Doctrine of Faith* (1919); e *The Christian Doctrine of Peace* (1922).

Il quarto gruppo comprende la nuova *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (I-XIII, 1908-1926). Quest'opera, di grandissimo respiro e impressionante nella sua realizzazione finale, rappresenta un risultato scientifico di enorme importanza. Mirata a offrire una presentazione informativa sui vari aspetti della religione (credenze, rituali, filosofie, teologie, etica), tra i popoli di tutto il mondo e di tutte le epoche, l'Enciclopedia divenne l'opera di riferimento fondamentale per oltre mezzo secolo. Tipica dell'interesse della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX per la produzione di raccolte enciclopediche contenenti l'insieme delle conoscenze disponibili nei diversi settori, l'Enciclopedia divenne lo strumento per passare in rassegna i risultati scientifici dello studio della religione e insieme uno stimolo rivolto all'ampliamento della conoscenza dei popoli e delle culture di ogni parte del mondo, superando così il provincialismo di gran parte della cultura occidentale.

### BIBLIOGRAFIA

Tra le molte opere pubblicate, James Hastings è noto principalmente per le seguenti:

*A Dictionary of the Bible. Dealing with Its Language, Literature and Contents, Including the Biblical Theology*, I-V, New York 1898-1904.

*A Dictionary of Christ and the Gospels*, I-II, New York 1906-1908.

*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Edinburgh-New York 1908-1926.

*Dictionary of the Apostolic Church*, I-II, Edinburgh-New York 1915-1918 (contiene articoli di oltre 100 studiosi sui documenti e sulla storia della comunità cristiana alla fine del I secolo).

*The Great Texts of the Bible*, I-XX, Edinburgh 1910-1915.

F. STANLEY LUSBY

**HEGEL, G.W.F.** (1770-1831), filosofo tedesco, figura di spicco nel movimento filosofico noto come Idealismo tedesco. Nato a Stoccarda, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ricevette un'ottima formazione umanistica, rivolta in particolare alla letteratura e alla storia. Fin dall'adolescenza fu profondamente cosciente della disintegrazione culturale (ma anche morale, religiosa, socio-politica e intellettuale) dell'Europa occidentale. Hegel percepì allora di essere chiamato a operare, come studioso e come educatore, per contribuire al riscatto della cultura tedesca, in un primo momento attraverso una qualche forma di rinnovamento religioso. Per questo nel 1788 si iscrisse al Seminario luterano di Tubinga, dove studiò filosofia fino al 1790 e poi teologia fino al 1793. Da qui si rivolse al pensiero poli-

tico, cercando di analizzare i requisiti morali indispensabili al funzionamento di una società autenticamente politica. Si convinse infine che soltanto un filosofo può assicurare i fondamenti intellettuali necessari al rinnovamento religioso e socio-politico. Dal 1793 al 1796 lavorò come insegnante privato a Berna, in Svizzera, e poi fino al 1801 a Francoforte sul Meno, in Germania. Infine si trasferì a Jena, dove presentò la sua dissertazione (*De orbitis planetarum*) e iniziò la carriera universitaria.

Nel 1807 fu pubblicata la prima delle opere maggiori di Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Firenze 1984). Poco dopo, trasferitosi a Bamberga, Hegel lavorò brevemente come redattore di un giornale locale. Dal 1808 al 1816 fu direttore del Gymnasium di Norimberga; qui pubblicò la seconda delle sue opere fondamentali, *Wissenschaft der Logik* (trad. it. *Scienza della logica*, Bari 1988). Nel 1816 fu nominato professore di filosofia all'Università di Heidelberg, dove, nel 1817, pubblicò la terza opera principale, *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (2ª ed.: Berlin 1827; 3ª ed.: Berlin 1830; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari 1989). Nel 1818, infine, fu nominato professore a Berlino, dove restò fino alla morte, nel 1831. L'ultima opera di Hegel tra quelle pubblicate durante la sua vita fu *Grundlinien des Philosophie des Rechts* (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1991), che comparve nel 1821. La maggior parte dei suoi scritti – sull'arte, la religione, la storia della filosofia e la filosofia della storia – fu pubblicata postuma, fondandosi sul confronto tra i suoi appunti per le lezioni e quelli dei suoi studenti.

**Per comprendere Hegel.** Si può davvero dire che nessun pensatore, in tutta la filosofia occidentale, sia più difficile di Hegel: la sua comprensione è compito di una vita. I motivi di questa difficoltà sono molti, ma si possono forse riassumere in cinque principali: la sua visione enciclopedica, la sua straordinaria erudizione, il suo linguaggio, il suo metodo dialettico e il suo pensiero straordinariamente sistematico.

**1.** *Visione enciclopedica.* In un certo senso la ricerca intellettuale di Hegel è un continuo atto di fede nei confronti della ragione. Egli cerca di articolare questa fede in modo tale che la ragione stessa finisca per confermare la sua affermazione che nessuna verità può resistere ad essa: non nel senso che la ragione umana è in grado, pur essendo attività finita, di scoprire ogni verità, ma nel senso che, una volta data la verità, la ragione può comprenderne la razionalità, cioè la necessità razionale che è sottesa anche alla contingenza esistenziale. La ragione – secondo Hegel – è veramente ragione soltanto se è assoluta e infinita, cioè se è Spirito assoluto. Questo Spirito assoluto, concepito come reale e non come una vaga astrazione, viene naturalmente inteso come Dio. La ragione umana è evidentemente finita, ma è ragione perfetta soltanto in quanto partecipa dello Spirito infinito e divino, il cui oggetto è la totalità infinita della realtà.

**2.** *Straordinaria erudizione.* Quella di Hegel fu una vita di intensa e insaziabile curiosità intellettuale; non fu soltanto uno studente onnivoro, ma anche uno studioso che gradì ogni sfida intellettuale che gli capitò di fronte, senza, peraltro, indulgere a inutili giochi intellettuali. Ciò che cercava era quella conoscenza che non è soltanto autentica, ma che costituisce veramente la differenza nella vita: non la verità semplicemente per sé ma per l'esistenza. Hegel non fu soltanto un abile organizzatore di concetti, ma un pensatore autentico, che cercò terreni razionali per costruirvi uno stile di vita: di vita intellettuale ma soprattutto di vita morale, religiosa, sociale e politica, di vita, in breve, autenticamente umana.

**3.** *Linguaggio.* Hegel usa un linguaggio insieme allusivo ed elusivo. Usa il linguaggio per esprimere ciò che soltanto il pensiero puro può pensare e nel fare questo spezza i confini del linguaggio, rifiutando di accettare che la grammatica costituisca una camicia di forza. Si deve accuratamente evitare di leggere Hegel in modo tale che il suo messaggio coincida perfettamente con ciò che il lettore vorrebbe dire nella medesima occasione.

**4.** *Metodo dialettico.* Hegel afferma di non aver scelto arbitrariamente di pensare e di parlare in modo dialettico, ma che è lo stesso carattere dinamico della realtà che reclama appunto questo metodo di pensiero dinamico. Proprio all'inizio della *Scienza della logica* egli asserisce che il pensare è pensare di essere, ma che pensare di essere comporta necessariamente il suo opposto, il non essere, e che pensare il rapporto tra essere e non essere comporta il pensare di diventare. Se aggiungiamo l'affermazione hegeliana fondamentale che ciò che il pensiero veramente razionale pensa sia vero non può che non essere vero, giungiamo alla conclusione che la realtà è necessariamente dinamica e può essere davvero pensata soltanto da un pensiero dinamico. Segnaliamo, tra parentesi, che la consueta descrizione della dialettica hegeliana in termini di tesi, antitesi e sintesi non appartiene propriamente a Hegel, dal momento che non fa affatto parte del vocabolario maturo del filosofo.

**5.** *Pensiero eccezionalmente sistematico.* La comprensione totale di qualsiasi verità implica – secondo Hegel – la totalità della verità; similmente, la comprensione adeguata di qualsiasi affermazione di Hegel richiede la comprensione totale di tutte le sue afferma-

zioni, il che produce una enorme difficoltà di comprensione. A rigor di termini, dunque, nessuna tra le opere di Hegel può essere compresa semplicemente per se stessa. Per comprendere la *Fenomenologia dello Spirito* dobbiamo considerarla una applicazione della metodologia dinamica elaborata nella *Scienza della logica*, e a sua volta quest'ultima opera deve essere letta alla luce del progressivo sviluppo del pensiero razionale tracciato dalla prima. Quando Hegel scrive di morale, di legge o di strutture politico-sociali, di arte, religione o filosofia, tutto va situato all'interno della struttura sistematica articolata nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Tutto ciò che deve essere compreso deve essere compreso nella matrice dinamica dello sviluppo storico.

**Hegel e la religione.** Una volta riconosciuta la difficoltà di affrontare la complessità dei modelli di pensiero estremamente complicati di Hegel, rimane vero che nessun filosofo più di Hegel ha avuto influenza (una influenza ancora in crescita) sul pensiero morale, giuridico, socio-politico, estetico, religioso e filosofico. Ci limiteremo, in questa sede, all'influenza di Hegel sul successivo pensiero religioso e teologico, sia cattolico sia protestante. È importante notare in questo caso che, per Hegel, la consapevolezza religiosa – un fenomeno specificamente umano – ha caratterizzato la società umana fino dai tempi più remoti e ha prodotto testimonianze eloquenti fino alla progressiva perdita di autenticità della consapevolezza umana del divino (che negli scritti di Hegel viene indicato con il termine «Assoluto»).

Storicamente parlando, questa consapevolezza del divino si è manifestata inizialmente nella sua forma più primitiva, cioè nella divinizzazione delle forze cosmiche della natura, procedendo in seguito, con sempre crescente affinamento, attraverso gli sforzi da parte dell'uomo per raffigurare il divino in forma plastica, mitica e poetica. Questo processo culmina in ciò che Hegel considera la «religione assoluta», o «religione della rivelazione», in cui Dio, lo Spirito assoluto, si rivela allo spirito umano assumendo forma umana. Chiaramente Hegel ha qui in mente la religione cristiana, che egli infatti (nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, I-III, Bari 1983) chiama «religione assoluta». Va comunque osservato che – per Hegel – in ogni forma di religione, anche la più primitiva, la consapevolezza religiosa è molto più che una semplice proiezione da parte dell'uomo degli ideali umani: in ogni caso essa è automanifestazione – cioè autorivelazione – dell'Assoluto, che è Spirito e soltanto Spirito.

Religione e rivelazione sono dunque inseparabili, anche se la rivelazione può assumere progressivamente forme sempre più adeguate – ricordando, naturalmente, che in tutte le sue forme si tratta sempre di rivelazione all'uomo in quanto spirito pensante. Perciò Dio rivela se stesso all'uomo nella natura, ma soltanto se l'uomo pensa alla natura in modo da ricevere la rivelazione. Attraverso gli stessi segni Dio si rivela non soltanto allo spirito finito ma anche nello spirito finito, dal momento che l'uomo vede nello spirito finito la necessità dello Spirito infinito. Dio, inoltre, parla all'uomo con le parole della Scrittura, non tanto, comunque, nelle parole stesse, quanto nella storia che le parole raccontano.

Così quando Hegel parla, come fa nella *Fenomenologia dello Spirito*, di una «interpretazione spirituale» degli insegnamenti cristiani – una interpretazione talvolta confusa con la «demitologizzazione» – egli vuol dire che se ciò che la rivelazione ci dice di Dio è vero, compreso come vero grazie alla mediazione della luce interiore dello Spirito, allora ciò che ci dice essere vero è necessariamente vero e questa verità può essere articolata nella ragione. Perciò Dio parla all'uomo non soltanto attraverso le parole ma di persona, nella persona che è la Parola. E infine: Dio parla all'uomo nella persona dello Spirito che dimora nell'uomo – nella comunità dei credenti e nel singolo credente. Queste affermazioni di Hegel sono contenute principalmente nella *Fenomenologia dello Spirito* (cap. 7: «Religione»); nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (parte 3, sez. 3: «Filosofia dello Spirito Assoluto», con le «aggiunte»); nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*; nelle *Lezioni di estetica*; e nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*.

Su questo argomento è importante giungere a comprendere il concetto hegeliano dell'«obiettivamente razionale». Quando lo spirito umano afferma ciò che Dio ha rivelato, esso afferma ciò che non soltanto è vero ma anche necessariamente vero, anche se l'affermazione cui si è giunti non è il risultato di un processo rigidamente razionale (o logico) di pensiero. Per questo motivo ciò che viene affermato è obiettivamente razionale. L'affermazione ulteriore di Hegel – che ha incontrato grande opposizione – è che una volta data la verità di ciò che viene rivelato, la ragione umana può vedere la necessità razionale di essa. Tutto ciò che è vero di Dio è necessariamente vero e perciò non ci può essere contraddizione tra ciò che la ragione vede e ciò che la ragione crede, anche se può accadere di non vedere la ragione prima che la fede la presenti. Perciò l'essere di Dio e l'attività di Dio sono identici, la seconda essendo necessaria al primo, senza alcun pregiudizio per la libertà di Dio, cioè per la sua assoluta autodeterminazione.

Da quanto si è detto, facilmente si comprende come

Hegel fosse più interessato all'oggetto dell'affermazione religiosa che al carattere soggettivo dell'affermazione stessa. E neppure fu interessato all'affermazione semplicemente come atto intellettuale: la maggior parte del suo interesse si rivolse alla risposta dell'intera persona umana a Dio, che è la verità. Nonostante ciò, Hegel sostiene che la risposta è adeguatamente umana soltanto se deriva da ciò che è tipicamente umano nell'uomo, cioè dalla ragione, ma non da una ragione concepita in termini rigidamente «razionalistici». È su questo punto che Hegel è stato frequentemente accusato di rendere il rapporto religioso troppo razionale, di essere panlogico, se non panteista, di permettere che la religione venga assorbita dalla filosofia. È vero, ovviamente, che egli afferma che l'arte presenta l'Assoluto nella forma del sensibilmente percettibile, che la religione rappresenta l'Assoluto nella forma del pensiero fantastico, e che la filosofia rende presente l'Assoluto nella forma sua propria, quella del pensiero puro, ma rimane da vedere se questa posizione diluisca davvero la risposta religiosa o, al contrario, non la renda addirittura più religiosa.

Che poi Hegel raggiunga o non raggiunga i risultati che si prefigge è un problema che ha suscitato una varietà di risposte – dipendenti per la maggior parte dalle premesse di coloro che a loro volta cercano di rispondere al problema. Non pare in discussione, comunque, che ciò che Hegel intendeva non era eliminare la rivelazione in cui la verità assoluta si presenta, né la fede in cui essa viene ricevuta, né la vita religiosa che è conseguenza di entrambe. Quando la «filosofia speculativa» medita sul contenuto della consapevolezza religiosa, la filosofia non soppianta la religione; essa completa la religione pensando il suo contenuto nella forma più adatta sia al suo oggetto sommo sia al soggetto umano, che è essenzialmente razionale. Secondo la visione di Hegel, è lo Spirito assoluto che testimonia nello spirito umano la verità assoluta, sia essa la verità della religione, della morale, della legge o della filosofia. Non soltanto è necessario che ogni credente diventi un filosofo, ma il filosofo non ha bisogno di – e non deve – abrogare la fede, che è l'immediata precondizione necessaria per la riflessione filosofica e che diventa in seguito, per essa, il costante sostegno.

Sebbene sia vero che nel capitolo conclusivo della *Fenomenologia dello Spirito* Hegel considera la «conoscenza assoluta» il culmine dello sviluppo spirituale dell'uomo, questa posizione va vista sullo sfondo dell'affermazione che tutta la conoscenza della verità è opera dello Spirito assoluto, il quale testimonia in forma finita la verità infinita. Per questo motivo la filosofia può soltanto riconoscere che la presenza della verità – anche della verità particolare e finita – rivela la testimonianza dello Spirito assoluto nel pensiero umano. Sia la religione sia la filosofia sono attività umane e finite, ma esse sono molto più di questo; poiché queste attività finite ascendono (sono elevate) fino all'oggetto infinito che è Dio, esse sono rese infinite nella comunione dell'umano e del divino.

Qui è importante evidenziare le dimensioni morali del pensiero di Hegel. Che l'ascesa dello spirito umano fino a Dio sia religiosa o filosofica, o entrambe, non saranno né il semplice interesse intellettuale, né il fascino delle meraviglie della natura, né il timore di fronte alla straordinaria capacità di pensare della mente umana a provocare tale ascesa. L'orientamento dello spirito umano verso Dio, l'Assoluto, sarà effettivamente realizzato esclusivamente se tale orientamento coinciderà con la ricerca della bontà morale, in cui l'autorealizzazione dello spirito umano soltanto si può realizzare. Secondo Hegel, il pensiero non è pensiero nel pieno senso della parola se non è orientato verso il bene, non soltanto nel senso di pensiero buono ma, cosa più importante, nel senso del vivere bene: è l'irrazionale, egli sostiene, che è immorale. Dio, perciò, è la meta ultima della ricerca morale, non come un qualche vago e indeterminato «ordine morale» dell'universo, ma come il fondamento concreto e personale dell'intero ordine morale. Non ci sarà religione, dunque, in senso autentico, dove non c'è desiderio intenso di bontà morale, capace di condurre alla consapevolezza religiosa di Dio come realizzazione di tale desiderio. E perciò l'orientamento non potrà essere, in ultima analisi, semplicemente emotivo, anche se conoscere Dio è inseparabile dalla risposta emotiva al Dio che è noto, l'unico Dio della religione e insieme della filosofia.

**Hegel e l'«hegelismo».** Sarebbe fuorviante non riconoscere che c'è stata e continua a esserci una vivace disputa tra gli studiosi se Hegel intenda lo Spirito assoluto (che egli considera la fonte unifica e concreta di tutto il pensiero e di tutta l'attività spirituale) e l'Idea assoluta (l'oggetto concreto di tutto il pensiero) come identici al Dio della religione. C'è stata e continua a esserci, inoltre, discussione se il Dio di cui parla Hegel possa essere legittimamente identificato con il Dio del Cristianesimo. Se comunque ci atteniamo alle parole di Hegel, egli afferma con sufficiente chiarezza che poiché vi è un solo Dio allora il Dio della filosofia e il Dio della religione (cristiana) sono uno e lo stesso – altrimenti il Dio della filosofia sarebbe soltanto un Dio astratto, cioè non sarebbe affatto Dio.

Nel 1830 (poco prima della morte), nella prefazione alla 3ª edizione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Hegel si concede uno dei suoi pochi sfoghi emotivi contro coloro che sostengono che egli non sia cristiano. In vari luoghi e abbastanza chiara-

mente, del resto, Hegel afferma che la filosofia, per essere davvero coerente con la propria vocazione, deve essere teologia. Perciò tutti i settori del pensiero filosofico hanno come scopo del loro sforzo l'Assoluto, o Dio – non tanto, comunque, come semplice oggetto di contemplazione ma, in modo più significativo, come ideale per la volontà, dove l'ideale è concepito come Spirito concreto e personale. Poiché il pensiero filosofico è l'attività dello spirito umano, dunque, l'argomento della filosofia non è, propriamente parlando, Dio come oggetto trascendente; piuttosto è lo spirito umano nel suo rapporto profondo con lo Spirito divino, senza il quale il primo non può realizzare in se stesso tutta la sua umanità.

Diventa perciò impossibile parlare in modo preciso del concetto di «hegelismo». C'è un contenuto hegeliano, chiamato «idealismo assoluto» (un idealismo orientato verso l'Assoluto e radicato in esso); e c'è un metodo hegeliano, chiamato «dialettica sistematica». Coloro che vennero dopo Hegel e furono influenzati da lui si possono classificare in tre gruppi: hegeliani di destra, di sinistra e di centro. Essere «hegeliano» voleva semplicemente dire impiegare il metodo di Hegel, in misura maggiore o minore. Le suddivisioni riguardano il contenuto del pensiero di Hegel e si concentrano principalmente sull'interpretazione del suo pensiero religioso: la «sinistra», rifiutando tutto ciò che egli ha da dire su Dio e, soprattutto, sulla persona di Gesù, si interessa soprattutto del metodo, impiegandolo in modo più o meno rigido; la «destra» utilizza il suo metodo per articolare la fede cristiana; il «centro» segue la «destra» su questo punto ma interpreta il linguaggio di Hegel in modo più o meno metaforico. La lunga (e imponente) influenza di Hegel, comunque, non può essere racchiusa in semplici formule.

## BIBLIOGRAFIA

Tutte le opere di Hegel che trattano di filosofia della religione sono tradotte in italiano e sono facilmente disponibili. Una buona trattazione della sua posizione sull'argomento è R.K. Williamson, *An Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*, Albany/N.Y. 1984. Una presentazione generale del sistema di Hegel, che mette in evidenza la centralità di Dio come Spirito assoluto, è Q. Lauer, SJ, *Hegel's Concept of God*, Albany/N.Y. 1982. Cfr. anche E.L. Fackenheim, *The religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington/Ind. 1967, un resoconto straordinariamente partecipato del pensiero religioso di Hegel da parte di un autore che non condivide né le sue convinzioni religiose né la sua teologia. Per un convincente ritratto del primo Hegel, che prefigura i temi sviluppati in età più matura, cfr. H.H. Harris, *Hegel's Development. Toward the Sunlight, 1770-1801*, Oxford 1972. Opera fondamentale, che coglie gli aspetti quasi mistici nel pensiero di Hegel, è I.A. Il'in, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946. Per una valutazione teologica dell'influenza di Hegel sul pensiero teologico contemporaneo, cfr. W. Pannenberg, *The Idea of God and Human Freedom*, Philadelphia 1973. Un approccio più specificamente cristologico è J. Yerkes, *The Christology of Hegel*, Albany/N.Y. 1983. Il commento più ampio alla *Fenomenologia dello Spirito* è J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology*, Evanston/Ill. 1974 (trad. it. *Genesi e struttura della «Fenomenologia» di Hegel*, Firenze 1977).

QUENTIN LAUER, SJ

**HEIDEGGER, MARTIN** (1889-1976), filosofo tedesco. L'interesse del giovane Heidegger per il significato delle Sacre Scritture fu pari al suo interesse per il problema del significato dell'essere. Cresciuto in ambiente rigidamente cattolico, Heidegger studiò in seminario per due anni prima di decidere di proseguire con la filosofia all'Università di Friburgo. Dopo aver conseguito il dottorato in filosofia nel 1915, restò all'università per lavorare con Edmund Husserl, fondatore della fenomenologia. Tra il 1916 e il 1919 Heidegger giunse a percepire i dogmi cattolici come troppo rigidi e passò al Protestantesimo liberale. Negli anni '20 sembrò aver abbandonato del tutto la fede, anche se durante tutta la sua vita rimase sempre profondamente coinvolto con i temi religiosi e spirituali. Dal 1913 al 1928 insegnò all'Università di Marburgo, dove fu collega di Rudolf Bultmann, Paul Tillich e Rudolf Otto. Quindi tornò a Friburgo per sostituire l'anziano Husserl come professore di filosofia. Nel 1933-1934, mentre era rettore dell'Università, appoggiò apertamente il nazionalsocialismo; ben presto, tuttavia, mutò posizione e cominciò a criticare le idee naziste. Alla fine fu mandato a lavorare alle difese sul Reno. Dopo la seconda guerra mondiale ritornò a Friburgo, dove passò il resto della sua vita insegnando e scrivendo come professore di filosofia. Il pensiero di Heidegger si può dividere in due fasi. La seconda fase, che rappresenta una svolta, ha inizio nei tardi anni '30. Questa «svolta» non è propriamente uno spostamento radicale del pensiero, ma piuttosto l'espressione matura di intuizioni già espresse in precedenze.

**La prima fase del pensiero di Heidegger.** Nella sua opera maggiore, *Sein und Zeit* (1927; trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1953, Torino 1969), Heidegger afferma che l'esistenza umana, o *Dasein*, costituisce lo spazio storico-temporale in cui gli esseri possono manifestarsi, o «essere». Secondo Heidegger, *essere* non indica il terreno metafisico della realtà, un ruolo tradizionalmente assegnato a Dio, ma invece la presenza o manifestazione finite di entità in quanto *entità*, come cose

che *sono*. La nostra abilità nell'usare la parola *è* mostra che comprendiamo la differenza tra esseri (che sono presenti) ed entità (cose che si presentano o si rivelano). Poiché comprendiamo e interpretiamo costantemente cosa significa «essere» per noi e per gli altri, Heidegger conclude che l'esistenza umana è una esistenza essenzialmente ermeneutica. Anche se spesso interpretiamo noi stessi come cose, come *ego* o soggetti pensanti, Heidegger sostiene che non siamo affatto cose. Siamo piuttosto l'apertura finita in cui le cose, come soggetti e oggetti, possono in primo luogo manifestarsi, o «essere». Ciascuno di noi deve decidere come essere questa apertura, se in modo autentico o in modo inautentico. Se operato in modo inautentico, il *Dasein* umano rivela il fatto di essere apertura mortale e interpreta se stesso come cosa durevole, come un *ego* o un'anima. Eppure, lo stato di ansietà può in qualsiasi momento rivelare che il *Dasein* non è una sostanza simile a una cosa, ma piuttosto l'apertura finita per l'essere degli esseri. Questa rivelazione invita il *Dasein* ad arrestare il proprio volo nelle distrazioni e nei ruoli che nascondono il suo vero essere. Nel momento, invece, dell'autenticità, il *Dasein* decide di affrontare un mutamento radicale nella sua apertura temporale. Come conseguenza di questo mutamento, il *Dasein* non interpreta più se stesso come un *ego* che mira a fuggire la morte, ma piuttosto come un individuo finito chiamato ad assumere la responsabilità dei propri limiti e ad agire di concerto con gli altri per favorire lo sviluppo della comunità. L'autenticità, perciò, non è soltanto una questione personale, ma un fatto che allinea il destino del singolo a quello del suo popolo. Secondo Heidegger, l'autenticità è il prerequisito per l'autentica comprensione filosofica dell'essere. Influenzato da Agostino, Pascal, Lutero, Kierkegaard, Dostoevskij e Nietzsche, egli afferma che la conoscenza teorica deve essere radicata nell'esperienza personale dell'esistenza umana autentica. Solo una tale esperienza favorisce la realizzazione della filosofia occidentale: comprendere l'essere degli esseri.

**Il pensiero maturo di Heidegger e il suo impatto sulla teologia.** In *Essere e tempo* Heidegger si accosta all'essere analizzando l'essere (il *Dasein* umano) che comprende l'essere; nelle sue opere tarde, invece, si accosta all'essere in altri modi. Egli meditò, per esempio, sul ruolo svolto dal linguaggio nell'autorivelazione dell'essere. Non parlò più, inoltre, di autenticità in termini volontaristici, come «risolutezza», ma la descrisse come «rilassamento» (*Gelassenheit*) dalla volontà, dall'*ego* e dal soggettivismo. Questa svolta nel suo pensiero, che assunse un elemento mistico proveniente da Meister Eckhart, rivelò nuove possibilità per un dialogo tra filosofia e teologia. L'idea della liberazione, per esempio, ha chiare affinità con la dottrina cristiana della grazia. Heinrich Ott, allievo insieme di Rudolf Bultmann e di Karl Barth, fu uno dei primi a evidenziare le implicazioni teologiche del pensiero maturo di Heidegger. Anche se l'analisi del *Dasein* umano, in *Essere e tempo*, è in parte ispirata dal lavoro di Barth sull'apostolo Paolo, Barth rifiutò la filosofia di Heidegger poiché essa pone in eccessiva evidenza la comprensione umana e non si rivolge propriamente all'essere di Dio. Anche la teologia di Bultmann, a prima vista, risentì del medesimo problema. Ma Ott afferma che l'Heidegger maturo corresse il suo iniziale ed eccessivo accento posto sull'umano, parlando invece del bisogno dell'umanità di essere «adattata» (*ereignet*) da e per l'«evento» (*Ereignis*) che ci «dà» l'essere. Prepararsi a questa assegnazione richiede un pensiero che sia più fondamentale della scienza, un pensiero, cioè, che consenta all'essere di rivelarsi. Il pensiero autentico mostra che il linguaggio non è uno strumento che possediamo per dominare le entità; siamo piuttosto «posseduti» dal linguaggio. Il linguaggio è la «casa dell'essere», il punto di raccolta e il rifugio che consente alle entità di rivelarsi nei loro termini, non soltanto come oggetti per l'uso umano. Secondo Ott, questa idea di Heidegger della risposta alla presenza di entità attraverso il linguaggio può essere analogo alla Parola di Dio: la filosofia sta all'essere come la teologia sta alla Parola di Dio che si automanifesta.

Heidegger stesso mise sovente in guardia dai pericoli di un uso errato del suo pensiero per scopi teologici. Nel 1928, ad esempio, egli distinse nettamente tra filosofia e teologia. Più tardi affermò che, se fosse stato preso dalla teologia, avrebbe di certo dovuto lasciare la filosofia. Egli sosteneva che la fede cristiana non può essere pienamente compresa in termini ontologici; essa, invece, deve essere radicata nei fatti storici della morte e della resurrezione di Cristo. Per questi motivi Heidegger aveva alcune perplessità nei confronti delle implicazioni per la fede della demitologizzazione di Bultmann. Sebbene debitore verso la tradizione ebraico-cristiana, Heidegger non cercò affatto di farla rivivere. La sua richiesta di un ritorno degli dei mostra il suo costante interesse per il sacro; egli peraltro negò che l'essere potesse essere identificato con Dio. Dio è una specie di essere, ma essere, in quanto tale, si riferisce ai diversi modi storici in cui le entità si rivelano o si manifestano. Heidegger sperava che, nel nostro tempo oscuro, il «destino dell'essere» avrebbe sviluppato un nuovo mondo, in cui sarebbero ricomparsi gli dei. Non è chiaro, comunque, come questa speranza avrebbe potuto realizzarsi, dal momento che l'essere manca della dimensione personale. Nonostante ciò, l'impatto di Heidegger sulla teologia moderna è stato grande. L'antico interesse di Heidegger per l'erme-

neutica fu trasmesso alla teologia dal suo allievo Hans-Georg Gadamer, così come da Bultmann. Offrendo una alternativa all'interpretazione dualistica dell'esistenza umana, richiedendo un modo non oggettivo di parlare del sacro e spingendoci a essere disponibili al ritorno del sacro, Heidegger fornì, inoltre, molte intuizioni sia a teologi protestanti come Bultmann, Tillich, Gogarten, Fuchs, Ebeling e Macquarrie, sia a teologi cattolici come Karl Rahner.

### BIBLIOGRAFIA

J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens/Ohio 1978: eccellente trattazione del debito di Heidegger nei confronti di Eckhart.

J.D. Caputo, *Heidegger and Aquinas. An Essay Overcoming Metaphysics*, New York 1982: importante studio sull'ontologia e la religione.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927 (trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1953, Torino 1969): indispensabile per comprendere il pensiero di Heidegger.

M. Heidegger, *Gelassenheit*, 1959 (trad. it. *Rilassamenti*, Perugia 1971).

M. Heidegger, *The Piety of Thinking*, Bloomington/Ind. 1976: oltre a numerosi brevi saggi di filosofia e di teologia, contiene il famoso articolo su *Phänomenologie und Theologie*.

M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1975 (trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova 1989): un eccellente approccio storico al problema dell'essere; si tratta probabilmente dello sviluppo di una parte perduta di *Essere e tempo*.

R. Kearney e S. O'Leary (curr.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980: utile raccolta di saggi recenti.

J. Macquarrie, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann*, 1955, rist. New York 1980: ampia e partecipata trattazione, ricca di intuizioni, di un importante argomento.

H. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon 1959: opera pionieristica sull'ultimo Heidegger e la teologia.

J.L. Perotti, *Heidegger on the Divine*, Athens/Ohio 1974: la migliore introduzione a Heidegger e la religione.

J.M. Robinson e J.B. Cobb, Jr. (curr.), *The Later Heidegger and Theology*, New York 1963: utile sintesi del dibattito teologico, in Germania e negli Stati Uniti, su Heidegger.

A.C. Thiselton, *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, and Wittgenstein*, Grand Rapids/Mich. 1980: trattazione informata e penetrante di numerosissimi temi collegati a Heidegger e alla teologia.

M.E. Zimmerman, *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens/Ohio 1981: l'analisi dell'autenticità secondo gli interessi religiosi e spirituali di Heidegger.

MICHAEL E. ZIMMERMAN

**HEILER, FRIEDRICH** (1892-1967), teologo e storico delle religioni tedesco. Nato a Monaco in una pia famiglia cattolica, Heiler studiò teologia, filosofia, lingue asiatiche e psicologia all'Università di Monaco e conseguì il dottorato nel 1917 con uno studio sulla preghiera che è ancora un classico, *Das Gebet*. Un anno dopo pubblicò *Die buddhistische Versenkung*, uno studio sulla contemplazione nel Buddhismo. La sua opera attirò l'interesse dell'arcivescovo svedese Nathan Söderblom, che lo invitò in Svezia. Là divenne attivo nella Chiesa luterana. Nel 1920 accettò la cattedra di religione comparata all'Università di Marburgo, dove restò fino al suo ritiro. Durante il periodo nazista fu trasferito dalla Facoltà di teologia a quella di lettere e dopo il 1945 ne divenne il primo preside.

Lo studio di Heiler sulla preghiera mostra il suo talento nello spiegare un fenomeno religioso fondamentale in modo soltanto induttivo, libero da qualsiasi preconcetto filosofico. Senza perdere di vista i rapporti storici, infatti, il libro fornisce una esposizione fenomenologica non soltanto delle religioni non cristiane, ma anche delle diverse Chiese cristiane e dei loro capi spirituali, le cui personalità Heiler interpreta nello schema della storia generale e della fenomenologia della religione. Questo atteggiamento compare in tutti i suoi scritti, fino all'ultima delle sue opere maggiori, una introduzione alla fenomenologia della religione, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Le religioni dell'umanità*, Milano 1965).

La doppia fedeltà di Heiler alla Chiesa cattolica e alla sua nuova affiliazione luterana non fu mai completamente risolta, come dimostra la sua corrispondenza con Söderblom. Per sanare questo divario, egli promosse un grande movimento ecclesiale e in seguito fu consacrato vescovo nella successione gallicana. Per quanto fosse critico nei confronti dello sviluppo storico della Chiesa di Roma, la celebrazione della Messa secondo l'antico rito cristiano rimase sempre centrale nella vita spirituale di Heiler. Questo orientamento è evidente in *Der Katholizismus* (1923, 2ª ed. München 1970), che provocò molte discussioni, e in due studi successivi, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937, sui primi sviluppi del rito orientale) e *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (München 1941, sul rito romano e la sua tendenza centralizzante). L'interesse per il movimento modernista, che lo influenzerà considerevolmente, lo spinse a comporre la biografia di uno dei suoi principali esponenti: *Alfred Loisy, 1857-1940, der Vater des katholischen Modernismus* (München 1947).

Heiler ebbe contemporaneamente un atteggiamento liberale e una forte tendenza mistica. Avversario sia della demitologizzazione di Bultmann sia della teolo-

gia radicale di Barth, egli vide nel Cristianesimo un microcosmo rispetto al mondo generale delle religioni e credette nella presenza del *Logos spermatikos* sempre operante. La sua religiosità personale si era formata sugli ideali della spiritualità francescana, che egli aveva sperimentato grazie a rapporti personali con certi suoi amici italiani appartenenti a quell'ordine. Come i francescani medievali, egli sperava nel *Pastor angelicus* che avrebbe introdotto l'era dello Spirito Santo e di una Chiesa unica e santa. Verso questa conclusione Heiler lavorò per tutta la sua vita, dedicando alla sua realizzazione numerosi articoli, molte lezioni e la sua attività come direttore del periodico «Eine heilige Kirche» (München 1919-1941).

Heiler estese l'ideale di una Chiesa unica anche alle religioni non cristiane, poiché egli vedeva in esse la manifestazione delle medesime verità religiose fondamentali che trovava nel Cristianesimo. Egli fu particolarmente vicino al Buddhismo, specialmente alla figura del Buddha compassionevole, e verso l'Induismo mistico, come dimostra, ad esempio, *Die Mystik in den Upanishaden* (München 1925; trad. it. *Il misticismo delle Upaniṣad*, Milano 1944). Per questo finì per prendere le difese di Sadhu Sundar Singh nella lunga contesa letteraria con coloro che criticavano la sua conversione dal Sikhismo al Cristianesimo. Negli scritti e nell'insegnamento, sempre Heiler evidenziò il ruolo delle donne nella religione. I suoi numerosissimi discorsi univano l'ampia conoscenza della storia religiosa a una autentica fede personale in un Dio che si manifesta come amore.

Anche se Heiler venne spesso frainteso durante la sua vita, molte delle sue idee furono realizzate dopo la sua morte. I suoi libri principali, che mostrano la sua erudizione filologica e che forniscono una immensa quantità di fonti bibliografiche, resteranno dei modelli per la storia delle religioni e per lo studio del Cristianesimo antico. Sviluppando le promesse del suo primo capolavoro sulla preghiera, le opere successive di Heiler riflettono il suo ideale di una «cattolicità evangelica» e la sua speranza di una sintesi (piuttosto che di un sincretismo) tra le religioni del mondo e tra i loro ideali più elevati.

**BIBLIOGRAFIA**

Il volume *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1918, 1923 (5ª ed.), è stato ristampato a München-Basel nel 1969. Di *Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens*, München 1924, 1926 (4ª ed. rinnovata), esiste una traduzione inglese ridotta: *The Gospel of Sâdhu Sundar Singh*, Oxford 1927.

Non esiste alcuna biografia di Heiler. Per una migliore comprensione dell'uomo e della sua opera, si raccomandano due libri: E. Jungclaussen (cur.), *Die grössere Ökumene. Gespräche um Friedrich Heiler*, Regensburg 1970; e P. Misner (ed. e comm.), *Friedrich von Hügel, Nathan Söderbolm, Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909-1931*, Paderborn 1981.

ANNEMARIE SCHIMMEL

**HERDER, JOHANN GOTTFRIED** (1744-1803), pastore protestante e teologo, critico letterario e filosofo della storia tedesco. L'unità che sta alla base dei numerosi e svariati sforzi accademici di Herder, che sfociarono in una serie apparentemente infinita di pubblicazioni, deriva dal suo approccio profondamente storico a tutti gli argomenti affrontati. La consapevolezza storica, infatti, lo distingue in modo netto dai modelli di pensiero degli illuministi del suo tempo e lo rende una figura centrale nella vita intellettuale della Germania del XVIII secolo.

Herder fu contemporaneo di Immanuel Kant (1724-1804) e di Johann Georg Hamann (1730-1788). Come costoro crebbe nella Prussia orientale e studiò all'Università di Königsberg (l'attuale Kaliningrad), dove ebbe Kant per maestro e Hamann per amico e insegnante privato, che lo avviò alla lingua e alla letteratura inglese, specialmente a Milton e a Shakespeare. Dopo un breve periodo di studi universitari regolari (1762-1764), Herder assunse l'incarico di insegnante nella scuola secondaria tedesca di Riga, in Lettonia; nel 1769 divenne pastore e svolse questo ministero per il resto della sua vita. Si stabilì dapprima a Riga (1767-1769), poi a Bückeburg (1770-1776) e infine a Weimar (1776-1803), con la breve interruzione di un periodo di studio nei Paesi Bassi e in Francia nel 1769-1770. Questi due anni comprendono un memorabile viaggio di cinque settimane nel Mare del Nord (descritto in una sorta di elencazione di nuove idee e di programmi di studio pubblicata postuma con il titolo di *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, 1846, trad. it. *Giornale di viaggio 1769*, Milano 1984), e un periodo di intensi e profondi rapporti con il gruppo dei giovani poeti tedeschi della cerchia dello *Sturm und Drang*, raccolta intorno a Johann Wolfgang von Goethe a Strasburgo. Dopo il suo ritorno a Weimar, nel 1775, Goethe usò la sua influenza a corte per assicurare a Herder una importante posizione ecclesiastica in quel piccolo principato tedesco. La fama di Herder come predicatore fu sempre altissima. Fu capace di fondere la sua religiosità e la sua filosofia umanistica in modo che i suoi sermoni furono facilmente comprensibili e unanimemente ammirati.

La prima tra le pubblicazioni maggiori di Herder,

*Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente* (1766-1767), contiene già le sue principali idee sul linguaggio ed esprime il suo amore per le espressioni idiomatiche e l'ordine inusuale delle parole, qualità che egli riteneva essenziali per la poesia. Shakespeare divenne il suo modello. L'uso fatto da Shakespeare della mitologia nordica impressionò Herder e lo convinse della necessità di comprendere l'ambiente culturale e intellettuale in cui visse l'autore prima di proporre l'interpretazione di qualunque opera letteraria. L'approccio storico-psicologico divenne allora una caratteristica della critica letteraria di Herder, sia che riguardasse la poesia delle Scritture ebraiche sia che riguardasse le canzoni popolari lettoni. In *Kritische Wälder* (1769), Herder discute il tentativo di G.E. Lessing di stabilire i criteri obiettivi della produzione artistica. Mentre Lessing considera Omero come il più grande poeta dell'umanità, Herder lo considera solamente il più grande tra i Greci, sostenendo che le circostanze individuali, così come il linguaggio nazionale e le peculiarità etniche, determinano i criteri appropriati per giudicare le opere d'arte. Con *Über den Ursprung der Sprache* (1771, trad. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Roma 1954, 1988) Herder partecipò al dibattito che si proponeva di stabilire se il linguaggio fosse divinamente dato oppure una invenzione umana: egli tentò di mostrare che non ci può essere una risposta soddisfacente a tale domanda, dal momento che linguaggio ed esistenza umana sono sinonimi. Herder compose questo saggio in occasione di un concorso patrocinato dall'Accademia di Berlino e finì per vincere il primo premio. Nel 1774 Herder fu insignito di un altro premio accademico per il saggio *Auch eine Geschichte zur Bildung der Menschheit* (trad. it. *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino 1951). Invece di delineare lo sviluppo della razza umana, dagli inizi più remoti fino all'attuale fase sofisticata e matura (una impostazione comune tra gli illuministi), Herder nega questo progresso assoluto e guarda alla storia come a una finestra attraverso la quale possiamo osservare il progredire dell'umanità verso lo scopo che Dio ha stabilito per essa. Egli non vede alcuna giustificazione per i suoi contemporanei che considerano le età precedenti moralmente, esteticamente e intellettualmente inferiori. Herder infatti loda l'«oscurità» del Medioevo, durante il quale virtù, onore e amore furono estremamente importanti e al contrario condanna la sua epoca proprio per la mancanza di tali qualità. Herder credeva che la storia fosse la rivelazione del progetto di Dio per il genere umano: egli stesso alla fine, man mano che cresceva il numero delle sue indagini storiche, sarebbe riuscito a definire più chiaramente la sua lettura di questo progetto divino. Le sue opere *Wie die deutschen Bischöfe Landstände wurden* (1774) e *Ursachen des gesunckenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern da er geblühet* (1775) costituiscono soltanto due tra i suoi numerosissimi scritti storici.

L'amore di Herder per l'ermeneutica biblica si rivolge principalmente verso l'Antico Testamento, in cui sono posti in speciale evidenza il senso della storia e la bellezza della poesia, due cose che Herder trovava particolarmente attraenti. Il libro *Alteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774-1776) fornisce una interpretazione dei primi capitoli della Bibbia. Herder, critico letterario intelligente, costruisce un esempio convincente di interpretazione allegorica di *Genesi* 3, soltanto per affermare che tale lettura è insufficiente e che porta soltanto a insegnamenti morali e del tutto superficiali. Egli invece legge il racconto del peccato originale come se fosse storia e sostiene, a differenza di molti teologi del XVIII secolo, la verità del peccato originale come fatto antropologico. Il suo contributo maggiore alla filosofia della storia, il famoso *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791, trad. it. *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, Bologna 1971, Roma-Bari 1992), cerca di stabilire lo scopo del genere umano dal punto di vista della metafisica cristiana e di definire tale scopo come applicazione pratica di ideali umanitari.

Pur continuando a scrivere su molti aspetti delle arti e delle lettere e a dedicarsi (frequentemente in cooperazione con Goethe) allo studio attento delle scienze naturali, nei suoi anni a Weimar Herder pubblicò con frequenza crescente saggi su argomenti religiosi. Il suo libro *Maran Atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn* (1779) è una spiegazione poetica dell'*Apocalisse*, uno dei libri della Bibbia che i teologi razionalisti giudicavano meno accettabile. L'opera *Briefe. Das Studium der Theologie betreffend* (1780-1781) fu composta per fungere da manuale per gli studenti di teologia e fornisce importanti intuizioni esegetiche sull'Antico e sul Nuovo Testamento. Herder era diventato sempre più ortodosso durante i suoi anni a Bückeburg, sebbene le questioni del dogma non occupassero un posto di grande importanza nel suo schema di pensiero. Lo studio *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782-1783) considera l'Antico Testamento come la poesia più elevata fornita all'umanità e perciò come la rivelazione della verità ultima. Influssi di tipo pietista sono in parte responsabili di questa visione. Tali influssi furono assai forti durante la giovinezza di Herder e si rinnovarono in occasione delle sue conversazioni e della sua corrispondenza con la contessa Maria Eleonora di Schaumberg-Lippe, a Bückeburg, e con il pastore protestante

svizzero Johann Kaspar Lavater (1741-1801), entrambi pietisti. Sebbene Herder in *Gott. Einige Gespräche* 1780, trad. it. *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, Milano 1992) sembri abbracciare le idee di Baruch Spinoza (1632-1677), c'è ampio accordo sul fatto che egli non fosse spinoziano, a causa del suo netto disaccordo con i deisti. Si conviene, piuttosto, che egli usò i pensieri di Spinoza per chiarire la sua interpretazione di Dio. Herder, infatti, considerava Dio come esistente nel mondo, eppure rifiutò di limitare l'esistenza di Dio a questo mondo. Con tale metodo Herder operò nella maggior parte dei suoi scritti. Egli reagì criticamente nei confronti di coloro che avevano presentato organicamente le loro intuizioni, ma raramente organizzò le proprie idee in modo sistematico. Il suo ruolo fu quello di un critico fecondo più che del costruttore di una organica visione del mondo. Il fatto che altri abbiano preso le sue idee e le abbiano sviluppate costituisce probabilmente il suo maggiore contributo e il suo significato.

### BIBLIOGRAFIA

L'edizione di riferimento delle opere di Herder rimane *Herders Sämmtliche Werke*, I-XXXIII, Berlin 1877-1913 (cur. B. Suphan et al.). Analisi completa e aggiornata è R.T. Clark, *Herder. His Life and Thought*, Berkeley 1955: si tratta del testo più autorevole sulle idee e sulla vita di Herder, anche se merita ancora ammirazione R. Haym, *Herder nach seinem Leden und seiner Werken*, I-II, Berlin 1877-1880. Utili informazioni sulla vita di Herder come ministro protestante in Eva Schmidt (cur.), *Herder im geistlichen Amt*, Leipzig 1956; e in W.-L. Federlin, *Von Nutzen des geistlichen Amtes. Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried Herders*, Göttingen 1982. Per l'opera ermeneutica di Herder, cfr. Th. Willi, *Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments*, Tübingen 1971. Per le sue idee sulla mitologia, cfr. U. Faust, *Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder*, Münster 1977.

FRIEDHELM RADANDT

**HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA** (1907-1972), studioso e filosofo della religione ebreo. Heschel nacque e crebbe a Varsavia, studiò i metodi della moderna ricerca scientifica a Berlino e compose la maggior parte delle sue opere più mature negli Stati Uniti. Nato in un ambiente hasidico rigido e tradizionalista, discendeva da parte di padre da Dov Ber di Mezhirich, successore del Besht (acronimo di Ba'al Shem Ṭov, Yisra'el ben Eli'ezer), il fondatore del movimento hasidico che fiorì tra gli Ebrei dell'Europa orientale nel XVIII secolo; e inoltre da Avraham Yehoshu'a Heschel, noto come «il *rebe* [maestro] più intelligente»; e da Yisra'el di Rizhyn. Per parte materna, invece, discendeva da Levi Yitsḥaq di Berdichev e da Pinḥas di Korets.

Heschel fu istruito, secondo la tradizione, nel Talmud e nella dottrina rabbinica, in cui eccelse, e ben presto si immerse nel misticismo ebraico, la letteratura della Qabbalah. Avendo deciso di acquisire una istruzione di tipo occidentale, si iscrisse al ginnasio yiddish di Vilna (oggi Vilnius) e nel 1927 si trasferì a Berlino, dove frequentò la Hochschule für Wissenschaft des Judentums e l'Università di Berlino. La sua dissertazione di dottorato (1933), sul tema della consapevolezza dei profeti, fu pubblicata nel 1936 (*Die Prophetie*, trad. it. Roma 1981). Dopo aver insegnato il Talmud alla Hochschule, nel 1937 fu nominato successore di Martin Buber all'Organizzazione Centrale per l'Istruzione Ebraica in Germania e alla Jüdische Lehrhaus di Francoforte. Dopo la deportazione, nell'ottobre 1938, insieme a tutti gli Ebrei polacchi residenti in Germania, Heschel insegnò per otto mesi all'Istituto di Studi Ebraici di Varsavia. Poté lasciare la Polonia prima dell'invasione nazista solo perché invitato a insegnare presso lo Hebrew Union College di Cincinnati.

Heschel raggiunse gli Stati Uniti, attraverso l'Inghilterra, nel 1940 e dopo cinque anni trascorsi allo Hebrew Union College passò al Jewish Theological Seminary of America di New York come professore di etica e di misticismo. Nell'ultimo decennio della sua vita si impegnò attivamente in un grande numero di problemi pubblici. Partecipò, per esempio, agli incontri preparatori per la stesura della dichiarazione sugli Ebrei che fu promulgata dal Concilio Vaticano II; appoggiò il movimento per i diritti civili, si schierò contro la guerra nel Vietnam e a favore dell'emigrazione degli Ebrei russi dall'Unione Sovietica.

La filosofia della religione di Heschel si sviluppò sotto l'influsso della sua educazione ebraica tradizionalista e degli stimoli offerti dalla filosofia, dalla scienza e dalla psicologia moderne. Egli fu impressionato dai filosofi neokantiani, come il suo maestro Heinrich Maier (*Philosophie der Wirklichkeit*, Tübingen 1926), e inoltre dai fenomenologi Edmund Husserl e Max Scheler. Ma contro i neokantiani Heschel difese l'affermazione dell'Ebraismo tradizionale secondo la quale Dio è molto più che un semplice postulato della ragione. Dai fenomenologi, per altro verso, imparò ad analizzare gli elementi e le strutture costitutive della realtà analizzata, senza ridurli a categorie estranee che potrebbero distorcerne il carattere autentico. Già nella sua prima opera sui profeti (che in seguito fu ampliata

in *The Prophets*, 1962), Heschel afferma che il fenomeno della profezia biblica non può essere costretto nelle categorie della metafisica aristotelica. L'«interesse divino» del Dio vivente della Bibbia, che si preoccupa con partecipazione delle sue creature, costituisce l'autentica chiave per comprendere la filosofia della religione di Heschel.

Heschel rifiutò la costruzione di una «religione della ragione», nello spirito del filosofo neokantiano Cohen, poiché una tale religione avrebbe sostituito la filosofia alla religione; rifiutò l'analisi dell'«esperienza religiosa», come in Schleiermacher e in Rudolf Otto, poiché essa avrebbe sostituito la religione con la psicologia della religione; e criticò la «ricostruzione» dell'Ebraismo tradizionale sul modello del naturalismo moderno, proposta da Mordecai M. Kaplan, poiché essa avrebbe trasformato la religione in sociologia della religione. Se la religione è *sui generis*, essa deve essere studiata nei termini suoi propri e l'interpretazione deve concentrarsi sulla realtà preconcettuale e ineffabile della religione vissuta e sul rapporto dinamico tra Dio e l'uomo, dischiuso nei documenti classici dell'Ebraismo e nella vita e nell'esperienza degli uomini pii.

Nella sua opera, Heschel adottò consapevolmente un approccio duplice, da un lato come studioso che pratica la ricerca storica sulle fonti del pensiero dell'Ebraismo classico e dall'altro come filosofo e teologo contemporaneo originale e ricco di fantasia. Questo duplice approccio gli permise di formulare il suo pensiero come una interpretazione autentica della sua eredità ebraica, colta in tutta la sua ricchezza. Gli studi eruditi di Heschel – oltre al lavoro già citato sui profeti – comprendono una biografia di Mosè Maimonide, edita nel 1935; vari articoli sulla filosofia medievale, la Qabbalah e l'Hasidismo; e un ampio studio, in ebraico, sulle dottrine di rivelazione nel pensiero talmudico, due volumi del quale furono editi nel 1962-1965, mentre un terzo attende ancora la pubblicazione. Un'opera in due volumi sulla vita e il pensiero di Menaḥem Mendel di Kotzk, il «*rebe* Kotzker» e un volume in inglese su Mendel e su Kierkegaard (*A Passion for Truth*), comparvero postumi.

Il secondo filone dell'opera di Heschel, quello attraverso il quale egli tentò di fornire ai suoi contemporanei una teologia basata sull'applicazione delle intuizioni delle fonti tradizionali ai problemi della modernità, si è sviluppato principalmente in *Man Is Not Alone* (1951, trad. it. Milano 1970, Genova 1989) e nel volume successivo, *God in Search of Man* (1955, trad. it. Torino 1969, Roma 1983). Qui la religione viene definita la risposta alle domande ultime dell'uomo. Ma, dal momento che l'uomo moderno è spesso estraneo alla realtà che caratterizza la fede autentica, Heschel non poteva limitarsi a presentare le consuete risposte della tradizione a queste domande. Egli allora cercò, in primo luogo, di scoprire le domande esistenziali più significative alle quali l'Ebraismo offre risposta, ponendo i suoi lettori di fronte al Dio vivente della Bibbia. Per la persona religiosamente sensibile, infatti, Dio è un «presupposto ontologico», la realtà ultima, che soltanto in seguito viene cristallizzata dal pensiero discorsivo nel concetto di potere, di principio, di causa o di struttura.

Heschel indicò e descrisse tre modalità differenti attraverso le quali l'uomo può raggiungere la consapevolezza di Dio. L'esperienza del meraviglioso conduce al di là dei puri fatti, fino alla consapevolezza della grandezza e del mistero della realtà. La curiosità di fronte al meraviglioso diventa il punto di partenza della scienza, che guarda al di là dei fatti che si danno (*data*) e si rivolge piuttosto alle leggi che quelli manifestano. Il meraviglioso come «stupore radicale» mira al terreno e al potere, che si trovano al di là di tutti i fatti e di tutte le percezioni dei fatti. Questo approccio «evocativo» alla realtà sfocia in un punto di vista panteistico: attraverso le cose create diventiamo consci del Dio che è dentro, ma che è anche al di là di tutta l'esistenza finita.

Un secondo approccio alla consapevolezza di Dio è raggiunto attraverso l'approfondimento dei recessi dell'essere di ogni singola persona, quando ci si rende conto che l'io non è una entità distinta, indipendente e autosufficiente, ma fa parte di qualche cosa che è più grande e più complesso dell'individuo. Questo approccio tende a una visione quasi mistica, ma si arresta poco prima dell'assorbimento mistico nella divinità, poiché evidenzia Dio come soggetto della realtà e l'uomo come oggetto, la cui dignità e valore derivano dalla sua consapevolezza di essere lo scopo dell'interesse e delle prospettive divine.

Nella terza delle modalità di approccio a Dio, l'uomo diventa consapevole della voce e della parola di Lui. La «dimensione sacra», che si scopre reagendo responsabilmente e sensibilmente a queste parole di Dio, caratterizza la visione biblica della rivelazione. Osservando i comandamenti del Dio trascendente, Israele entrò in questa dimensione sacra di sfida e di guida, e rispondendo nell'obbedienza all'ordine divino l'uomo sperimenta se stesso come oggetto del discorso e dell'interesse divini. La capacità di rispondere alla sfida divina è la radice della libertà umana; i fallimenti e i successi di Israele nel rispondere alla chiamata di Dio costituiscono il dramma della storia ebraica reinter-

pretata dalla fede. Perciò la Bibbia non è tanto la teologia dell'uomo quanto l'antropologia di Dio.

A causa dell'accento posto sulla fede come risposta alle richieste di Dio, Heschel si oppose sia ai tentativi eruditi di identificare il Dio biblico con la nozione greca di «essere», sia alle moderne filosofie del processo che descrivono la divinità come il potere che opera per la bontà, il *nisus* dell'universo o la dimensione morale della realtà.

Il concetto di «*pathos* divino», per Heschel, rende l'idea dell'interesse, dell'attenzione diretta, la categoria centrale del pensiero biblico. Il Motore Immobile di Aristotele deve lasciare il posto all'idea biblica di un Motore estremamente Mobile. L'uomo risponde al *pathos* divino con simpatia e attraverso questo atto di identificazione con gli scopi divini egli vince la sua difficile situazione di egocentrismo senza dover sopprimere le proprie necessità. L'uomo religioso, grazie a questi atti di empatia con gli scopi divini, converte gli scopi e le finalità di Dio in sue proprie necessità personali, consciamente acquisite e profondamente sentite. Dal momento che condivide con Dio l'interesse «transitivo», l'uomo, per raggiungere la sua autentica realizzazione, non soltanto deve avere necessità ma deve anche essere bisognoso.

La filosofia di Heschel si sviluppa attraverso polarità: la coppia che egli chiama «modello e spontaneità» (*qeva'* e *kavvanah*) è fondamentale per la vita e per la liturgia e produce una tensione creativa tra l'osservanza prescritta e regolata dei comandamenti (*mitsvot*), da una parte, e il modo individuale in cui ogni singolo ebreo dovrebbe rispondere alle esperienze uniche dell'esistenza, dall'altra.

Anche tempo e spazio si dispongono in un rapporto dialettico simile, in cui le cose sono come processi congelati; la vita è una unità bloccata nel processo di raccolta del passato nella memoria e nella fedeltà e di raggiungimento nel futuro, nella speranza, nell'attesa e nella celebrazione anticipata. Il Sabbath, la cui celebrazione è una commemorazione settimanale della creazione, il rinnovamento del patto tra Dio e uomini, una prefigurazione della redenzione futura, è dunque una costruzione nel tempo.

L'ultima opera di Heschel sul *rebe* Kotzker rispecchia la sua consapevolezza della tensione tra mistero e significato, tra teologia naturale e teologia della crisi, tra sacramentalismo e utopismo – oppure, nel linguaggio della Qabbalah, tra il mondo della unificazione (*'alma' de-yiḥuda'*) e il mondo della separazione (*'alma' de-feruda'*). Forse il tema più importante di Heschel è quello che afferma che Dio risiede nel bisogno dell'uomo e che la realizzazione più profonda dell'uomo si conquista partecipando all'interesse divino.

## BIBLIOGRAFIA

L'esposizione più completa della teologia di Heschel si trova nelle sue due opere maggiori: *Man Is Not Alone. A Philosophy of Religion*, New York 1951 (trad. it. *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano 1970, Genova 1989); e *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York 1955 (trad. it. *Dio alla ricerca dell'uomo*, Torino 1969, Roma 1983). Il suo contributo principale alla teologia biblica è *The Prophets*, New York 1962 (trad. it. *Il messaggio dei profeti*, Roma 1981). La sua opera sulle dottrine di rivelazione talmudiche nelle scuole di Yishma'e'l e di 'Aqiva' è *Torah min ha-shamayim be-aspaqlarayah shel ha-dorot*, I-II, New York 1962-1965. *Man's Quest for God*, New York 1954, contiene saggi e discorsi sulla preghiera e sul simbolismo. Per le idee di Heschel sulla natura del tempo, cfr. *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, New York 1951 (trad. it. *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Milano 1989). *The Earth Is the Lord's*, New York 1950 (trad. it. *La Terra è del Signore*, Genova 1989), riguarda la vita e la spiritualità dell'Ebraismo nell'Europa orientale; *Israel. An Echo of Eternity*, New York 1969 (trad. it. *Israele. Eco di eternità*, Brescia 1977), tratta del significato della terra e dello Stato di Israele. *The Insecurity of Freedom*, New York 1966, è una raccolta di saggi su temi contemporanei. *A Passion for Truth*, New York 1973, esamina la vita e il pensiero di Menaḥem Mendel di Kotzk, e si fonda sull'opera più ampia e più autorevole, in due volumi, composta in yiddish ed edita con il titolo *Kotzk. In gerangel far emesdkeit*, Tel Aviv 1973.

S.H. Dresner (cur.), *The Circle of the Baal Shem Tov. Studies in Hasidism*, Chicago 1985, contiene una raccolta di studi e di ricerche di Heschel originariamente comparsi in periodici e in altre pubblicazioni disparate, in gran parte in ebraico e in yiddish. F.A. Rothschild (cur.), *Between God and Man. An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, New York 1976 (ed. riv.), è un'antologia di scritti di Heschel, che tenta di organizzare il suo pensiero in forma sistematica. Il saggio introduttivo di F.A. Rothschild propone la vita e la filosofia di Heschel; una ricca bibliografia enumera le pubblicazioni di Heschel, comprese le traduzioni dei suoi libri e gli articoli in altre lingue, e inoltre gli scritti su Heschel fino al 1975.

J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Dept Theology of Abraham Joshua Heschel*, New York 1985, è l'opera più completa (di un teologo cattolico) sulla teologia di Heschel. Un fascicolo della rivista «Conservative Judaism» (28, 1973) è dedicato alla vita e al pensiero di Heschel e contiene molti articoli importanti. Una esposizione del pensiero di Heschel e della sua critica è (ancora da parte cattolica) A. Babolin, *Abraham Joshua Heschel. Filosofo della religione*, Perugia 1978.

FRITZ A. ROTHSCHILD

**HOWITT, A.W.** (1850-1908), esploratore, geologo e antropologo dilettante inglese, che condusse studi sul campo sulla vita degli Aborigeni dell'Australia sudorientale. Alfred William Howitt utilizzò un approccio complessivo e sistematico ai molti aspetti della cultura indigena, che egli descrisse in modo approfondito, dall'organizzazione sociale e politica fino alla religione. Su molti altri punti, invece, Howitt non seppe cogliere nel segno: egli negò, per esempio, che tra gli Aborigeni le credenze nel soprannaturale fossero davvero religiose, evidentemente per la loro lontananza da un Cristianesimo concepito in modo troppo ideale. Una delle sue principali scoperte consiste nell'aver dimostrato che anche popolazioni con una economia e una cultura materiale assai semplici sono capaci di celebrare cerimonie lunghe ed estremamente complesse.

Le descrizioni fornite da Howitt di alcune cerimonie di iniziazione (come Kuringal e Jeraeil) nell'Australia sudorientale rivaleggiano con i più recenti studi su questo genere di riti in altre parti dell'Australia, condotti da Walter Baldwin Spencer e da Francis James Gillen. Le sue ricerche, comunque, sono di estrema importanza perché le credenze e le cerimonie degli Aborigeni sono quasi completamente scomparse nelle regioni sudorientali, mentre la cultura tradizionale sopravvive nella parte centrale e in quella settentrionale del continente. Howitt chiarì che quelle cerimonie sono sequenze ordinate di azioni e spiegò la complessa articolazione di arte, mito, coreografia e organizzazione sociale che le caratterizza. Nel documentare questi fondamentali aspetti della sequenzialità e dell'articolazione, Howitt dimostrò una notevole capacità di comprendere le considerazioni strutturali evidenziate intorno al cambio di secolo dai comparatisti francesi – da Arnold van Gennep per quanto riguarda i riti di passaggio e da Henri Hubert e Marcel Mauss per i riti sacrificali. Un altro dei contributi di Howitt fu quello di mostrare quanto fosse diffusa nelle regioni sudorientali e quanto essenziale per la comprensibilità delle cerimonie la credenza in un potente spirito del cielo, che egli chiamò Padre universale.

Oltre che per la sua importanza come documentatore di uno stile di vita ormai scomparso, Howitt è noto anche per la sua tendenza, ancora agli inizi della storia dell'antropologia australiana, a tipizzare e a generalizzare. Rappresenta senza dubbio un'impresa, da questo punto di vista, aver riconosciuto nelle cerimonie Kuringal e Jeraeil degli esempi particolari di un tipo generale, aver classificato tutte le iniziazioni australiane all'interno di due tipi distinti (occidentale oppure orientale), aver riconosciuto la figura del Padre universale dietro a personaggi mitici assai diversi, come Baiame, Bunjil, Daramulun, Kohin e Mungan-ngaua.

**BIBLIOGRAFIA**

Howitt pubblicò molti articoli e molte note sui diversi aspetti della cultura degli Aborigeni australiani. La maggior parte fu raccolta, insieme a qualche nuovo materiale, nella sua opera principale, *The Native Tribes of South-East Australia*, London 1904, che rappresenta la fonte essenziale per la valutazione del suo contributo nel campo dell'antropologia. Mary Howitt Walker, *Come Wind, Come Weather*, Melbourne 1971, è un'ampia e gradevole biografia di Howitt, scritta dalla nipote. Essa contiene numerosi capitoli sulla sua attività di studioso nel campo della geologia e dell'antropologia, nonché una bibliografia generale.

KENNETH MADDOCK

**HUBERT, HENRI** (1872-1927), sociologo ed etnologo francese. Hubert fu una delle tante giovani menti che Émile Durkheim riunì nel 1897, in occasione della fondazione della rivista «L'année sociologique». Fino al 1913 comparvero dodici volumi; alla vigilia della prima guerra mondiale la rivista fu costretta a sospendere le pubblicazioni. Hubert faceva parte del comitato di redazione e si adoperò per pubblicare qualche suo scritto in ciascuno dei dodici volumi. Secondo una regola assai diffusa ne «L'année sociologique» – e che in verità faceva parte già del progetto iniziale di Durkheim – quasi tutti gli articoli pubblicati erano condotti in collaborazione: il compagno di ricerca privilegiato di Hubert fu Marcel Mauss, che divenne anche il suo migliore amico. Entrambi erano interessati alla religione soprattutto per i suoi riti, i suoi simboli e i suoi culti, come lo fu, del resto, il loro maestro, Durkheim. I risultati, sia ne «L'année sociologique» sia in altre pubblicazioni, furono assai notevoli, in primo luogo in quanto dimostrazioni del metodo durkheimiano, ma anche come avventure di ricerca del tutto indipendenti.

Probabilmente la più nota e certamente una delle più importanti opere a quattro mani di Hubert e Mauss sulla religione comparata è *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1897-1898), pubblicato nel secondo volume de «L'année sociologique». Durkheim attinse a questo saggio per il suo classico *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912, trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963), soprattutto per i capitoli sul sacrificio rituale. Hubert e Mauss sostenevano che l'essenza del sacrificio, ovunque esso si trovi, nelle religioni primitive o in quelle più avanzate, è sempre comunitaria; non si tratta semplicemente di una forma di omaggio da parte dei singoli individui alla divinità o a un parente defunto. Partendo dallo studio pionieristico di W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (1889), e dal precedente articolo di Robertson Smith sul sacrificio, pub-

blicato nella nona edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* (1886), Hubert e Mauss mostrarono che il sacrificio è essenzialmente un pasto e che i devoti che lo offrono prendono parte al pasto sacrificale intendendolo come una forma di culto e come comunione con l'essere sacro del quale si celebra il rituale. Hubert e Mauss trattarono dettagliatamente la lunga serie di attività, di invocazioni, di lustrazioni e di preghiere mediante le quali l'animale mangiato viene trasformato in qualcosa di sacro. Ma nonostante queste fasi accessorie, l'occasione sacrificale – sostenevano Hubert e Mauss – è «in primo luogo una comunicazione alimentare», l'unione alla comunità mistica formata da tutti i partecipanti, ciascuno dei quali porta con sé come parte essenziale del suo essere una minuscola porzione della sostanza sacra, che a sua volta costituisce il nucleo del clan totemico. Seguendo il principio durkheimiano dell'interdipendenza funzionale di tutte gli elementi sociali, Hubert e Mauss dimostrarono che l'animale sacrificato e mangiato riceve la sua sacralità dal clan che ne ha fatto un totem, ma che esso a sua volta rigenera la sacralità della comunità del clan.

Hubert e Mauss fornirono un altro contributo essenziale allo studio della religione e della magia in un articolo a quattro mani che comparve nel settimo volume de «L'année sociologique» (1902-1903), intitolato *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965). L'asse intorno al quale ruota questo studio è costituito dal principio secondo il quale qualunque cosa tocchi un oggetto o una persona tocca anche ogni cosa e ogni persona connessi per qualche motivo con quell'oggetto o quella persona. Strettamente connesso a questo è un secondo principio, che afferma che il simile produce quasi perfettamente il simile; gli effetti raggiunti su una rappresentazione della realtà vengono automaticamente trasmessi a quest'ultima. Questi due principi caratteristici della magia, in fondo, possono anche essere considerati corollari del carattere comunitario e sacrale dell'intera società.

Numerose sono le altre opere scritte da Hubert, da solo o in collaborazione, nel campo dell'etnologia, dell'archeologia e della storia antica. La frequenza dei riferimenti a Hubert da parte di Durkheim testimonia la considerazione che il maestro ebbe per il suo giovane seguace. Anche la famosa sezione de *Les formes élémentaires* sulle origini comunitarie delle categorie astratte della mente – tempo, massa, forza e così via – ha le sue radici più profonde in un libro di Hubert, pubblicato sette anni prima, sulla rappresentazione del tempo nella religione e nella magia.

Il principale impegno accademico di Hubert fu con l'École des Hautes Études, dove fu professore di studi religiosi, ma egli fu a lungo in contatto anche con il Musée des Antiquités Nationales e con l'École du Louvre. Trascorse tutta la sua vita a Parigi.

## BIBLIOGRAFIA

Non è facile raccogliere tutti i riferimenti bibliografici relativi a Henri Hubert. Per una breve ma suggestiva presentazione, cfr. H. Hubert e M. Mauss (curr.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1930-1935. Pochi riferimenti si possono trovare in S. Luke, *Émile Durkheim*, New York 1932, un dettagliato studio biografico; in M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1968 (trad. it. *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna 1971); e in H.S. Becker e H.E. Barnes, *Social Thought from Lore to Science*, I-II, Washington/D.C. 1952 (2ª ed.). Brevi valutazioni di Hubert in occasione della sua morte si possono trovare in «Anthropologie», 37 (1927), pp. 595-96; e in «Revue archéologique», 26 (1927), pp. 176-78 (con una ricca bibliografia).

ROBERT NISBET

**HUME, DAVID** (1711-1776), filosofo e storico scozzese. Hume nacque a Edimburgo il 26 aprile 1711 da Joseph e Katherine Home. Trascorse la maggior parte della fanciullezza nella proprietà familiare a Ninewells, nel Berwickshire, 40 miglia a sud di Edimburgo, vicino al confine con l'Inghilterra. A undici anni Hume entrò all'Università di Edimburgo e, dopo aver lasciato l'Università tre anni dopo, cominciò a prepararsi alla carriera giuridica. L'interesse di Hume per la legge fu ben presto oscurato dalla sua passione per la letteratura, la storia e la filosofia; nei dieci anni successivi passò la maggior parte del tempo studiando ciò che egli chiamava gli «autori educati», come Shaftesbury, Butler, Locke e Cicerone. Nel 1734, all'età di ventitré anni, Hume lasciò la Scozia per un posto di impiegato presso un commerciante di Bristol. Fu là che cambiò la grafia del suo cognome, da *Home* a *Hume*, poiché in Scozia *Home* è pronunciato come *Hume* in Inghilterra: preferì che il suo nome fosse pronunciato correttamente, anche se significava cambiarne la grafia. Dopo quattro mesi a Bristol, Hume partì per la Francia meridionale, deciso a perseguire una vita di lettere.

Nel 1737 Hume tornò dalla Francia con i due volumi di *A Treatise of Human Nature* in forma di manoscritto. Essendo sicuro che l'opera gli avrebbe portato fortuna e fama immediate, fu impaziente di pubblicarla senza indugio. Secondo le sue stesse parole, comunque, il *Treatise* «abortì nella stampa». Questo non significa, peraltro, che non fosse ampiamente letto sia in Gran Bretagna sia sul continente. Hume senza dubbio

voleva dire che le idee esposte nel *Treatise* arrivarono ormai morte nella mente dei suoi lettori: le recensioni del *Treatise* furono universalmente negative.

Il disappunto di Hume fu profondo. Durante il periodo di sei anni che va dal 1739 al 1745 visse quasi in reclusione a Ninewells, scrivendo il terzo volume del *Treatise* (edito nel 1740; trad. it. Torino 1924, Bari 1984) e sperimentando la forma del saggio come mezzo di espressione. I primi tentativi di Hume come saggista sfociarono in un'opera in due volumi edita nel 1742 con il titolo *Essays, Moral and Political* (trad. it. *Saggi morali e politici*, Lanciano 1930, Bologna 1970). Questa fu la prima pubblicazione di successo di Hume. Soltanto pochi tra i 27 saggi contenuti in quest'opera possono essere considerati autentici brani filosofici, e comunque non furono quelli che guadagnarono la popolarità della raccolta nel suo complesso.

A corto di denaro, nel 1745 Hume accettò un posto come precettore presso il marchese di Annandale e nello stesso anno fece la domanda per la cattedra di etica e filosofia pneumatica all'Università di Edimburgo. Hume riteneva che un regolare incarico accademico avrebbe fornito sia le entrate sia il tempo libero necessari per condurre una vita di studio a tempo pieno. La sua domanda, comunque, fu respinta dal rettore dell'Università, che lo accusò di ateismo, eresia e scetticismo. Questo fallimento nell'assicurarsi una chiamata universitaria fu la seconda grande delusione della sua vita.

I successivi due anni di Hume furono spesi viaggiando in Francia come segretario di James St. Claire, generale dell'esercito inglese. Ma l'esercito interessava Hume soltanto per ragioni finanziarie: vi rimase solo il tempo necessario per accumulare il denaro sufficiente per un altro ritiro nel suo studio. Tra il 1747 e il 1751 compose e pubblicò i suoi due grandi trattati: *An Enquiry concerning Human Understanding* (in origine intitolato *Philosophical Essays concerning Human Understanding*); e *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (trad. it. *Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale*, Bari 1910, Milano 1980). Queste furono le prime opere filosofiche di Hume a ricevere unanimi riconoscimenti.

Nel 1752 Hume ottenne una chiamata come bibliotecario alla Facoltà di legge di Edimburgo. Per la prima volta, in questo modo, ebbe facile accesso a una biblioteca importante. Hume ebbe così l'opportunità di attendere a un suo progetto di vecchia data: lo studio dettagliato della storia inglese. Tra il 1754 e il 1761 Hume pubblicò, in dispense, la sua magistrale *History of England*, raccolta poi in sei volumi (trad. it. Venezia 1819-1826). Considerato un classico all'epoca, questo testo restò esemplare nel suo campo fino alla fine del XIX secolo.

Nel 1763 Hume divenne segretario dell'ambasciata inglese a Parigi e trascorse i successivi tre anni scrivendo e conversando con i principali esponenti della scena intellettuale parigina. Da questo momento fu considerato il più importante uomo di lettere inglese. Hume tornò in Inghilterra nel 1766, come sottosegretario di Stato, ma si dimise dal servizio diplomatico tre anni dopo, ritirandosi a Ninewells. Nel 1775 Hume fu colpito da disturbi interni che gli costarono la vita il 25 agosto 1776.

David Hume fu uomo di aspetto gentile: umano, tollerante, caritatevole e generoso nelle sue opinioni sugli altri. Nel suo saggio autobiografico *My Own Life*, Hume amò descriversi come un essere di «natura cordiale». Da quanto risulta da tutte le testimonianze, la sua intelligenza era scintillante; egli era un beniamino sia nei salotti eleganti di Parigi sia nei *pubs* di Edimburgo. Tra i suoi amici francesi era noto come «le bon David», mentre i suoi numerosi amici in Scozia si riferivano a lui come «Saint David». Sebbene Hume non si sia mai sposato, era popolarissimo tra le signore: il suo fascino e il suo gradevole carattere compensavano ampiamente il suo fisico obeso.

Dopo lo scarso successo del 1739, Hume fece due tentativi per stimolare l'interesse nei confronti di *A Treatise of Human Nature*. Nel 1740 pubblicò un saggio intitolato *An Abstract of a Treatise on Human Nature* (trad. it. *Estratto dal trattato sulla natura umana*, Bari 1983), che raccoglieva il nucleo dell'opera e riassumeva alcune delle sue principali conclusioni. Contemporaneamente Hume si impegnò a Ninewells nella preparazione di una seconda edizione riveduta dei primi due volumi, che egli sperava avrebbe cancellato i fraintendimenti che la prima edizione aveva prodotto. Ma questa edizione corretta non apparve mai. Gli unici cambiamenti apportati durante questo periodo che raggiunsero la forma stampata furono quelli inclusi in una Appendice al *Treatise* che fu pubblicata insieme al terzo volume, nel 1741. Né la pubblicazione dell'*Abstract* né i materiali aggiunti in appendice al *Treatise* ebbero, comunque, l'effetto desiderato. Fu soltanto quando Hume organizzò le tesi fondamentali del *Treatise* in forma di saggio e le espose nelle *Enquires* che le idee presentate dapprima nel *Treatise* ricevettero l'attenzione che Hume pensava meritassero. Negli anni successivi, in effetti, Hume abbandonò il *Treatise* in favore delle *Enquires*. Nella Nota dell'autore stampata nel secondo volume dell'edizione del 1777 delle sue opere, Hume descrisse il *Treatise* come «opera giovanile», affermò di aver fatto un «errore nell'andare in stampa troppo presto» e annunciò che le *Enquires*

piuttosto che il *Treatise* dovevano essere prese come l'espressione meditata delle sue idee. Le generazioni successive hanno comunque riscoperto il *Treatise* e la maggior parte degli studiosi della storia della filosofia lo considerano ora come il più importante contributo di Hume alla letteratura filosofica.

Per quanto riguarda l'impatto delle idee filosofiche espresse dapprima nel *Treatise* e poi riaffermate nelle *Enquires*, due commenti sono da considerare. Primo: si ritiene in genere che il libro I (*On the Understanding*) e il II (*An Enquiry concerning Human Understanding*) contengano le conclusioni definitive delle tesi epistemologiche associate all'empirismo classico inglese, conclusioni che per altro verso sono produttrici delle tendenze empiriste nella filosofia occidentale del XIX e XX secolo. Nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura*, anche Kant riconosce in Hume l'autore che ispirò la sua indagine sulle basi della conoscenza umana. Anche gli elementi empiristi nella filosofia di Mill, Russell, Carnap e Wittgenstein si possono far risalire in misura non piccola all'influenza, diretta o indiretta, di Hume.

Secondo: bisogna notare che nel libro III del *Treatise* e in *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Hume pone le basi per gran parte della successiva filosofia del XIX e del XX secolo. Qui Hume elabora una teoria dell'etica edonistica, basata su regole e utilitaristica, assai simile a quella ipotizzata più di cento anni dopo da John Stuart Mill nel capitolo 5 di *Utilitarianism*. Questa teoria è stata uno dei nuclei principali della riflessione morale e teoretica nella letteratura filosofica del XX secolo. Si deve aggiungere che alcuni commentatori (per esempio A.J. Ayer, 1980), affermano di trovare negli scritti morali di Hume i rudimenti della cosiddetta analisi emotiva del linguaggio etico – una teoria che sarà portata a maturazione soltanto alla metà del XX secolo, ma che già a quell'epoca aveva grande influenza nella filosofia morale angloamericana. Comunque sia, è chiaro che Hume si pone come la figura principale nella storia della riflessione etica. Tutto sommato, è difficile immaginare come sarebbero stati gli ultimi duecento anni della filosofia occidentale se le idee espresse nel *Treatise* fossero davvero abortite nella stampa.

Tra gli scritti di Hume, sette studi trattano specificamente temi religiosi. In ordine di apparizione essi sono: 1) *Of Superstition and Enthusiasm*, edito nel 1742 come uno degli *Essays Moral and Political*; 2) *Of Miracles* e 3) *Of a Particular Providence and of a Future State*, che comparvero nel 1748 rispettivamente come parte 10 e 11 di *An Enquiry concerning Human Understanding*; 4) *The Natural History of Religion* (trad. it. *Storia naturale della religione*, Roma-Bari 1981), una delle *Four Dissertations* edite nel 1757; 5) *Of Suicide* (trad. it. *Storia naturale della religione e saggio sul suicidio*, Bari 1928, Firenze 1975) e 6) *On the Immortality of the Soul*, riunite nel 1777 sotto il titolo *Two Essays* (trad. it. in *Opere filosofiche*, IV, Firenze 1992); e 7) i *Dialogues concerning Natural Religion* (trad. it. Milano 1947, Bari 1983), che occuparono occasionalmente l'attenzione di Hume durante gli ultimi venticinque anni della sua vita e furono editi infine nel 1779.

Tutti questi testi sono critici nei confronti della religione: delle istituzioni religiose, delle pratiche religiose, delle dottrine teologiche e/o delle dispute teologiche. Correlativamente, tutti furono accolti negli ambienti ortodossi con sospetto e, in qualche caso, con ostilità. Per la maggior parte questi scritti furono in qualche modo soppressi o da Hume o dai suoi editori, per paura della censura religiosa. Così accadde per *Of Miracles*, scritto prima del 1739 e originariamente inteso come conclusione del *Treatise*, che Hume temeva potesse essere considerato scandaloso e perciò ostacolare il successo della sua opera. Così per *Of Suicide*, *Of the Immortality of the Soul* e per la prima versione dei *Dialogues concerning Natural religion*, che erano programmati per la pubblicazione nel 1756 ma furono soppressi per motivi di prudenza dall'editore. Tutti e tre questi scritti furono pubblicati soltanto dopo la morte di Hume e anche allora senza che comparisse il nome dell'autore o dell'editore. Va ancora ricordato che nel 1745 la chiamata di Hume all'Università di Edimburgo era stata osteggiata perché i suoi scritti erano giudicati privi di corrette basi religiose. L'Inghilterra del XVIII secolo sapeva essere assai dura con i dissidenti religiosi: perciò né Hume né i suoi editori cercarono di provocare reazioni.

Sebbene Hume sia soprattutto noto per le sue idee sull'epistemologia e sulla filosofia morale, il saggio *Of Miracles* e i *Dialogues concerning Natural Religion* sono in genere considerati dai filosofi contemporanei dei classici della filosofia della religione. *Of Miracles* è incentrato sul problema se la testimonianza che conferma l'accadimento di un miracolo sia sempre sufficiente ad assicurare la fede nel miracolo stesso, dal momento che 1) un miracolo è per definizione un accadimento che viola le leggi naturali; e 2) la testimonianza che conferma il miracolo è interamente derivata dal mondo degli uomini. Il giudizio negativo di Hume si basa su un principio storiografico generale, applicabile non soltanto allo studio della religione ma a qualsiasi campo di indagine che poggi sulla testimonianza umana come fonte principale di prova: la credibilità di qual-

siasi testimonianza è in parte una funzione della plausibilità di ciò che da essa viene affermato.

I *Dialogues concerning Natural Religion* sono incentrati su una particolare versione dell'argomento «del programma», utilizzato da una gran numero di seguaci settecenteschi degli scritti teologici di Isaac Newton. Nel corso della discussione, Hume non soltanto espone ciò che molti giudicano essere il rifiuto definitivo dell'argomento «del programma» (anticipando anche la spiegazione darwiniana dell'adattamento naturale), ma presenta anche una serie di studi critici, acuti e penetranti, su un'ampia varietà di temi teologici importanti quali gli attributi divini, la discussione cosmologica sull'esistenza di Dio e, specialmente, il problema del male. Si dovrebbe aggiungere infine che, oltre ai loro eccezionali meriti filosofici, ai *Dialogues* di Hume va attribuito forse il più meraviglioso uso della forma del dialogo nella letteratura filosofica occidentale.

### BIBLIOGRAFIA

**Opere di Hume**

*Dialogues concerning Natural Religion*, 1779, ora in *Essential Works* (cur. R. Cohn). Edizioni moderne: Oxford 1935 (cur. N. Kemp Smith); New York 1948 (cur. H. Aiken); Indianapolis 1970 (cur. N. Pike). (Trad. it. *Dialoghi sulla religione naturale*, Milano 1947, Bari 1983).

*History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, I-VI (trad. it. *Istoria d'Inghilterra*, Venezia 1816-1826). L'edizione più recente è New York 1880 (cur. R. Worthington).

*Hume on Religion* (cur. R. Wollheim), New York 1963: comprende le sette opere di Hume sulla religione e il saggio autobiografico *My Own Life*.

*Hume's Enquires* (cur. L.A. Selby-Bigge), 1894, 3ª ed. Oxford 1975: contiene *An Enquiry concerning Human Understanding* e *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. (Esiste anche una edizione moderna del primo scritto, con il saggio autobiografico *My Own Life* e una lettera di Adam Smith sulla morte di Hume: La Salle/Ill. 1956).

*Hume's Philosophical Works*, (curr. Th.H. Green e Th.S. Grose), I-IV, London 1874-1875: contiene tutte le opere filosofiche tranne l'*Abstract*. [Cfr. in italiano: *Opere filosofiche*, I-IV, Bari 1971-1987, 1992].

*A Treatise of Human Nature* (cur. L.A. Selby-Bigge), Oxford 1888 (trad. it. *La natura umana*, Torino 1924, Bari 1984). Il libro I, *Of the Understanding*, è stato pubblicato di recente in un volume che comprende anche l'Appendice al *Treatise* e l'*Abstract*: London 1962 (cur. D.G.C. MacNabb).

**Opere su Hume**

E.C. Mossner, *The Life of David Hume*, New York 1954, è la migliore biografia, ricca e abbondante. N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, London 1941, è una acuta analisi delle teorie etiche ed epistemologiche di Hume. Opera meditata e paziente (con una ricca bibliografia) è B. Stroud, *Hume*, London 1977. Cfr. anche A.J. Ayer, *Hume*, New York 1980. Le varie edizioni dei *Dialogues*, per opera di Kemp Smith, di Aiken e infine mia contengono tutte ampi commenti al testo. Quello di Kemp Smith è in genere ritenuto conclusivo, ma il mio è più dettagliato (110 pp.) e contiene anche una bibliografia. Cfr. anche l'introduzione di R. Wollheim a *Hume on Religion*, in cui sono brevemente commentati gli scritti di Hume su argomenti religiosi.

NELSON PIKE

**HUSSERL, EDMUND** (1859-1938), filosofo tedesco, fondatore e figura centrale nel movimento filosofico del XX secolo noto come fenomenologia. Nato a Prossnitz (Prostějov), in Moravia, Husserl studiò alle Università di Lipsia e di Berlino e conseguì la laurea di secondo grado dall'Università di Vienna nel 1882. Diventato assistente a Berlino del matematico Karl Weierstrass, si trasferì a Vienna dove, per influenza del filosofo Franz Brentano, passò dalla matematica alla filosofia.

Le tre sedi dell'insegnamento universitario di Husserl si collegano approssimativamente con i tre periodi dello sviluppo della sua filosofia fenomenologica. La sua permanenza all'Università di Halle (1887-1901) coincise con un periodo prefenomenologico durante il quale egli cercò di fornire una base psicologica alla matematica e alla logica: questa fase culmina nelle importanti *Logische Untersuchungen* (I-II, 1900-1901, trad. it. *Ricerche logiche*, I-II, Milano 1982), che gettarono le basi per la successiva fenomenologia descrittiva. Durante la sua permanenza all'Università di Gottinga (1901-1916) Husserl si impose come fondatore del «movimento fenomenologico». Egli sviluppò il progetto fenomenologico che aveva introdotto nel II volume delle *Logische Untersuchungen* e poi, in *Die Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1965), si rivolse verso una fenomenologia «pura» o «trascendente»: una svolta filosofica che venne rifiutata da molti dei suoi seguaci. La sua attività all'Università di Freiburg (1916-1929), infine, portò a una radicalizzazione di questo idealismo fenomenologico, in cui la fenomenologia veniva concepita come un rinnovamento della vita, una realizzazione della nostra autonomia etica e una vittoria sulla crisi della scienza europea. Gli anni 1929-1938, durante i quali Husserl visse

a Freiburg anche dopo il suo ritiro dall'Università, possono essere indicati come un quarto periodo. Questo periodo comprende le opere del «tardo Husserl». Sebbene isolato dalla pressione sociale e politica, a causa dei parenti ebrei rimasti nella Germania nazista e, infine, dalla malattia, Husserl sviluppò, durante questo periodo, la sua nozione esistenziale del «mondo della vita» (*Lebenswelt*), con cui esaminò la dimensione intersoggettiva e quella storica dell'esperienza.

Dal momento che Husserl riformulò continuamente il suo progetto fenomenologico, le sue opere non costituiscono un sistema filosofico concluso. Numerosi, comunque, sono i temi che si possono trovare nei suoi scritti. La fenomenologia, per esempio, doveva essere una «scienza rigorosa», descrittiva, libera da ipotesi non verificate, e ogni passo doveva avere un senso di ovvia necessità. Husserl cercò continuamente «nuovi inizi» radicali, cioè una base assoluta su cui poggiare la sua fenomenologia e comprendere la costituzione del significato.

Husserl concepiva la fenomenologia come un approccio assolutamente descrittivo, libero dai consueti preconcetti non verificati; essa doveva utilizzare un metodo fenomenologico che le avrebbe consentito di descrivere i fenomeni che appaiono nell'esperienza immediata e di raggiungere l'intuizione diretta delle loro strutture e del loro significato essenziale.

L'atteggiamento di Husserl verso la religione è aperto a interpretazioni diverse. Sebbene la maggioranza degli studiosi di Husserl abbia sostenuto che egli era poco o per nulla interessato alla religione, altri studiosi, in larga misura sulla base dei manoscritti inediti, della corrispondenza e di conversazioni personali, hanno affermato che la religione e «il problema di Dio» furono per lui interessi centrali.

Nato da genitori ebrei, Husserl nel 1887 divenne evangelico luterano. Secondo alcuni testimoni, si convertì al Cattolicesimo sul letto di morte, ma questa diceria è stata fortemente messa in dubbio. In linea generale, la sospensione fenomenologica di qualsiasi giudizio sulla realtà produsse in Husserl una apprezzabile tolleranza nei confronti di tutti i fenomeni religiosi «autentici». Molti studiosi, inoltre, hanno osservato che Husserl spesso descriveva il suo approccio fenomenologico nei termini di una «conversione» e che gli considerava il suo lavoro filosofico come una specie di fervida missione religiosa. Pare, tuttavia, che Husserl fosse poco interessato a un Dio personale o a qualsiasi altro aspetto della religione tradizionale; egli rifiutò l'esteriorità della religione e tutti i dogmi teologici. D'altro canto riferimenti sparsi a Dio compaiono nelle *Logische Untersuchungen* e in *Die Idee*; brani con riferimenti o implicazioni religiose si trovano anche in opere successive come *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, 1983) e in D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink* (1976). In numero anche maggiore sono i riferimenti religiosi nei diari di Husserl, nei manoscritti inediti e nella corrispondenza.

Sebbene questi brani tendano a essere vaghi, poco sviluppati e aperti a interpretazioni diverse, è evidente che, secondo Husserl, Dio non è né una divinità personale né una causa del mondo, ma un'«idea» all'interno del contesto della teleologia universale. Dio come idea è il *telos*, cioè il fine universale e ideale, la forza motivante trascendente e il principio finale nell'evoluzione della ragione. Husserl commenta cripticamente che soltanto con la comprensione della «consapevolezza trascendente» della fenomenologia possiamo «comprendere la trascendenza di Dio», e che «le domande etico-religiose sono le domande ultime della struttura fenomenologica» (Cairns, *Conversations*, cit., p. 47).

Il maggior contributo di Husserl allo studio della religione si trova nei tentativi, da parte degli studiosi successivi, di applicare alla religione una analisi husserliana modificata. L'influenza di Husserl si può riconoscere nelle opere fenomenologiche di Max Scheler, di Gerardus van der Leeuw, di Paul Ricoeur e di molti altri. La fenomenologia della religione si è caratterizzata come assolutalmente descrittiva e antiriduzionista. Essa ha spesso adottato termini husserliani, come *epoche* e «visione eidetica» e talvolta ha utilizzato alcuni aspetti del metodo fenomenologico di Husserl.

In misura minore la fenomenologia di Husserl ha influenzato la filosofia della religione e la teologia. Nell'appendice al suo *Ecclesial Man* (1975), Edward Farley esamina l'impatto della fenomenologia su numerosi filosofi e teologi cattolici e protestanti, concludendo che Max Scheler è la figura dominante durante il periodo tra 1921 e 1934 e che il filosofo e teologo Henri Duméry, che applicava allo studio della religione un metodo husserliano, ha dominato il periodo dagli anni '50 ad oggi.

## BIBLIOGRAFIA

Fr.M. Lapointe, *Edmund Husserl and His Critics. An International Bibliography (1894-1974)*, Bowling Green/Ohio 1980, comprende una bibliografia degli scritti di Husserl, a cominciare dal 1882. Ancora in corso è l'edizione definitiva delle opere di Husserl: H.L. Breda (cur.), *Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, The Hague 1950-... Sebbene sia ricchissima la bibliografia su Husserl (Lapointe elenca 3.879 titoli), relativa-

mente poco numerose sono le pubblicazioni che riguardano la religione. Forse la fonte migliore su questo argomento è Anna-Theresa Tymieniecka (cur.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, vol. IX di *Analecta Husserliana*, Dordrecht 1979. Questo volume comprende numerosi articoli su Husserl, sull'esperienza religiosa e sulla teologia, tra i quali segnaliamo S. Strasser, *History, Teleology, and God in the Philosophy of Husserl*. Ed. Farley, *Ecclesial man*, Philadelphia 1975, utilizza la fenomenologia di Husserl per formulare una teologia fenomenologica ed esamina l'impatto della fenomenologia di Husserl sulla filosofia della religione e sulla teologia, cattoliche e protestanti.

DOUGLAS ALLEN

# I

**IDEALISMO.** L'idealismo è la visione metafisica per cui la realtà procede dalla mente. In questo senso si contrappone alle filosofie scientifiche come il naturalismo, il realismo e il pragmatismo, per le quali il corretto punto di partenza della filosofia è la vita naturale nel mondo naturale. [Vedi *NATURALISMO*; *METAFISICA*, vol. 1; *NATURA E RELIGIONE*, vol. 4]. L'idealismo non si fonda sulla valutazione empirica del fatto, ma sulla valutazione intuitiva del significato. Poiché ogni filosofia presuppone che le cose abbiano un significato e che almeno qualcosa di questo significato possa essere conosciuto, ogni filosofia ha in sé un elemento idealistico.

Senza negare la realtà del mondo fisico, l'idealismo sostiene che l'apparente autosufficienza del mondo naturale è illusoria. La natura sembra andare per la sua strada, sembra autosufficiente, eterna, sembra operare secondo le proprie leggi, senza bisogno di un creatore o di una forza esterna per avviare e mantenere i propri movimenti; ma, per l'idealismo, essa deriva la propria energia, la propria intenzionalità e il proprio significato intrinseco dalla mente, dallo spirito, dall'idea. L'idealismo perciò distingue sempre tra apparenza e realtà, ma si caratterizza in oggettivo o soggettivo. Quello soggettivo vede il mondo fisico come metafisicamente immateriale. Quello oggettivo vede nella sostanza fisica una controparte necessaria della mente.

**Idealismo soggettivo.** La dottrina del mondo nota come *māyā*, o illusione, nella filosofia Advaita Vedānta dell'indiano Śaṅkara, è l'espressione più sistematica dell'idealismo soggettivo, benché l'espressione più nota in Occidente sia la filosofia di George Berkeley. Per il filosofo irlandese, noi percepiamo visivamente del mondo fisico le forme e i colori, non «qualcosa» di sostanziale. In tale quadro noi proiettiamo la «sostanza fisica», presumendo che debba esservi qualche «cosa» che «possiede» le proprietà percepite.

Tutto ciò che noi conosciamo sono, appunto, le qualità percepite. La realtà, quindi, è la percezione da parte di chi percepisce. Di qui il principio di Berkeley *esse est percipi* («essere è essere percepiti»). Noi, osserva, sembriamo vedere a distanza; in effetti, la percezione della profondità tridimensionale è una proiezione acquisita della mente, non una realtà fisica che colpisce direttamente i nostri sensi. E aggiunge che le scienze fisiche non si occupano di qualche realtà «sostanziale» di un oggetto fisico, ma piuttosto delle percezioni note alla mente. Per saggiare se un metallo giallo è oro, ad esempio, il chimico non prova la «sostanza», ma le proprietà – solubilità in acidi diversi, combinazione delle proporzioni, peso. La «sostanza» dell'oro è solo un fatto di esperienza di tutte insieme queste proprietà. Berkeley conclude che la distinzione tra ciò che Locke chiamava qualità primarie e qualità secondarie – la «sostanza» reale in opposizione alle «apparenze» (di colore, di forma, ecc.) – è erronea. La natura, sostiene, è un tutto unico. Se lo spazio è mentale, allora anche tutte le altre qualità dell'oggetto naturale devono essere mentali. La realtà è per intero una percezione dell'osservatore.

Ma che dire allora degli oggetti isolati, non osservati da occhio umano, come l'albero nella foresta, o i mobili del salotto nel cuore della notte? Berkeley spiega che, così per gli eventi passati come per quelli futuri, valgono le leggi naturali, in quanto vi è una mente eterna che li pensa. Il sofà del salotto esiste come og-

getto nella percezione eterna della mente di Dio. Solo Dio garantisce la durata e l'ordine eterni della natura.

Il più coerente idealista soggettivo della moderna filosofia occidentale è G.W. Leibniz, per il quale ogni individuo è una «monade» di esperienza chiusa in se stessa. Egli riconosce una pluralità di mondi, uno diverso dall'altro, e ammette il solipsismo, concetto per cui ogni persona è *solus ipse*, una «monade senza finestre».

Qui l'idealismo soggettivo si scontra col «predicamento egocentrico». Chiuso nelle proprie idee, il solipsista dichiarato presume nondimeno di sapere come potrebbe essere se *non* fosse così circoscritto; diversamente, l'asserzione non avrebbe senso. Ciascun individuo è necessariamente conscio di ciò che non è, per poter conoscere se stesso come entità distinta e separata. Il solipsismo è quindi autoconfutazione.

**Idealismo oggettivo.** L'idealismo oggettivo, consapevole di questo trabocchetto, concede al naturalismo che il mondo fisico sia dato dal «di fuori» di noi stessi e debba essere accolto passivamente, ma concorda con l'idealismo soggettivo nell'affermare che la nostra esperienza del mondo dato non sia, in larga parte, che un'interpretazione concepita dalla nostra mente. Idealismo soggettivo e oggettivo si fondano sull'intuizione che la realtà è, in sostanza, la mente. Quello oggettivo si distingue per una visione non dualistica, in cui il mondo fisico partecipa della realtà metafisica.

Il rapporto storico tra filosofia idealistica e riflessione religiosa discende dall'interesse comune a spiegare come avvenga che un potere non materiale dia al mondo materiale la sua realtà e il suo vero essere. Il coinvolgimento idealistico con la mente come realtà ultima esprime, nel linguaggio dell'esperienza, un concetto che si sovrappone al coinvolgimento religioso con lo spirito, in quanto potere abilitante dell'essere. Questa tradizione della filosofia occidentale fu già indagata in modo sistematico da Platone, per il quale la realtà sta nelle forme eterne, o idee, che sono il significato di ogni cosa particolare. Questi particolari, peraltro, sono sempre imperfetti, in quanto necessariamente materiali. La materia, per Platone, è il contesto manifestamente indispensabile all'esistenza. Più segnatamente, essa è in ogni caso un intralcio alla percezione del vero significato delle cose, della loro forma ideale. Platone non è chiaro sul perché la natura dovrebbe esistere e, nella sua filosofia, la materia resta un dilemma oscuro e irrisolto. Aristotele pone la materia più in alto, facendone la controparte della forma, o idea, in qualsiasi ente particolare. La materia è perciò la possibilità di una nuova forma. La mente, o spirito, o forma, plasma la materia, come l'idea del vaso nella mente del vasaio trasforma una massa di creta in un utensile per uso umano.

Platone e Aristotele propendono per l'idealismo, ma restano dualisti. Soltanto dopo Immanuel Kant l'idealismo offrì una visione completa della realtà, che rendeva giustizia al fatto naturale. A cominciare dalla radicale distinzione cartesiana tra mente e materia, che ha foggiato lo spirito moderno, gli idealisti sostengono che mente e materia sono diversi, ma interdipendenti. J.G. Fichte afferma che la volontà è l'essenza della mente, e la volontà stessa richiede l'opposizione recalcitrante della sostanza materiale per poterci insegnare le lezioni morali dell'operosità, della perseveranza e della fedeltà alla verità fattuale. La natura, per Fichte, è «il materiale per il nostro dovere, fatto sensibile». Per Friedrich Schelling e G.W.F. Hegel, la natura è necessaria affinché la mente raggiunga piena autocoscienza. Hegel sostiene che la conoscenza utile viene sempre acquisita attraverso un duplice processo: dapprima perveniamo alla conoscenza intima della cosa particolare, poi apprendiamo qualcosa di ciò che non è. Ad esempio, per conoscere veramente il proprio linguaggio, occorre conoscere qualcosa di un linguaggio diverso. Così, per generalizzare da quell'esperienza, la mente deve conoscere qualcosa che non è la mente. Essa deve vagare in un mondo estraneo prima di poter tornare a se stessa e conoscersi veramente per la prima volta. La natura, perciò, è l'«alterità dello spirito», la terra estranea in cui la mente vaga per poter giungere al pieno possesso di sé. O, detto meno metaforicamente, gli oggetti naturali sono il contenuto necessario della mente. Non c'è pensiero senza oggetto: è giocoforza pensare qualche cosa. Mentre l'idealismo soggettivo, così nella monadologia di Leibniz come nell'Advaita Vedānta, dichiara che solo la mente è davvero reale, l'idealismo oggettivo afferma che la natura oggettiva è condizione necessaria per la realtà della mente. La realtà, perciò, non è uno stato univoco: è piuttosto un processo dialettico.

**Etica idealistica.** L'idealismo propone anche un'etica, sviluppata dalla sua concezione metafisica che la mente, o spirito, costituisca un ordine trascendente, eterno e intenzionale. Come la realtà metafisica di qualsiasi particolare deriva dall'idea, ossia dal suo significato ultimo, così le norme e i valori del comportamento umano derivano dall'idea trascendente dell'amore, del potere, della giustizia e così via.

Diversamente dai naturalismi moderni, che considerano i valori etici del tutto funzionali ai bisogni sociali e psicologici dei gruppi naturali, per l'idealismo vi sono quelli che Kant chiama gli imperativi categorici o morali assoluti. Kant stabilisce il principio basilare di tutta l'etica idealistica: noi dobbiamo sempre trattare il

prossimo come fine a se stesso, mai come mezzo inteso a qualche fine; ma il suo imperativo categorico dogmatico manca di giustificazione metafisica. Furono i suoi successori a sviluppare una metafisica indipendente che poté suffragare la sua visione intuitiva con argomenti razionali. Hegel integra l'idea kantiana con un'interpretazione dialettica della libertà concreta che cerca di allearsi con tutto ciò che è obiettivamente razionale e universale nelle leggi e nelle istituzioni della propria comunità. Questo concetto volse l'idealismo verso il realismo sociale. Più tardi, Josiah Royce sosterrà l'impossibilità di trovare nelle istituzioni la ragione obiettiva che Hegel vi cercava, visto che, come osserva lo stesso Hegel, le istituzioni sorgono e cadono. Rifiutando il conservatorismo di Hegel, Royce sostiene che la nostra lealtà non si rivolge alla razionalità istituzionalizzata del passato, ma alla sperata razionalità del futuro. Per Royce, di conseguenza, la nostra lealtà primaria non è rivolta alle istituzioni, ma alle cause creative che alcune istituzioni talora servono. Si daranno varie interpretazioni su come dovrebbero essere queste cause, ma l'autentico spirito comunitario di chi serve una causa sarà sempre e ovunque quello della lealtà. L'imperativo categorico di Royce, per concludere, impone la lealtà verso la lealtà, ovunque essa si trovi.

Nel corso del XIX e all'inizio del XX secolo, quando ancora c'era fiducia nella ragione e speranza nel futuro, si affermarono varie forme di idealismo. Nello spirito del tardo XX secolo sono prevalsi lo scetticismo nei confronti della ragione-razionalizzazione e il pessimismo verso il futuro, sicché l'influenza della filosofia idealistica ne ha risentito. Comunque sia, quando i filosofi cercano un linguaggio razionale e universale per esprimere le convinzioni drammatiche, poetiche e mitologiche delle grandi religioni, col loro messaggio di un *logos* divino che promette la realizzazione finale di un disegno divino, quel linguaggio è inevitabilmente una qualche forma di idealismo.

## BIBLIOGRAFIA

I dialoghi di Platone s'incentrano tutti sul problema idealistico, e le *Enneadi* di Plotino (III secolo) hanno somiglianze con la filosofia Advaita Vedānta in India, che Śaṅkara (IX secolo) articola nel suo *Commentary on the Brahma Sutra*. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793 (trad. it. *La religione nei limiti della sola ragione*, Bari 1980), identifica mente e spirito in modo idealistico; e G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, I-III, Bari 1983), è la prima affermazione sistematica della filosofia idealistica della religione in Occidente. J. Royce, *The problem of Christianity*, I-II, New York 1913, e W.E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, New Haven 1912, sono le più note affermazioni sistematiche nella tradizione filosofica americana.

Le migliori fonti secondarie sull'idealismo sono nelle maggiori storie della filosofia occidentale. Per una discussione tecnica delle idee filosofiche e del loro sviluppo, W. Windelband, *Die Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1890 (trad. it. *Storia della filosofia*, I-II, Firenze s.d.), è ancora insuperato. Per l'idealismo come corrente influente della moderna cultura, cfr. J.H. Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, New York 1976; e J.H. Randall, Jr., *The Career of Philosophy*, I-II, New York 1962-1965, specialmente il vol. II, *From the German Enlightenment to the Age of Darwin*. L'interpretazione significativa più recente di una importante tradizione religiosa alla luce della filosofia idealistica si trova in P. Tillich, *Systematic Theology*, I-III, Chicago 1951-1963.

LEROY S. ROUNER

**ILLUMINISMO.** Al movimento culturale europeo del XVIII secolo noto come Illuminismo, sorto in concomitanza con il sorgere del ceto borghese e influenzato dallo sviluppo della scienza moderna, è dovuta la promozione dei valori del progresso intellettuale e materiale, della tolleranza e della ragione critica, in opposizione al principio di autorità e ai valori tradizionali in materia politica e religiosa. Benché talora si attribuisca all'intero secolo XVIII il nome di Illuminismo, ciò è del tutto inesatto. Eccezion fatta per taluni grandi protettori dell'Illuminismo (come Federico il Grande di Prussia, Caterina di Russia, Giuseppe II d'Austria e papa Bonifacio XIV), infatti, tale movimento si pose sempre in termini critici, e talora anche sovversivi, nei confronti dell'ordine stabilito, sia in campo politico sia in campo religioso. Anche se i principi di base dell'Illuminismo, inoltre, esercitarono un forte fascino su alcuni circoli intellettuali, specialmente in Francia, non si può affatto dire che questi principi abbiano in qualche modo dominato le strutture politiche o abbiano influenzato la vita religiosa della gente del XVIII secolo. Molti dei progetti politici che troveranno il loro compimento nel XIX secolo non ebbero che in minima parte realizzazione nel secolo precedente. Al contrario, nel XVIII secolo va rilevata la diffusa presenza di forti movimenti, specialmente religiosi, di ispirazione contraria e a volte decisamente ostile nei confronti di quella illuministica (è il caso del Metodismo, del Giansenismo, del Pietismo). È infine sbagliato credere che i principi e i valori illuministici siano stati appannaggio esclusivo dei pensatori del XVIII secolo, dal momento che è ben possibile incontrarli anche in alcune importanti scuole di pensiero dell'epoca attuale.

L'Illuminismo, pur essendo stato sempre visto come un movimento prevalentemente francese, ha esercitato

il suo forte influsso anche altrove, specialmente in Germania, in Inghilterra e nelle colonie americane. L'originario termine francese *éclaircissement*, reso in tedesco con *Aufklärung*, ha conosciuto soltanto nel XIX secolo l'impiego della sua versione inglese, *Enlightenment*, quando assunse una sfumatura peggiorativa, legata a quella polemica anticontinentale che, nella più specifica versione antifrancese, toccò anche i movimenti tedeschi avversi all'Illuminismo.

L'Illuminismo trovò la via per diffondersi grazie alla filosofia cartesiana e alla scienza dell'ultima parte del XVII secolo, ma ricevette stimolo anche dai progressi scientifici e filosofici di altre aree europee, quella inglese in particolare. In Francia un precursore dell'Illuminismo fu Pierre Bayle (1647-1706) il quale, con il suo *Dictionnaire historique et critique*, del 1697, combinò acutezza di spirito, vaste nozioni storiche e abilità dialettica con una patina di scetticismo e una profonda convinzione nella validità dei principi della tolleranza e dell'apertura mentale, specialmente in materia religiosa. Per quanto riguarda i risvolti scientifici, invece, l'Illuminismo risulta essere fortemente debitore nei confronti del pubblicista Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), il quale nel corso della sua lunga carriera divulgò in Francia le teorie di filosofi e scienziati quali Cartesio, Leibniz e Newton. Il principale ispiratore dell'Illuminismo francese, tuttavia, deve essere considerato John Locke (1632-1704), le cui teorie epistemologiche e politiche, nonché la concezione dei rapporti tra religione e ragione, divennero modelli per i teorici dell'Illuminismo francese.

Bisogna distinguere due successive generazioni di illuministi francesi, prendendo il 1750 come anno di transizione. I principali esponenti della prima generazione furono Voltaire (François Marie-Arouet, 1694-1778) e il barone de Montesquieu (Charles-Louis de Secondat, 1689-1755), autore di testi fondamentali di storia e teoria politica e sociale tra cui le *Lettres persanes* (1721, trad. it. *Lettere persiane*, Milano 1984) e *L'ésprit des lois* (1748, trad. it. *Lo spirito delle leggi*, I-II, Milano 1989), che posero le basi per la diffusa accusa di superficialità, ingenuità, riduzionismo ed etnocentrismo che si rivolge comunemente alle prospettive illuministiche in materia politica e sociale. Il vasto complesso dell'opera voltairiana comprende anche, oltre ai trattati filosofici e a saggi su innumerevoli argomenti, testi poetici, drammi e racconti. Nonostante la vastità degli interessi, forse fu il campo religioso quello che maggiormente attirò Voltaire; il suo celebre motto *Écrasez l'infame!* ben rappresenta la sua ostilità verso la Chiesa di Roma e il clericalismo in tutte le sua forme. Nei suoi scritti sono rintracciabili molte istanze appassionate in favore della tolleranza religiosa e qualche satira irriverente nei confronti della ristrettezza di idee, dell'irrazionalità e della superstizione del Cristianesimo tradizionale. La rappresentatività del pensiero di Voltaire ai fini della conoscenza dell'Illuminismo sta nel fatto che sarebbe errato descrivere quell'anticlericale irriducibile come un ateo o un individuo semplicemente irreligioso: i suoi scritti testimoniano piuttosto l'inesausta aspirazione, che durò per tutta la sua vita, a elaborare una forma di pietà razionale capace di sostenere l'uomo morale in un mondo pieno di crimini mostruosi e di terribili sofferenze.

La seconda generazione degli illuministi francesi (i cosiddetti *philosophes*) mostra una notevole varietà di punti di vista, alcuni dei quali ben più radicali in campo politico e decisamente più antireligiosi di quelli professati da Voltaire e Montesquieu. Portabandiera del gruppo fu Denis Diderot (1713-1784), scrittore dotato e versatile nonché principale editore della grande *Encyclopédie*, che rappresenta certamente il miglior prodotto culturale e letterario del movimento illuminista francese. Benché non abbia lasciato un sistema filosofico definito, Diderot ha però prodotto una serie di scritti che documentano la ricchezza dei suoi punti di vista e la vastità dei suoi interessi, che passano da argomenti di metafisica alla scienza naturale, la psicologia, l'estetica, la critica, la politica e la società, la morale e la religione. Su quest'ultimo argomento Diderot, partito da posizioni deiste, finì con l'aderire a una poco convincente soluzione di compromesso con l'ambito della superstizione religiosa; ancorché ateo, il pensatore manteneva infatti una certa simpatia per molti aspetti religiosi, tra cui in particolare per l'affermazione religiosa di una coscienza morale personale. Il suo ateismo è stato talora – e alquanto anacronisticamente – definito di marca esistenzialista; in realtà negli ultimi anni egli simpatizzò per una certa forma di teismo, una sorta di panteismo naturalistico, contrapponendosi così, come già Voltaire, all'ateismo di tipo più diretto e grossolano dei materialisti alla d'Holbach.

Il primo volume dell'*Enciclopédie* di Diderot vide la luce nel 1751, accompagnato dalla celebre prefazione, nota come *Discourse Préliminaire*, dello scienziato Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783). Fino al 1759, anno della sospensione della pubblicazione per regio decreto, motivata «dai danni irreparabili alla moralità e alla religione» e della minaccia di scomunica lanciata da papa Clemente XIII su tutti i lettori o possessori dell'opera, si era giunti alla pubblicazione del settimo volume. Sei anni dopo, con il tacito assenso del governo, Diderot riprese a pubblicare i restanti dieci volumi. L'*Encyclopédie* conteneva articoli dei più brillanti intellettuali francesi: Voltaire e Montesquieu, Rousseau e Condorcet, Quesnay e Turgot. Alcune voci anonime

erano probabilmente opera dello stesso Diderot o comunque tratte da lui da altre fonti: la voce *Ragione*, ad esempio, risulta essere una serrata parafrasi della traduzione del Coste dell'*Essay concerning Human Understanding* (1690, trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Torino 1972) di Locke [4,18,10s.], nei paragrafi in cui il filosofo inglese trattava del rapporto tra fede e ragione. L'*Encyclopédie* non diffuse affatto una linea unica in materia morale, politica o religiosa. Molti articoli di soggetto teologico, ad esempio, erano a cura dell'abate Claude Yvon (1714-1791), il quale nella voce dedicata all'ateismo attaccava l'opinione di Bayle secondo cui l'ateismo sarebbe tollerabile e caratterizzato da un senso morale equivalente a quello dei credenti. La vera ideologia di fondo dell'*Encyclopédie* consiste nella fiducia che il progresso morale, politico e religioso si possa realizzare nella società grazie al semplice «innalzamento del livello del dibattito» intorno ai suddetti argomenti: fu proprio questo, e non tanto la pretesa propaganda immorale o antireligiosa, a suscitare infine i timori di re Luigi XV e di papa Clemente XIII.

Il più importante epistemologo e psicologo della seconda generazione dei *philosophes* fu Étienne Bonnot, abate di Condillac (1715-1780): i suoi *Traité des systèmes* (1749) e *Traité des sensations* (1754; cfr., in italiano, *Opere*, Torino 1976) sviluppavano una teoria della conoscenza umana interamente radicata nell'esperienza sensibile. Di fatto, è probabile che sia proprio con Condillac (oltre che con Hume) che si possono rintracciare i veri inizi dell'empirismo moderno.

Tra i *philosophes* sono annoverati anche esponenti di un radicalismo corrivo quali Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) e Paul-Henry Thiry, barone d'Holbach (1723-1789). Il primo di costoro era sostenitore di una teoria scopertamente materialistica a proposito dell'anima, esposta in *L'Homme machine* (1748, trad. it. *L'uomo e la macchina*, Milano 1990) e inoltre di un'etica chiassosamente edonistica, documentata nel *Discourse sur le bonheur* (1750). L'opera di Helvétius *De l'Esprit* (pubblicata postuma nel 1772, trad. it. *Dello spirito*, Roma 1970) presentava un'impronta risolutamente deterministica nella concezione della psicologia combinata con una dottrina etica utilitaristica, mentre d'Holbach aveva iniziato ad attaccare la religione nel suo *Le Christianisme devoilé* (1761) che giocava sulla voluta ambiguità del titolo («svelato» o «smascherato»?) e che avrebbe conosciuto ulteriore sviluppo ideologico nella più nota opera del filosofo, il *Système de la nature* (1770), di stampo deterministico, materialistico e ateo.

In altre parti d'Europa, l'Illuminismo assunse forme più moderate. In Germania la presunta non ortodossia in materia religiosa dei rappresentanti dell'*Aufklärung* fece di essi i protagonisti di frequenti controversie e in certi casi anche le vittime di persecuzioni; in realtà, tuttavia, la cosa in essi più radicale era una forma piuttosto conservatrice di deismo. Il fondatore dell'Illuminismo tedesco fu Christian Wolff (1679-1754), personaggio caratterizzato da un talento non originale ma enciclopedico che gli fece ricoprire il ruolo di chi doveva esercitare un influsso dominante sulla filosofia accademica tedesca per tutto il XVIII secolo, o almeno fino alle ultime due decadi. Benché la teologia di Wolff risultasse ortodossa dal punto di vista scolastico, il suo approccio razionalistico alla materia gli attirò le ire dei pietisti germanici che lo allontanarono, nel 1723, dall'insegnamento a Halle, incarico in cui fu reintegrato però da Federico il Grande nel 1740. Tra gli esponenti di maggior spicco della corrente wolffiana si ricordano il metafisico e studioso di estetica Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), il primo ad aver definito la filosofia dell'arte con il termine «estetica», il teologo «neologista» Johann Salomo Semler (1725-1791) e il discusso critico biblico Hermann Samuel Reimarus (1694-1768).

L'*Aufklärung* fiorì sotto il regno di Federico il Grande (1740-1786), il quale, deista egli stesso e ammiratore dei *philosophes*, rifondò nel 1744 l'Accademia delle scienze di Berlino chiamando alla presidenza il celebre scienziato francese Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) e attirandovi Voltaire, La Mettrie e d'Alembert. Tra i membri non residenti dell'Accademia erano Wolff, Baumgarten, Fontenelle, Helvétius e d'Holbach. Al di là dell'*entourage* di Federico il Grande, si ravvisano anche i cosiddetti pensatori popolari dell'Illuminismo, quali Cristoph Friedrich Nicolai (1733-1811) e Christian Garve (1742-1798), nonché colui che è di gran lunga il più noto e rappresentativo della corrente: il deista ebreo Moses Mendelssohn (1729-1786), apprezzato prosatore e primo avvocato della libertà religiosa, oltre che nonno del compositore Felix Mendelssohn.

Fu proprio da uno degli amici più stretti di Moses Mendelssohn, Gotthold Efraim Lessing (1729-1781), critico, drammaturgo e teologo, ammiratore di Spinoza e Leibniz, che uscirono le pubblicazioni dal contenuto più potente, benché enigmatico, forse a causa del duplice scopo che l'autore contemporaneamente si proponeva: criticare l'arido razionalismo teologico di Wolff ma rigettare anche l'irrazionalismo e la bibliolatria (spetta a lui, tra l'altro, la coniazione di questo termine dal senso spregiativo) del Pietismo.

Nella seconda metà del secolo XVIII emersero anche alcune posizioni critiche di empiristi nei riguardi del

wolffianismo, espresse soprattutto da Johann Heinrich Lambert (1728-1777) e da Johann Nikolaus Tetens (1736-1807). Costoro sono comunque sovrastati e oscurati, insieme a tutti gli altri esponenti dell'Illuminismo tedesco, dal più autorevole critico della filosofia wolffiana: Immanuel Kant (1724-1804). Si è spesso detto che l'etica kantiana conserva le tracce della educazione pietistica del filosofo; di fatto, tuttavia, gli specifici riferimenti di Kant alle forme della religiosità pietistica (enfatizzazione della lettura devozionale della Bibbia e della preghiera come mezzo per giungere a sperimentare individualmente una condizione di grazia e di giustificazione) risultano essere aspre critiche al fanatismo (*Schwärmerei*) sovvertitore dell'autonomia morale. La filosofia kantiana può essere considerata sempre una forma di razionalismo alla Wolff e la sua religione morale una forma di Illuminismo deista. La famosa dichiarazione kantiana per cui il filosofo «limita la conoscenza per far spazio alla fede» fa riferimento non a un «salto» volontaristico o irrazionalistico e ancor meno a una fede biblica; la fede morale kantiana è piuttosto una forma di credenza razionale giustificata da un sottile (e spesso sottovalutato) motivo filosofico, tanto che nell'epoca della maturità e anche nel periodo del suo rettorato presso l'Università di Königsberg egli rifiutò di presenziare al servizio divino (da lui condannato come superstizioso «pseudo-servizio» [*Afterdienst*] di Dio). Il suo anticlericalismo senza compromessi e il sospetto profondo con cui guardava alla religiosità popolare (definita «volgare superstizione») sono elementi di raccordo con l'Illuminismo francese e, in effetti, il celebre saggio kantiano del 1784 dal titolo *Was ist Aufklärung?* (trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, Roma 1991) esprimeva appoggio incondizionato al movimento e alle politiche di apertura accademica, di tolleranza religiosa e di anticlericalismo promosse da Federico il Grande.

L'Illuminismo in Inghilterra ha la propria rappresentanza in ambito teologico nei teorici britannici del deismo, uomini come John Toland e Matthew Tindal e, in ambito politico, nei sostenitori del liberalismo *whig*. Un esponente di entrambe le correnti è il filosofo, scienziato e pastore presbiteriano (e unitario) Joseph Priestley (1733-1804). Altri autori britannici che dimostrano l'impatto esercitato dall'Illuminismo nel loro paese furono il teorico dell'utilitarismo Jeremy Bentham (1748-1832), l'economista e teorico della morale Adam Smith (1723-1790), lo storico Edward Gibbon (1737-1794) e il teorico politico radicale William Godwin (1756-1836). Spesso si guarda a David Hume come a un oppositore, addirittura un sovvertitore dell'Illuminismo, in parte per il suo conservatorismo politico, ma soprattutto per l'attacco carico di scetticismo che egli portava alle pretese della ragione umana. [Vedi *EMPIRISMO*]. Tuttavia, Hume era personalmente in buoni rapporti con molti dei *philosophes* e ne condivideva le posizioni in materia religiosa. Vedere l'attacco di Hume alla ragione come manifestazione di anti-Illuminismo significa pertanto ignorare che tale attacco fu portato in nome di un altro importante ideale illuministico: quello della natura. Insieme a Condillac e ad altri *philosophes*, Hume considerava le capacità cognitive dell'uomo come parte di un equipaggiamento naturale di cui egli è fornito in quanto organismo vivente e il cui uso sarebbe condizionato da necessità di ordine pratico: lo scettico attacco di Hume alla ragione non è pertanto rivolto alla facoltà esaltata dall'Illuminismo, ma piuttosto a quell'aspetto cui si richiamavano vanitosi matafisici scolastici e sofisti di mestiere che speravano di procurare «un asilo alla superstizione popolare» facendo sorgere «rovi intricati per coprire la loro debolezza». Lungi dall'essere un critico dell'Illuminismo, dunque, Hume ne è al contrario una delle voci più articolate e caratteristiche.

Tra i padri fondatori degli Stati Uniti vi erano alcune figure eminenti dell'Illuminismo inglese: Thomas Paine, Benjamin Franklin e Thomas Jefferson. Il sospetto federalista nei riguardi del potere statale centralizzato e l'ostilità verso il clericalismo in nome di una completa separazione tra Stato e Chiesa, del resto, sono due posizioni caratteristiche della nuova repubblica che riflettono chiaramente l'influsso delle idee illuministiche.

Ancora oggi si tende a vedere l'Illuminismo attraverso le lenti deformanti del romanticismo del XIX secolo e dei preconcetti reazionari che trovarono voce in quel secolo. L'Illuminismo può così essere ancora accusato di essere antistorico ed etnocentrico, anche se (come ha dimostrato Cassirer) gli stessi strumenti concettuali impiegati da storici e antropologi postilluministi hanno avuto proprio nell'Illuminismo la loro fucina. Il pensiero dell'Illuminismo è stato accusato di essere portatore di un ingenuo ottimismo, nonostante il pessimismo storico di molti degli esponenti più caratteristici del movimento (si pensi a Mendelssohn o a Voltaire); analogamente, è stato detto che l'Illuminismo aveva troppa fiducia nella ragione umana, nonostante le preoccupazioni da esso manifestate circa i limiti delle facoltà cognitive dell'uomo. Inoltre va ricordato che proprio quei pensatori illuministi più speranzosi in un salutare mutamento della società grazie al progresso della ragione furono anche quelli che espressero al riguardo i dubbi più profondi: il miglior documento di ciò è il capolavoro di Diderot, pubblica-

to postumo, *Le neveu de Rameau* (trad. it. *Il nipote di Rameau*, Torino 1984).

In campo religioso, la prospettiva comune del nostro secolo – ereditata dal romanticismo ottocentesco – è quella che fa degli illuministi dei teorici arroganti e superficiali che mostrano irriverenza e disprezzo per l'autorità e per la tradizione. Vero è che ogni movimento che, come l'Illuminismo, intraprenda il cammino per sgonfiare le precedenti pretese di profondità sarà naturalmente accusato di superficialità da coloro che ne sono i bersagli. Analogamente, è naturale che gente disgustata dalle tante ingiustizie e ipocrisie che si perpetuavano sotto la protezione di un atteggiamento di rispetto verso la tradizione e l'autorità, usasse i mezzi della satira e dell'arguzia come i più adeguati alla propria opera di critica. Di fatto, l'attacco portato dall'Illuminismo contro l'autorità religiosa e la tradizione fu motivato dal profondo convincimento circa il fatto che i fondamenti di ogni vera religione consistessero nei valori essenziali dello spirito umano.

Kant definisce l'Illuminismo come «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso», intendendo con minorità «l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro», stato che è simile a quello del fanciullo posto sotto la benevola guida paterna. Tale condizione è «imputabile a se stesso» in quanto «la causa di essa non dipende da difetto d'intelligenza ma dalla mancanza di decisione e del coraggio per far uso del proprio intelletto». Pertanto l'Illuminismo è il processo mediante cui gli uomini trovano il coraggio di pensare da soli sulla moralità, la religione, la politica, senza che le loro opinioni siano indirizzate da autorità politiche, ecclesiastiche o scritturali.

Il grido di battaglia dell'Illuminismo in campo religioso fu: tolleranza. Se oggi esso può suonare come vago e irrilevante, ciò è dovuto almeno in parte al fatto che noi ci lusinghiamo di avere da tempo assolto a quelle richieste e in parte al fatto che la tolleranza stessa sembra essere oggi un valore un po' fiacco, senza contenuto specifico; in entrambi i casi si fraintende il senso che l'Illuminismo attribuiva alla tolleranza, poiché essa fu all'origine dell'Illuminismo stesso in quanto concepita come condizione sociale necessaria perché la gente usasse il proprio intelletto per decidere in che cosa credere. La domanda di tolleranza dell'Illuminismo fu pertanto la richiesta che alla gente fosse data l'opportunità di soddisfare la propria vocazione spirituale più profonda: quella di usare i propri intelletti per determinare in quale fede avrebbero voluto vivere. Tale vocazione cessò quando per la gente «fede» cominciò a non voler più significare una credenza fondata sulla personale valutazione dell'evidenza e divenne la sottomissione degli intelletti a una qualche autorità indiscussa; il giudizio illuministico su questo tipo di fede non illuminata, spiritualmente distorta, è stato pronunciato nel modo più eloquente dal padre del pensiero illuministico: John Locke (dall'*Essay concerning Human Understanding* 4,17,24):

> Esiste un impiego del termine «ragione» che lo pone in contrasto con «fede»... La «fede» non è altro che un fermo assenso della mente; il quale, se regolato come lo è il nostro concetto di «debito», non può essere concesso a ogni cosa se non sotto la guida della buona «ragione»... Chi crede senza avere qualche ragione per farlo... non ricerca la verità come dovrebbe né dimostra l'obbedienza dovuta al proprio Creatore, il quale vorrebbe che egli usasse quelle facoltà di discernimento che Egli stesso gli ha fornito.

L'Illuminismo è liberazione dalla tutela, pertanto non può sorprendere che chi si sottopone all'autorità di una Chiesa, della Scrittura o delle proprie illusioni sia intollerante nei confronti delle credenze altrui e cerchi di imporre le proprie a scapito delle altre. «Come può essere diversamente?», si domanda Locke; «egli evidentemente sarà pronto a imporre agli altri la fede che ha già imposto a se stesso».

Scrivendo nel 1784, Kant non sosteneva di vivere in un'età illuminata in cui la gente aveva raggiunto la maturità intellettuale e la capacità di regolare con la ragione le proprie convinzioni, bensì affermava di stare vivendo in un'età di Illuminismo, in cui la gente stava avviandosi a trovare il coraggio di liberarsi dall'oppressione spirituale della tradizione e dell'autorità. Oggi, prima di accusare il movimento illuminista di irrilevanza e di inconsistenza, dovremmo chiederci se possiamo dire della nostra età ciò che Kant poteva dire della propria.

[Vedi *ATEISMO, DEISMO* e *TEISMO*, vol. 1; e inoltre *DUBBIO E CREDENZA*, *FEDE* e *VERITÀ*, vol. 4].

## BIBLIOGRAFIA

Uno studio generale assai apprezzato sull'Illuminismo è quello di E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932 (trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze 1935, rist. 1977); molto validi sono anche P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII siècle*, I-III, Paris 1946; e Fr.C. Copleston, *A History of Philosophy*, VI.1 e 2 (da Wolff a Kant), Westminster/Maryl. 1963 (trad. it. *Storia della filosofia*, VI, Brescia 1989). Celebre quanto paradossale difesa della continuità tra pensatori illuministi e tradizione cristiana da essi criticata è C. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven 1932 (trad.

it. *La città celeste dei filosofi*, Napoli 1946). Degno di nota anche P. Gay, *The Enlightenment*, I-II, New York 1966, specialmente per il vol. I intitolato *The Rise of Modern Paganism*.

Per l'Illuminismo francese si veda Fr.E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Cambridge/Mass. 1962 (trad. it. *I profeti di Parigi*, Bologna 1979); per quello inglese J. Plamenatz, *The English Utilitarians*, 2ª ed. Oxford 1958. Sull'Illuminismo tedesco, cfr. la buona trattazione di L.W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge/Mass. 1969 (specialmente i capp. 10-17). Specificamente dedicati al pensiero religioso di alcuni grandi pensatori illuministi sono: N.L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, 1930, rist. Hamden/Conn. 1967; A. Vartanian, *Diderot and Descartes*, Princeton 1953 (trad. it. *Diderot e Descartes*, Milano 1958); e infine R. Wollheim (cur.), *Hume on Religion*, New York 1963. Per Kant, cfr. A.W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca/N.Y. 1970.

ALLEN W. WOOD

# J

**JAMES, E.O.** (1888-1972), antropologo, folclorista e storico delle religioni inglese. Edwin Oliver James nacque a Londra il 30 marzo 1888. Fu educato all'Exeter College di Oxford, dove prese il diploma in antropologia con R.R. Marett, e all'University College di Londra. Dal 1911 al 1933 servì come sacerdote della Chiesa d'Inghilterra, principalmente in parrocchie di Londra e di Oxford, ma conservando un interesse spiccato per l'antropologia, la religione comparata e il folclore. Durante gli anni '20 e '30 aderì alla scuola diffusionista di Elliot Smith e di William James Perry, e alla *Myth and Ritual School* che da quella derivò. Divenne così uno dei primi autori inglesi di quella scuola, contribuendo ai primi due Simposi. Per S.H. Hooke (cur.), *Myth and Ritual,* London 1933, scrisse *Initiatory Rituals,* e per il suo seguito, S.H. Hooke (cur.), *The Labyrinth,* London 1935, *The Sources of Christian Ritual.* Sebbene avesse già pubblicato numerosi libri sull'antropologia, la sua prima opera importante fu *Christian Myth and Ritual* (1933), in cui applicò i metodi della *Myth and Ritual School,* ai problemi delle origini del Cristianesimo e delle prime cerimonie liturgiche cristiane.

Nel 1933 James divenne professore di storia e di filosofia della religione all'Università di Leeds e nel 1945 si trasferì all'Università di Londra (King's College), dove rimase fino al suo ritiro, nel 1955. Dal 1960 fino alla morte, avvenuta il 6 luglio 1972, fu cappellano all'All Souls' College di Oxford. Durante la sua vita attiva fu membro di numerose società scientifiche, tra cui la Folklore Society, di cui fu presidente dal 1930 al 1932; nel 1954 fu di valido aiuto nella fondazione della sezione inglese della International Association for the History of Religions.

James pubblicò un grande numero di libri e di articoli su un ampio ventaglio di argomenti connessi con l'antropologia e con la religione comparata. I più noti furono forse *Origins of Sacrifice* (1934); *Introduction to the Comparative Study of Religion* (1938); e *Prehistoric Religion* (1957). Non fu, comunque, uno scrittore o un teorico originale, accontentandosi, per lo più, di riprodurre le scoperte altrui. Nelle discussioni e nelle controversie assunse di solito posizioni di mediazione, una scelta che lo privò di un forte profilo personale. In teologia fu anglo-cattolico; in antropologia fu inizialmente evoluzionista, ma in seguito si dispose a modificare le sue idee in risposta ai mutamenti di accento. Nonostante la sua posizione teologica, per esempio, non fu disposto ad accettare tutte le scoperte della scuola di Wilhelm Schmidt riguardanti gli «dei sommi». Scrisse, infatti, che «gli dei sommi di fatto spiccano isolati, superando con la testa e le spalle tutte le altre divinità secondarie», ma affermò anche che «la credenza negli dei sommi presso le razze inferiori non può essere descritta come un autentico monoteismo» (*Prehistoric Religion*, pp. 206ss.).

Il significato e il valore di E.O. James risiedono nella sua capacità di assimilare e interpretare un vasto *corpus* di materiali sulla religione comparata e di presentarlo a un pubblico assai vasto. In un'epoca in cui lo studio della religione era quasi in decadenza in Inghilterra, James agì da interprete ammirevole e da mediatore tra posizioni che spesso a livello internazionale erano troppo polarizzate. Il suo periodo migliore fu

quello a cavallo degli anni '30, poiché molte delle sue opere successive sono poco più che compilazioni di materiale facilmente disponibile altrove.

### BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia completa (fino al 1963) degli scritti di James sta in S.G.F. Brandon (cur.), *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation, Presented to professor E.O. James to Commemorate His Seventy-fifth Birthday*, Manchester 1963. Cfr. anche D.W. Gundry, *Professor E.O. James, 1888-1972*, in «Numen», 19 (1972), pp. 81-83.

ERIC J. SHARPE

**JAMES, WILLIAM** (1842-1910), psicologo e filosofo americano. William James nacque a New York City l'11 gennaio 1842. Era il figlio maggiore di Henry James Sr. (1811-1882), scrittore di soggetti sociali e religiosi assai stimato, alla sua epoca, ma mai famoso. L'istruzione di base, impartitagli dal padre, fu completata da molti viaggi all'estero e da una certa frequenza scolastica a Boulogne e all'Università di Ginevra, dove sviluppò i suoi interessi scientifici. In seguito frequentò l'Università di Berlino e altre università in Germania. Fin da giovane fu un vorace lettore di filosofia, particolarmente interessato ai problemi delle relazioni tra scienza e materialismo. Malaticcio e di temperamento assai debole, fu a lungo incerto sulla sua carriera. Tentò con la pittura, con qualche successo, ma dopo essersi unito allo zoologo Louis Agassiz per una spedizione di quindici mesi in Brasile, James studiò chimica e medicina a Harvard, conseguendo infine la laurea in medicina nel 1869.

Subito decise di non praticare la professione e iniziò a insegnare anatomia e fisiologia all'università. L'attività della nuova scuola tedesca di psicologia fisica lo attrasse e si preparò a insegnare quegli argomenti, fondando per essi il primo laboratorio negli Stati Uniti (e forse nel mondo). Dopo pochi anni in cui produsse testi famosi, nel 1878 colse l'occasione per aggiungere al suo insegnamento un corso di filosofia. Trascorse il resto della vita insegnando filosofia a Harvard e tenendo conferenze in lungo e in largo in patria e all'estero. Morì a Chocorua, nel New Hampshire, il 26 agosto 1910.

I *Principles of Psychology* di James, che comparvero in due volumi nel 1890 (trad. it. *Principi di psicologia*, Milano 1901), furono salutati come la *summa* delle conoscenze del momento, essendo in gran parte basati sulle sue ricerche già pubblicate in precedenza. L'opera contiene anche gli elementi principali della filosofia jamesiana ed è inoltre un capolavoro letterario. Quando fu riedito, negli anni '50, i recensori sulle riviste di psicologia lo ritennero ancora in grado di ispirare e di istruire.

In seguito James pubblicò *The Will of Believe* (1897, trad. it. *La volontà di credere*, Milano 1912, Roma 1991). Il saggio che dà il titolo al libro, edito per la prima volta nel 1879, costituisce la sua prima affermazione sulla natura della fede, in particolare della fede religiosa. I suoi volumi successivi: *Pragmatism* (1907, trad. it. *Saggi pragmatisti*, Lanciano 1911, Napoli 1966); *A Pluralistic Universe* (trad. it. *Un universo pluralistico*, Genova 1978); e *The Meaning of Truth* (entrambi del 1909); e i postumi *Some Problems of Philosophy* (1911); e *Essays in Radical Empiricism* (1912), completano la sua visione filosofica.

Ma tra la *Psychology* e queste opere James propose (come Gifford Lectures a Edimburgo) *The Varieties of Religious Experience* (1902, trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904, Milano 1929). Questo trattato su ampia scala può essere considerato il terzo volume della *Psychology*, poiché in esso James affrontò l'audace compito di presentare a un pubblico devoto e conservatore una visione naturalistica dei fatti religiosi.

La sua audace impresa ebbe all'epoca grande successo e ancora oggi compare nei cataloghi, tra l'altro perché James rinunciò del tutto a «giustificare» i suoi argomenti. Al contrario, egli attaccò ciò che definiva «materialismo medico», quel tipo di riduzionismo che, per esempio, attribuiva la disperazione religiosa alla cattiva digestione. La filosofia di James si radicava nell'accettazione dell'esperienza in quanto tale, senza preconcetti intesi a distinguere ciò che è reale e ciò che è soltanto apparenza. Nella recente (1983) edizione che ricostruisce le lezioni che James tenne nel 1896 su *Exceptional States of Mind* viene sostenuta la medesima tesi.

Il contributo offerto da James in *The Varieties of Religious Experience* può essere organizzato sotto pochi punti principali. 1) La religione è un fenomeno universale dell'umanità e perciò non si tratta di una aberrazione dovuta a una malattia o a qualche altra anormalità (nonostante il carattere anormale di certi *leaders* religiosi e di taluni dei loro seguaci). 2) La vita religiosa e le sue tendenze non sono uniformi ma al contrario varie, talvolta contraddittorie. Il «male dell'anima» contrasta con il «mentalmente sano»; l'emozione religiosa accetta, l'impulso morale divide; altri aspetti della fede – il senso del peccato e dell'essere salvati, la conversione, la santità, l'ascetismo, l'unione mistica con Dio – sono manifestazioni riconoscibili

della fede, eppure differiscono, anche all'interno della stessa religione, nella frequenza e nella valutazione. Esiste addirittura una religione atea, il Buddhismo. Ma 3) tutte le religioni, oltre a prescrivere forme di condotta e di culto, guardano a un mondo trascendente, diverso da quello percepito attraverso i sensi. Una «legge superiore» governa quel mondo trascendente e influenza le nostre aspirazioni e le nostre azioni quaggiù. 4) Il diritto di credere poggia sul principio che se la credenza può provocare positive modificazioni del comportamento, allora il rinvio della scelta di fede alla manifestazione della testimonianza finale non è un atto neutrale, ma la negazione di un possibile risultato. (La valutazione di questo argomento da parte di alcuni critici superficiali ha distorto il significato di questa «volontà di credere»; in quanto psicologo, James sapeva, come Agostino, che il credere rappresenta un atto della volontà, anche se nessuno può credere a volontà). 5) Quanto alla verità delle diverse formulazioni religiose, la filosofia jamesiana dell'esperienza e l'analisi delle credenze portano a una visione prospettica: la verità è una specie di bene e le credenze devono sottomettersi alla prova delle conseguenze, le più ampie possibili. Quando non è disponibile un modello concorde, la valutazione dei risultati inevitabilmente varierà – come fanno appunto le religioni. Ma il principio che in questo caso agisce non è differente da quello scientifico. Anche la scienza, infatti, escogita termini e categorie adatti a isolare parti di esperienza, accerta le relazioni e infine si mette alla prova valutando i propri risultati. 6) Come semplice spiegazione accessoria, James offrì la proposta che il senso della trascendenza proviene dal subliminale. Le conoscenze relative al subliminale aumentarono considerevolmente al cambio del secolo e James fu incline a considerarlo una vasta area di consapevolezza inarticolata, da cui provengono e si costruiscono l'individualità e la mente conscia: l'esperienza è più ampia di quanto i sensi da soli siano in grado di comprendere.

Da parte sua, James diceva di «mancare del seme» della fede autentica. Nella Ingersoll Lecture sull'immortalità umana, tenuta a Harvard nel 1898, egli dichiarò la propria inadeguatezza di fronte a questo argomento e colse l'opportunità per deprecare l'ortodossia scientifica che opponeva lo studio dei fenomeni religiosi a quello dei fenomeni psichici. James ha contribuito a fondare la sezione americana della Society for Psychical Research e ha dedicato molto del suo tempo a studiare i *medium*. Alcuni si dimostrarono semplici inganni; altri sembravano celebrare realtà inesplicabili; ma nessuno, concludeva James, fornisce la prova del ritorno degli spiriti o di poteri extrasensoriali accertati. La sua ultima parola sull'argomento fu: «Io rimango incerto e attendo ulteriore documentazione».

Il lettore interessato può anche consultare la monografia sulla teologia di suo padre che James scrisse come introduzione a *The Literary Remains of the Late Henry James* (1884).

## BIBLIOGRAFIA

La Harvard University Press sta pubblicando *The Works of William James*, Cambridge/Mass. 1975-... Le lettere sono in preparazione; una prima scelta, in 2 volumi, comparve nel 1920. La biografia migliore è G.W. Allen, *William James*, New York 1967. Un ampio *corpus* di fonti e di commenti fu raccolto da R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, I-II, Boston 1935. J.S. Bixler si occupa di *Religion in the Philosophy of William James*, Boston 1926; e il rapporto di James con il pensiero moderno è trattato da J. Barzun, *A Stroll with William James*, Chicago 1983.

JACQUES BARZUN

**JASPERS, KARL** (1883-1969), uno dei più importanti pensatori tedeschi del XX secolo e uno dei fondatori dell'esistenzialismo. Nato ad Oldenburg, Jaspers studiò legge e medicina. Dopo aver scritto numerose opere sulla psicopatologia, si volse alla filosofia e nel 1920 divenne professore a Heidelberg. Fu allontanato da tale posizione dalle autorità naziste nel 1937; dopo il 1948 insegnò a Basilea, dove infine morì.

Per Jaspers, fare filosofia è lo sforzo di comprendere e di esprimere l'esperienza autentica della realtà che non possono mai essere spiegate concettualmente e non sono oggettivabili; perciò non può pretendere di essere conoscenza nello stesso senso della conoscenza scientifica. Jaspers accetta la massima agostiniana «Deum et animam scire cupio» (voglio conoscere Dio e l'anima), ma né Dio né l'anima sono oggetti positivi della speculazione metafisica. Il loro posto è preso rispettivamente dall'«onnicomprensivo» (*das Allumgreifende*) o trascendenza, e dall'esistenza. La seconda, che pure si rivela nell'essere empirico di ciascuna persona (*Dasein*), non è un soggetto psicologico, non è una realtà empiricamente accessibile; il primo, per altro verso, non è Dio così come lo concepiscono le diverse tradizioni mitologiche. Eppure, entrambe le realtà sono note non soltanto negativamente, come regno dell'ignoto al di là della conoscenza, ma come inseparabilmente legate tra loro: la trascendenza esiste solo per l'esistenza; essa mi si rivela in quanto sono in grado di sperimentare profondamente la mia libertà. La presenza della trascendeza non può essere descritta

con un linguaggio metafisico o scientifico; nel mondo empirico, in altri termini, non possiamo udire la voce di Dio. Essa ci parla attraverso codici che possiamo incontrare nelle più diverse forme dell'essere: nella natura, nella storia, nell'arte, nella mitologia. Ma questi codici non sono traducibili. Per questo tentiamo invano di comprendere Dio nelle dottrine metafisiche o nei dogmi di una religione istituzionalizzata. Anche il linguaggio della mitologia è un modo con cui l'umanità ha tentato di essere in comunione con la trascendenza, ma questo linguaggio è *sui generis*, esso non può essere convertito in un sistema filosofico. Jaspers perciò si oppose nettamente al progetto di Bultmann della «demitologizzazione»; essa implicava che i miti sono in definitiva teorie, traducibili in una lingua profana, in modo tale che il teologo possa salvare gli elementi che sono accettabili per l'«uomo moderno» di formazione scientifica e scartare invece tutto ciò che è «superstizione».

I miti, secondo Jaspers, sono invece i mezzi con cui è possibile ottenere l'accesso alla realtà ultima; pur non avendo alcun riferimento empirico, essi costituiscono una parte indispensabile della cultura. Tutti i tentativi operati dalla teologia positiva per raggiungere Dio all'interno delle categorie metafisiche sono inutili; così come lo sono i tentativi di esprimere la trascendenza nelle formule dogmatiche dell'una o dell'altra confessione. Ma l'esistenza personale, nello sforzo dell'autoilluminazione, è in grado di affrontare la trascendenza come *pendant* della sua realtà. L'esistenza non è una sostanza all'interno del mondo empirico e non può sopravvivere alla morte; essa tuttavia raggiunge l'eternità come momento privo di tempo all'interno del tempo empirico. L'esistenza, perciò, non può evitare la sconfitta ultima; la nostra morte non può assumere un qualche significato. Tuttavia la piena consapevolezza del proprio limite non è necessariamente motivo di scoraggiamento: nell'accettazione dell'inevitabile sconfitta possiamo trovare il modo di essere. Sebbene l'esistenza e la trascendenza diventino reali soltanto in un incontro esprimibile in un linguaggio cifrato – e non attraverso una qualsiasi conoscenza scientifica o teologica – questo incontro non rende prive di importanza la nostra comunicazione con gli altri e la nostra partecipazione esistenziale ai processi storici. Non possiamo mai isolarci completamente dalle realtà empiriche, dalla storia e dagli uomini nostri compagni; al contrario, è soltanto dall'interno – non certo da una specie di mistico distacco – che possiamo comprendere i nostri rapporti con l'infinito. E tuttavia questa comprensione non può mai assumere la forma della conoscenza «oggettiva».

Jaspers tentò in concreto, nei suoi studi storici, di assimilare l'intera storia della filosofia europea che, da diversi punti di vista, poteva confermare la sua intuizione. Sia coloro che evidenziavano la radicale irriducibilità dell'esistenza personale alla realtà «oggettiva» (Agostino, Kierkegaard, Nietzsche) sia coloro che tentavano, per quanto maldestramente, di comprendere l'assoluto in modo concettuale (Plotino, Nicola Cusano, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel) rappresentavano infatti, per lui, lo sforzo umano di essere all'altezza dell'eterna tensione tra la nostra vita in mezzo alle cose e il nostro desiderio di raggiungere l'eterno.

Nell'interpretare i fenomeni religiosi, Jaspers rifiutò tutti i tentativi positivistici o scientifici di ridurli a semplici bisogni, che potevano avere una spiegazione antropologica, sociale o psicologica. D'altro canto egli rifiutò di credere che una indagine razionale, teologica o metafisica, potesse chiarirli. Per Jaspers, sia il Cristianesimo istituzionalizzato sia la tradizione dell'Illuminismo non furono in grado di esprimere in modo adeguato il rapporto tra esistenza e trascendenza.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Jaspers

*Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1913 (trad. it. *Psicopatologia generale*, Roma 1988).

*Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931 (trad. it. *La situazione spirituale del nostro tempo*, Roma 1982).

*Philosophie*, I-III, Berlin 1932 (trad. it. *Filosofia*, I-III, Milano 1972-1977).

*Vernunft und Existenz*, Gröningen 1935 (trad. it. *Ragione ed esistenza*, Genova 1992).

*Der philosophische Glaube*, Zürich 1948 (trad. it. *La fede filosofica*, Genova 1992).

*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949.

*Die Frage der Entmythologisierung*, (con R. Bultmann), München 1954.

### Opere su Jaspers

O.F. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, Stuttgart 1959.

R. Piper (cur.), *Offener Horizont, Festschrift für Karl Jaspers*, München 1953.

H. Saner, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1970.

H. Saner (cur.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973.

P.A. Schilpp (cur.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, New York 1957.

LESZEK KOLAKOWSKI

**JASTROW, MORRIS** (1861-1921), semitista, assiriologo e storico delle religioni americano. Nato a Varsavia, Jastrow si trasferì negli Stati Uniti nel 1866 col padre Marcus Jastrow, importante studioso rabbinico. Filadelfia fu la sua casa e, a parte gli anni da studente e le successive vacanze, trascorse là la sua vita prima come bibliotecario e poi come professore all'Università della Pennsylvania.

Sebbene attivo negli studi ebraici e come autore di commenti ai vari libri dell'Antico Testamento, Jastrow si dedicò soprattutto alla sintesi delle nuove conoscenze sulla Mesopotamia, sulla sua civiltà e in particolare sulla sua religione. Le sue opere catalogarono e classificarono le divinità dei diversi pantheon, descrissero i templi e i culti, offrirono traduzioni e discussioni dei testi religiosi e evidenziarono sempre più il ruolo della divinazione, specialmente dell'epatoscopia.

Anche lo studio generale della religione come argomento scientifico fu vicino al cuore di Jastrow. Egli favorì un approccio che chiamava «storico» (ma che ora sembra essere piuttosto filosofico), alimentato dalle sue ampie conoscenze sull'eredità culturale europea e del Vicino Oriente. Questo approccio fu storico nel senso che rifiutò l'«intollerante» ipotesi che una religione fosse l'unica «vera» e richiese invece la descrizione completa e dettagliata di ogni religione come prerequisito per la sua valutazione. Jastrow, peraltro, rifiutò anche l'idea «cinica» che tutta la religione fosse falsa; religioso egli stesso, credeva che la religione fosse basata su qualcosa di essenziale per la natura dell'uomo, cioè sulla possibilità di puntare alla percezione dell'infinito. Non è un caso se i suoi commenti biblici si sono rivolti a quei libri che potevano essere letti alla luce di un simile approccio profondamente umanistico: *Qohelet*, *Giobbe* e il *Cantico dei Cantici*.

Jastrow condivise molti degli atteggiamenti verso la religione che erano diffusi al suo tempo, ma li presentò sempre in modo moderato e conciliante. Egli credeva che nella religione ci fosse stata una evoluzione e che il livello culturale via via crescente avesse portato a forme «più elevate» di religione; tuttavia sostenne anche che esiste una profonda unità tra le forme di fede più primitive e quelle avanzate. Egli pensava che la scoperta fondamentale dell'Ebraismo non fosse il monoteismo in quanto tale, ma piuttosto il monoteismo spirituale ed etico. I principi evoluzionistici, comunque, furono applicati da Jastrow in modo assai blando. Similmente, egli accettò le tendenze principali della critica biblica contemporanea, ma sfumò quasi sempre il loro impatto: egli pensava che i testi antichi fossero arrivati allo stato attuale attraverso un processo di «concrescita», nel quale ogni strato testuale veniva ricoperto da un altro strato, che poteva anche esprimere una serie di idee diverse. La critica, intesa in modo appropriato, non rappresentava una minaccia per la vera religione. Il contrasto e il conflitto vengono sfumati e addirittura tacitati nel mondo religioso di Jastrow. Egli fu capace di accettare le molte somiglianze evidenti, pur restando fiducioso nella finale capacità di distinguersi dell'Ebraismo.

Un limite del suo lavoro può essere che troppe delle connessioni e delle interpretazioni che egli propose, per quanto ragionevoli, poggiavano sul suo ragionamento più che su una autentica testimonianza testuale. Perciò, per esempio, si può ragionevolmente supporre, come fece Jastrow, che l'epatoscopia fosse basata sull'idea che il fegato dell'animale sacrificato fosse la perfetta replica della mente del dio, ma rimane il dubbio se i testi antichi dicano realmente questo.

Con i suoi scritti e con la sua attività di organizzatore, Jastrow svolse una parte importante nella istituzionalizzazione dello studio della religione come oggetto di indagine accademica negli Stati Uniti.

### BIBLIOGRAFIA

Le idee fondamentali di Jastrow sullo studio della religione si trovano nella sua prima opera *The Study of Religion*, London 1901. Il suo *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, fu grandemente ampliato, specialmente per quanto riguarda la divinazione e l'epatoscopia, nell'edizione tedesca, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I-II, Giessen 1905-1912. Le sue Haskell Lectures, *Hebrew and Babylonian Traditions*, New York 1914, riguardano problemi che evidentemente nascono dal suo tipo di approccio. Tra i commenti biblici di Jastrow, ricordiamo: *A Gentle Cynic* (su *Qohelet*); *The Book of Job*; e *The Song of Songs*, Philadelphia 1919, 1920, 1921. Cfr. anche il ritratto di Jastrow tracciato da J.A. Montgomery, in «American Journal of Semitic Languages and Literatures», 38 (1921), pp. 1-11; e inoltre quelli di J. Morgenstern, G.A. Barton e A.T. Clay, in «Journal of the American Oriental Society», 41 (1921), pp. 322-36 e 337-44.

JAMES BARR

**JENSEN, ADOLF E.** (1899-1965), etnologo e storico delle religioni tedesco. Adolf Ellegard Jensen nacque l'1 gennaio 1899 a Kiel, città in cui crebbe. Dopo la prima guerra mondiale studiò matematica, scienze naturali e filosofia all'Università di Bonn e a quella di Kiel. Nel 1922 ottenne il dottorato con una dissertazione su alcuni scritti di filosofia naturale di Ernst Mach e Max Planck.

Negli anni seguenti, Jensen divenne ricercatore presso l'Istituto di Morfologia culturale, da poco fon-

dato a Monaco da Leo Frobenius. Questa occupazione costituì una svolta decisiva per le ambizioni scientifiche di Jensen, che da allora in poi furono rivolte alle prospettive etnologiche di Frobenius. Quando l'Istituto fu trasferito a Francoforte, nel 1925, Jensen prese contatti anche con l'Università di quella città. La sua tesi, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Riti di circoncisione e di pubertà nelle popolazioni primitive), fu completata nel 1933.

Dopo la morte di Frobenius, nel 1938, Jensen fu nominato direttore dell'Istituto di Morfologia culturale, che assunse il nome del suo fondatore. Sempre nel 1938 Jensen subentrò a Frobenius come direttore del Museo Municipale di Etnologia di Francoforte, dove lavorava come curatore fin dal 1936. Nel 1946 Jensen ottenne la cattedra nel nuovo Dipartimento di studi culturali ed etnologici dell'Università di Francoforte. Jensen diresse spedizioni di ricerca nell'Africa meridionale (1928-1930), in Libia (1932), Etiopia (1934-1935, 1950-1951 e 1954-1955), e a Ceram, una piccola isola delle Molucche (1937). I lavori che derivarono da questi viaggi di ricerca influenzarono in modo decisivo la storia culturale e gli studi morfologici, nella tradizione inaugurata da Frobenius.

Nel suo lavoro *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (1948, trad. it. *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1952, 1992) Jensen presentò una serie di complessi fattori culturali che, sebbene assai dispersi, davano l'impressione di condividere elementi comuni con un mito principale. Il contenuto di questo mito rivela informazioni sull'esistenza umana, come pure sulla formazione degli elementi culturali essenziali. Secondo questo complesso mitico, che racconta le attività di un gruppo di divinità-*dema* (ancestrali), in tempi antichissimi il corpo di una divinità defunta si trasformò nelle prime piante commestibili. Si fondò in questo modo l'ordine presente delle cose, nel quale l'uomo diventò un essere che si riproduce e che muore. In questo mito e nella sua forma di espressione cultuale, Jensen vide il nucleo di una visione del mondo che sarebbe stata l'antica premessa rispetto alle più avanzate culture nelle quali i tuberi venivano piantati come prodotto alimentare. Egli sostenne che le attuali culture «primitive» possono essere viste come una fase iniziale dello sviluppo umano, il che evidentemente faciliterebbe la ricostruzione della nascita della civiltà.

La descrizione di Jensen del complesso delle divinità-*dema*, che si basa sulle sue ricerche a Ceram, è stata frequentemente utilizzati dagli studiosi di mitologia. Le difficoltà che sorsero nella comprensione di questa teoria derivano essenzialmente dal fatto che siamo estremamente lontani dalle motivazioni originali della formazione di queste civiltà. I contatti con le civiltà più antiche si sono verificati in uno stadio abbastanza avanzato della nostra civiltà, quando ormai l'attenzione si era spostata dall'essenza originaria dell'unificazione culturale a un aspetto secondario, cioè ai benefici funzionali o pratici che potevano derivare dallo sviluppo culturale. Se si potessero riorganizzare le testimonianze in modo ordinato, collocandole all'interno del loro originario contesto culturale e della loro struttura intellettuale, si scoprirebbe allora una spiegazione che potrebbe risultare chiara anche nel nostro *milieu* socio-culturale. Secondo Jensen (che condivise questo parere con Leo Frobenius), tutte le produzioni culturali più significative devono la loro esistenza non ai vantaggi pratici che produssero, ma alla spinta decisiva che diedero verso il progresso culturale: tutto ciò trovò chiara espressione nella mitologia delle popolazioni primitive. I miti e le forme di culto costituiscono una unità fondamentale. Nei culti, che sono la rappresentazione drammatica degli eventi mitici, gli uomini rivivono il processo della loro creazione, raccolta e conservata all'interno di miti «autentici».

Spesso onorato per il suo lavoro, Jensen fece parte di numerose società scientifiche e fu membro onorario del Royal Anthropological Institute di Inghilterra e Irlanda. Morì nella sua casa a Mammolsheim il 20 maggio 1965.

### BIBLIOGRAFIA

Jensen ricavò due libri dalle sue spedizioni in Etiopia: *Im Lande des Gada*, Stuttgart 1936; e *Altvölker Süd-Athiopiens*, Stuttgart 1959. Sulle spedizioni di Jensen nelle isole Molucche, cfr (con la collaborazione di H. Niggemeyer) *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*, Frankfurt 1939; e *Die drei Ströme. Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken*, Leipzig 1948. Le idee di Jensen sulla storia delle religioni sono raccolte nella sua opera principale, *Mythos und Kult bei Natürvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden 1951, 1960.

OTTO ZERRIES

**JEVONS, F.B.** (1858-1936), classicista inglese. Durante i due decenni precedenti alla prima guerra mondiale, Frank Byron Jevons svolse un ruolo significativo nel rendere popolare lo studio comparativo della religione nel mondo di lingua inglese. Jevons, che fu professore di studi classici all'Università di Durham dal 1882 al 1910, si accostò a R.R. Marett, Andrew Lang. Gilbert Murray e ad altri nell'applicare le formule teoriche dell'antropologia evoluzionista all'interpretazione dei testi greci e romani.

La magia fu il suo campo speciale d'interesse; egli mise in dubbio la conclusione di James G. Frazer e di altri che la magia dovesse precedere necessariamente la religione lungo un sentiero evolutivo di tipo non lineare. Come sostenne nel suo *The Idea of God in Early Religion* (1910; trad. it. *L'idea di Dio nelle religioni primitive*, Milano 1914, rist. anast. 1987), la magia e la religione sono «due stati d'animo» distinti fin dall'inizio. In modo analogo, anche la preghiera e il culto sarebbero fenomeni in origine separati (ed evidentemente altrettanto antichi) dalle formule magiche e dal feticismo.

L'opera di Jevons più famosa in Inghilterra fu *An Introduction to the History of Religion* (1896, 2ª ed. 1902), completata dalle sue Hartford-Lamson Lectures sulla religione comparata, tenute negli Stati Uniti per l'American Board of Foreign Missions nel 1908 e poi rivedute e pubblicate nel 1910 con il titolo *Comparative Religion*).

Anglicano liberale, Jevons riteneva che la ricerca religiosa dell'umanità riflettesse il volere divino e sosteneva che tutte le religioni avevano il loro compimento nel Cristianesimo. Egli sosteneva che il Buddhismo non era una religione ma semplicemente lo sbiadito sviluppo di tendenze già presenti nel Brahmanesimo antico. Jevons riteneva che l'evoluzione religiosa fosse soprattutto il processo attraverso il quale è possibile cogliere la verità del monoteismo. Dopo la sua nomina a professore di filosofia all'Università di Durham, nel 1910, i suoi libri *Evolution* (1910), *Personality* (1913) e *Philosophy* (1914) lo vedono accogliere una sorta di evoluzionismo non materialista, creativo e sociale, influenzato da Henri Bergson.

Jevons fu preside dell'Hartfield Hall a Durham dal 1896 al 1923, e da lì fu in corrispondenza con molti studiosi.

Il suo forte orientamento teologico e il suo evoluzionismo avevano grandemente sfumato l'interesse per la sua opera fin dalla prima guerra mondiale.

### BIBLIOGRAFIA

Due importanti opere di Jevons non citate nel testo sono: *Religion in Evolution*, London 1906; e *An Introduction to the Study of Comparative Religion*, Cambridge/Mass. 1909. Per gli studi su Jevons: E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975; J. Waardenburg, *Classical Approaches to the History of Religion*, I-II, The Hague 1973-1974.

GARRY W. TROMPF

**JUNG, C.G.** (1875-1961), iniziatore della psicologia analitica: una teoria sulla psicoterapia individuale, sulla religione e sulla cultura occidentale. Fino a tempi recenti, le presentazioni della vita e dell'opera di Carl Gustav Jung hanno evidenziato il grande influsso di Sigmund Freud e hanno presentato Jung dapprima come un fedele seguace di Freud e poi come un dissidente ribelle. Sebbene sia vero che la personalità di Jung e le sue idee furono in gran parte formate dal suo contatto con Freud, è altrettanto importante riconoscere l'indipendenza e l'originalità di Jung. Almeno da tre punti di vista, infatti, la sua persona e il suo pensiero si pongono separati dall'influenza di Freud: il suo retroterra cristiano, la sua matura convinzione che la psicanalisi, o psicologia del profondo, sia inseparabile da una valutazione religiosa del mondo, e infine il suo coinvolgimento nell'umanesimo religioso del mondo occidentale. Questi elementi informano in un modo o nell'altro la vita di Jung e tutte le sue opere, la sua psicologia della religione e l'interesse da lui esercitato sugli studiosi della religione. Per questo Jung ebbe sulla cultura religiosa una influenza assai più marcata di quella di Freud, la cui psicologia è stata accolta piuttosto dalle scienze sociali.

**La vita e le opere principali.** Jung nacque a Kesswil, un paesino della Svizzera, figlio di un ministro protestante. Quando aveva quattro anni la famiglia si trasferì a Basilea, sul lago di Costanza, dove Jung trascorse la fanciullezza e la giovinezza, conseguendo infine la laurea in medicina all'Università di Basilea nel 1902. Ritenendo che la psichiatria gli avrebbe consentito di combinare i suoi interessi scientifici con quelli umanistici, si unì al gruppo del Burghölzli, la clinica psichiatrica dell'Università di Zurigo, dove lavorò con Eugen Bleuler, il suo direttore. Nel 1903 sposò Emma Rauschenbach e si trasferì a Küsnacht, un paesino vicino a Zurigo, sulle rive del lago, dove visse per il resto della sua vita.

Poco dopo l'inizio della sua carriera nel campo della psichiatria, la vita di Jung divenne fervida e ricca di eventi. Nel 1900 Sigmund Freud aveva pubblicato quello che divenne il suo libro più famoso, *Die Traumdeutung* (trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, Roma 1948), e iniziò ad attirare seguaci di talento. Tra i più dotati ci fu Jung. Si sviluppò dapprima una corrispondenza e infine i due si incontrarono, nel 1906. Nei successivi sette anni la vita di Jung fu costituita quasi interamente dal suo rapporto con Freud. I due divennero intimi amici e la loro corrispondenza ampia e frequente. Jung accolse come sostanzialmente corrette le teorie di Freud sull'inconscio, i sogni, il conflitto infantile e le malattie psicologiche (le nevrosi) e le adottò nella propria attività psichiatrica. Egli scrisse numerosi te-

sti, che presentò alle varie società scientifiche, per spiegare e sviluppare le idee di Freud. Durante questo periodo Freud considerò Jung il suo allievo più promettente.

Per molti motivi, comunque, questa collaborazione stretta e vivace non durò. Ciascuno dei due interlocutori cominciò a fraintendere l'altro e fecero la loro comparsa forti e accesi risentimenti. Importanti differenze sussistevano soprattutto riguardo alla natura della teoria psicologica: Freud insisteva sulle radici sessuali della nevrosi, mentre Jung proponeva un approccio non sessuale. Significativo era anche il fatto che, quando entrambi cominciarono ad applicare la psicanalisi alla religione, essi svilupparono valutazioni assai diverse del significato psicologico della religione. Jung riteneva di poter cogliere nella psicanalisi una dimensione religiosa, mentre Freud insisteva per una interpretazione esclusivamente scientifica della religione. Così, nel 1913, i due interlocutori sospesero la loro corrispondenza e rinunciarono a ogni collaborazione scientifica. Da questo momento la loro vita, la loro carriera, le loro teorie psicologiche e le loro teorie sulla religione proseguirono lungo percorsi divergenti, senza peraltro mai dimenticare l'asprezza che aveva posto fine a questo periodo della vita scientifica di Jung.

Freud superò la delusione provocata da questa rottura con Jung volgendo le sue energie verso altri seguaci e grazie al crescente riconoscimento che le sue idee venivano ricevendo dal mondo scientifico, mentre Jung fu sul punto di ritirarsi e trovò necessario isolarsi. Per questo nel 1913 rinunciò all'insegnamento presso l'Università di Zurigo, che aveva tenuto dal 1905, e si ritirò dall'Associazione Psicanalitica Internazionale. Aveva lasciato il Burghölzli già nel 1909. Dopo queste rotture, Jung entrò in una fase di intenso *stress* psicologico, durante il quale si trovò assalito da turbamenti, fantasie, visioni e sogni. Per molto tempo, negli anni successivi, si occupò di questi prodotti della sua mente, analizzandoli ed elaborando teorie adatte a interpretarli.

Nel 1918 Jung fu finalmente in grado di guardare con distacco a questo periodo di turbamenti e di interpretarlo, in retrospettiva, come l'epoca più creativa di tutta la sua vita. A questo punto scrisse quelle che sarebbero diventate le sue opere più importanti, che contenevano tutti principi di quella che sarebbe diventata, prendendo la propria forma proprio da questi libri, la psicologia analitica. In *Zwei Schriften über analytischen Psychologie* (entrambi i saggi furono rivisti numerose volte durante la sua vita; trad. it. *Due testi di psicologia analitica*, in *Opere*, VII, Torino 1983), Jung propose la propria interpretazione del processo psicologico dell'individuazione, e in *Psychologische Typen* (trad. it. *Tipi psicologici*, Torino 1921, 1977) creò una lunga e complessa serie di definizioni per i concetti che caratterizzavano il suo sistema di pensiero. Questi libri confermarono la fama di Jung come fondatore della scuola della psicologia analitica.

Per il resto della sua vita, Jung praticò il suo approccio particolare alla psicoterapia, scrisse moltissimo, tenne conferenze e viaggiò in lungo e in largo. Accanto alla psicoterapia, due argomenti furono di interesse speciale per lui, la religione dell'Occidente e il fallimento morale della società moderna. I suoi libri più noti su questi temi sono *Antwort auf Hiob* (1952, trad. it. *Risposta a Giobbe*, Torino 1992); e *Gegenwart und Zukunft* (1957, trad. it. *Presente e futuro*, Torino 1992). Verso la fine della sua vita, Jung dettò un saggio autobiografico, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung* (1963, trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano 1992), in cui passava in rassegna e spiegava la sua storia psicologica personale, le sue opere maggiori e i suoi valori filosofici e religiosi.

**La psicologia analitica della religione.** Sebbene abbia cominciato la sua carriera professionale come psichiatra, Jung fu sempre profondamente interessato alla religione. A differenza di Freud, che applicava la psicanalisi alla religione, Jung riteneva che la religione fosse una dimensione essenziale sia del progresso terapeutico sia dell'esistenza. La sua psicologia analitica era perciò insieme una psicologia religiosa. In effetti egli situava la sua teoria psicologica della psicoterapia e della religione nella corrente delle tradizioni religiose e scientifiche occidentali, proponendo una interpretazione generale del mondo moderno.

A differenza di Freud, che attribuiva enorme importanza all'adattamento sociale dei suoi pazienti, Jung poneva piuttosto l'individuazione come scopo della sua terapia. Con questo termine egli intendeva un processo di trasformazione psicologica, in cui il paziente abbandona gradualmente le aspettative stereotipate della società convenzionale (aspettative che Jung chiamava *persona*, o maschera), per scoprire il suo io nascosto, unico e autentico. L'individuazione non procede attraverso la volontà e il pensiero coscienti, ma rendendo conscio l'inconscio, e questo a sua volta si realizza soltanto grazie all'analisi dei simboli contenuti nei sogni. L'interpretazione dei sogni integra i contenuti dell'inconscio nella vita mentale conscia. Jung distingueva tra le fantasie e i sogni che derivano dallo sviluppo personale e quelli, invece, che egli riteneva fossero universali o comuni a tutti i periodi storici e a tutti tipi di civiltà. Egli chiamava i secondi «archetipi» e li legava a un inconscio universalmente condiviso, l'inconscio collettivo. In questo modo Jung poteva parlare dell'archetipo della madre, o del padre, o del

figlio. Così inteso, il processo di individuazione si riferisce non soltanto alla psicologia di una concreta e immediata situazione psicoterapeutica, ma anche al processo di crescita che accompagna l'intero corso dell'esistenza. [Vedi *ARCHETIPO*, vol. 1].

La psicologia dell'individuazione di Jung non può essere intesa adeguatamente senza il riferimento esplicito alla religione e al concetto di Dio. Jung aveva scoperto che, quando i suoi pazienti si avvicinavano alla fine del trattamento, le loro fantasie archetipiche raffiguravano spesso una figura autorevole e che incuteva timore, simile a un padre potente, che egli chiamava «dio-imago». La parola *imago* si riferisce all'esperienza psicologica interiore di Dio e non necessariamente alla sua realtà oggettiva. Perciò Jung accettava il funzionalismo psicologico, confessando in effetti di essere più interessato alle esperienze di Dio dei suoi pazienti che al problema teologico dell'esistenza o della non esistenza di Dio. Una volta che l'immagine-dio, o dio archetipico, era stata creata, proiettata, sperimentata consciamente e infine compresa e interpretata, il processo di individuazione poteva dirsi quasi completato.

Sebbene Jung pensasse che questa versione del processo di individuazione fosse valida per la maggior parte dei suoi pazienti, il cui retaggio cristiano conteneva una immagine condivisa dell'unico Dio trascendente delle tradizioni occidentali, la sua psicologia degli archetipi era ancora più ampia. Essa era in realtà una psicologia di tutti i miti religiosi – e Jung non esitava a riferirsi al «mito» cristiano. Egli riteneva che tutti i miti religiosi, in tutti i tipi di civiltà, fossero il prodotto di esperienze archetipiche. Mutuando il concetto dal teologo protestante Rudolf Otto e universalizzandolo, Jung affermava che i miti, in quanto prodotti archetipici, esercitavano effetti «numinosi», o ispiranti timore, che derivavano dall'inconscio. Seguendo questa intuizione, Jung fu in condizione di proporre commenti psicologici sia alle religioni orientali sia alle tradizioni occidentali.

Buona parte degli studiosi delle teorie psicologiche della religione proposte da Jung affermano che egli trovò nelle religioni orientali una soluzione e una cura per le malattie spirituali e per la mancanza di significato che caratterizzano l'Occidente moderno. Eppure la maggior parte dell'opera di Jung sulla religione si incentra di fatto sulle tradizioni occidentali e in particolare sul Cristianesimo. Questo era dovuto in parte alla sua educazione cristiana, contro la quale egli si ribellò in giovane età ma che continuò per tutta la vita a influenzarlo, e in parte al suo profondo amore per le tradizioni umanistiche dell'Occidente, innegabilmente ispirate dai valori e dagli ideali cristiani. Jung, infatti, cercò di porre la sua nuova psicologia dell'inconscio, come del resto già aveva fatto Freud, nel solco delle tradizioni religiose dell'Occidente. Nel far questo, egli sviluppò forme autonome di psicologia della religione e di psicologia della scienza.

Jung sosteneva che la cultura occidentale si era sviluppata in tre fasi – prima religiosa, poi scientifica e infine psicologica – e che ogni stadio era in realtà una risposta differente alla realtà universale dell'inconscio. Il Medioevo, egli sosteneva, era stato quasi completamente religioso. In quel periodo l'inconscio veniva universalmente sperimentato nella forma delle immagini religiose: Dio (il padre archetipico), la Chiesa e la Vergine Maria (la madre archetipica) e Cristo (l'archetipo dell'io). Nel Rinascimento e nell'Illuminismo la scienza e la ragione divennero dominanti: esse rappresentavano, attraverso lo sviluppo dell'io, l'inconscio collettivo e la corrispondente realtà religiosa. Nel periodo moderno, infine, caratterizzato dalla scoperta dell'inconscio, la religione e la scienza ritornano a essere allineate. Jung riteneva che la sua psicologia – come del resto quella di Freud – fosse scienza; ma essa era scienza dell'inconscio, delle forze psicologiche profonde che avevano prodotto la religione. Perciò la psicologia analitica avrebbe portato la religione e la scienza a una nuova sintesi. In questo modo Jung pensava di poter offrire la sua psicologia agli uomini e alle donne del presente, come mezzo per essere moderni e scientifici e contemporaneamente religiosi e tradizionali, senza compromettere l'uno o l'altro dei due aspetti.

**Il contributo di Jung allo studio della religione.** Che le teorie psicologiche di Jung abbiano esercitato sugli studi scientifici della religione un'influenza maggiore rispetto a quella esercitata dalle teorie di Freud è dovuto almeno in parte all'idea, tipica di Jung, che la religione sia una dimensione duratura nella vita umana, un'idea che non riduce affatto la religione a semplici fattori psicologico-evolutivi oppure sociologici. Ma ci sono anche altre ragioni. Gli studiosi della religione sono interessati principalmente alle figure, ai simboli, ai miti, all'interpretazione e al significato. La teoria junghiana dell'inconscio, dei simboli archetipici contenuti nei sogni, favorisce il compito dello studioso di collegare direttamente e immediatamente, nei testi letterari e religiosi, l'immaginazione dei lettori o degli spettatori ai simboli. E poiché gli archetipi sono una specie di linguaggio universale dei simboli, l'analisi dei testi può essere fatta senza tener conto dei contesti storici e sociologici in cui essi stessi sono stati prodotti.

Molti ed eccellenti sono ormai gli studi sui miti religiosi che utilizzano la psicologia di Jung. Tra questi i più noti sono probabilmente le opere di Joseph Campbell, in particolare *The Hero with a Thousand Faces* (1953, trad. it. *L'eroe dai mille volti*, 1958, Milano 1984). Campbell mescola un'ampia conoscenza delle

mitologie e delle religioni dell'umanità con la sua profonda padronanza delle teorie psicologiche di Jung, utilizzando peraltro anche molte delle intuizioni di Freud. Il metodo di Campbell è quello dell'interpretazione psicologica. Egli cerca di ricostruire un singolo modello di significato, emergente tra i contenuti altrimenti disparati dei vari miti; egli chiama questo il «monomito». Questo tema singolo o privilegiato è la storia del viaggio dell'eroe, una figura archetipica. Esso si svolge in tre fasi: partenza dell'eroe dalla comunità; avventure misteriose e minacciose che culminano nella lotta per un dono o un premio offerto da certe autorità potenti; e infine ritorno con il dono o premio che l'eroe presenta alla comunità. I miti delle varie culture e civiltà, sebbene così diversi, raccontano continuamente e sempre questa medesima storia. Sebbene i dettagli di ogni singola versione sembrino differenti, il significato psicologico rimane costante, poiché i contenuti archetipici dell'inconscio collettivo sono gli stessi in ogni parte del mondo.

Lo storico delle religioni Mircea Eliade ha fatto un uso differente della psicologia di Jung. Come Campbell, anche Eliade ritiene che il mito sia la chiave per comprendere tutte le religioni. Ma mentre Campbell impiegava il metodo di Jung per l'interpretazione psicologica dei miti, Eliade si rivolge piuttosto ai valori e agli ideali filosofici accolti da Jung nella sua psicologia analitica. Eliade, infatti, mostra spesso di apprezzare le opinioni di Jung sulla religione e la scienza dell'Occidente: la sua convinzione che la vita umana conservi comunque una dimensione religiosa, che le forze della modernità – come la scienza e la storiografia empirica – abbiano eroso questa dimensione, e infine che una visione psicologica delle religioni dell'umanità possa restituire questa dimensione. Inoltre Eliade accoglie l'idea di Jung secondo la quale la mente umana è essenzialmente religiosa, specialmente quando la religiosità si esprime attraverso i miti, i quali si fondano sulle profondità psicologiche o sull'inconscio. Per questi motivi Eliade si è spesso riferito a concetti come archetipo, inconscio collettivo e psiche, e talvolta li ha adottati egli stesso.

· Un nuovo e più recente approccio al mito religioso, altrettanto profondamente influenzato da Jung, è costituito dall'opera di Wendy Doniger O'Flaherty. Per vari motivi questo approccio differisce da quello di Campbell e di Eliade. Sia Campbell sia Eliade hanno usato Jung per sviluppare una teoria universale dei miti religiosi, mentre la O'Flaherty concentra la sua attenzione sui dettagli testuali dei miti, utilizzando numerosi strumenti interpretativi in aggiunta alla psicologia ed evidenziando con cura i contesti storici e culturali dei miti che analizza. In *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts* (1980), per esempio, la O'Flaherty esamina una serie di miti che hanno come figure centrali le cavalle. Allo scopo di raggiungere il massimo della concretezza e della vivacità, ella riporta ampie parti dei numerosi testi che descrivono la cavalla, le sue azioni e le figure alle quali essa è collegata. In questo modo la O'Flaherty riconosce che il mito della cavalla ha molteplici fonti o livelli: esso simboleggia i conflitti psicologici della vita familiare, rappresenta la tensione politica ed è insieme una testimonianza sulla natura della divinità. Ma la O'Flaherty cerca anche di descrivere i cicli mitici in cui predominano le cavalle, collocandoli nei loro contesti storici e geografici e nelle civiltà di appartenenza. L'influenza di Jung si può cogliere nei tentativi della O'Flaherty di attribuire alle immagini religiose tutta la loro concretezza e l'immediatezza di una fantasia individuale e nello stesso tempo di collegare queste immagini ad altri testi di ogni parte del mondo. Il suo lavoro può essere descritto come un approccio, condotto da «punti di vista molteplici», alle mitologie di tutte le religioni. Come tale, esso promette di estendere l'uso della psicologia di Jung per l'interpretazione dei simboli religiosi, introdotto per la prima volta da Campbell e da Eliade.

## BIBLIOGRAFIA

Gli scritti di Jung sono disponibili (anche in italiano: cfr., ad esempio, *Opere*, I-XVIII, Torino 1965-1993) in varie edizioni complete. Per un lettore non specialista può essere utile A. Storr, *The Essential Jung*, Princeton 1983 (trad. it. *Jung*, Milano 1990), che comprende anche estratti dal saggio autobiografico di Jung (*Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 1961, trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano 1992), che informa sulle tappe del suo pellegrinaggio intellettuale.

Una biografia intellettuale entusiastica ed elogiativa – e dunque non autorevole – da parte di un'antica paziente di Jung, che in seguito divenne a sua volta analista junghiana, è Barbara Hannah, *Jung. His Life and Work*, New York 1976. Molte delle intuizioni cliniche e psicologiche di Jung sono state sviluppate da J.R. Staude, *The Adult Development of C.G. Jung*, London 1981. Per un racconto completo del sorgere della psicologia del profondo, cfr. H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970 (trad. it. *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino 1976), che contiene capitoli informativi sulla vita, il pensiero e l'epoca di Jung. Sebbene sia stato ampiamente criticato per la sua mancanza di dettagli storici, la migliore applicazione della psicologia analitica di Jung allo studio delle religioni dell'umanità rimane J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 1953, ed. riv. Princeton 1968 (trad. it. *L'eroe dai mille volti*, 1958, Milano 1984).

PETER HOMANS

**KANT, IMMANUEL** (1724-1804), filosofo tedesco. Kant nacque a Königsberg, capoluogo della Prussia orientale. Crebbe in una famiglia religiosa di condizione sociale relativamente bassa. Suo padre era sellaio ed entrambi i genitori erano membri impegnati del movimento pietista, che esaltava la devozione interiore del cuore in contrapposizione alla pratica luterana prevalente, fondata sulle osservanze esteriori. Lo spirito del Pietismo pervadeva non soltanto la famiglia di Kant, ma anche il Collegium Fridericianum, la scuola locale in cui dal 1732 al 1740 egli ricevette la prima educazione.

Nel 1740 Kant entrò all'Università di Königsberg, dove per sei anni studiò scienze e filosofia. Dopo la laurea si guadagnò da vivere come precettore per numerose famiglie della Prussia orientale. Durante questo periodo proseguì gli studi e nel 1755 conseguì il dottorato, che gli permise di insegnare all'università come libero docente, con un contratto privato senza retribuzione. Kant ricoprì questo posto finanziariamente precario e accademicamente non riconosciuto per quindici anni. Nel 1770, infine, fu nominato professore di logica e di metafisica.

Durante questo periodo Kant produsse una grande quantità di capolavori. Le sue opere più famose sono le tre critiche: la *Kritik der reinen Vernunft* (1781, trad. it. *Critica della ragion pura*, Roma-Bari 1991); la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788, trad. it. *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari 1993); e la *Kritik der Urteilskraft* (1790, trad. it. *Critica del giudizio*, Bari 1992). Questi tre volumi espongono l'idealismo critico, o filosofia critica, di Kant, che è noto anche come kantismo. Il kantismo costituisce la prima fase dell'Idealismo tedesco, che raggiunse lo sviluppo più pieno negli scritti di Johann Fichte (1762-1814), di Friedrich Schelling (1775-1854) e di G.W.F. Hegel (1770-1831). Le idee religiose di Kant non soltanto costituiscono gli aspetti essenziali della sua filosofia critica, ma svolgono anche un ruolo centrale nel passaggio dal suo idealismo critico all'idealismo assoluto dei suoi successori.

**Il kantismo come visione del mondo.** Il kantismo fu il tentativo di conciliare l'empirismo inglese con il razionalismo del continente. L'empirismo inglese era stato sviluppato da una serie di filosofi inglesi e scozzesi, in particolare Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776). Il razionalismo del continente, invece, era stato difeso da René Descartes (Cartesio, 1596-1650), Gottfried Leibniz (1646-1716) e Christian Wolff (1679-1754). Durante gli anni di formazione, Kant studiò la filosofia dei leibniziani e dei wolffiani, ma in seguito giunse ad apprezzare l'importanza dell'empirismo, specialmente a proposito della teoria delle idee di Hume. [Vedi *EMPIRISMO*].

Il punto centrale della disputa tra razionalisti ed empiristi era la teoria delle idee. Poiché tutte le nostre idee derivano dalla sensazione – affermavano gli empiristi – gli oggetti della sensazione sono gli unici autentici oggetti della conoscenza. In opposizione a questa interpretazione, i razionalisti sostenevano che alcune delle nostre idee non sono derivate dalla sensazione ma sono innate. Essi affermavano, inoltre, che queste idee innate ci forniscono la conoscenza di quella realtà sovrasensibile che è Dio. L'idea di una realtà sovrasensibile, sebbene accettata da alcuni dei primi empiristi,

venne invece rifiutata dagli ultimi empiristi, che la consideravano del tutto incompatibile con le loro dottrine. Questa tendenza matura dell'empirismo equivaleva di fatto al riconoscimento della realtà sensibile, o mondo fisico, come unica realtà. Per questo motivo la disputa, che era iniziata intorno al problema epistemologico relativo all'origine delle idee, finì per assumere l'implicazione ontologica dell'ammissione o non ammissione di una realtà ulteriore rispetto al dominio della sensazione.

La *Critica della ragion pura* di Kant è la proposizione critica di questi due contrastanti punti di vista. Kant sostiene che ci sono due tipi di idee, quelle derivate dalla sensazione e quelle innate alla ragione. Le seconde sono gli elementi *a priori* della cognizione; le prime sono i suoi elementi *a posteriori*. Queste due categorie di idee sono egualmente indispensabili per la conoscenza umana. Kant sottolinea con forza la mutua dipendenza tra sensibilità e comprensione: «I precetti senza i concetti sono ciechi; i concetti senza i precetti sono vuoti». Sebbene il regno della conoscenza sia limitato da quello della sensazione, come affermavano gli empiristi, Kant sostiene che l'uso dei concetti *a priori* è indispensabile per la conoscenza degli oggetti sensibili.

Questo compromesso epistemologico tra razionalismo ed empirismo ha la seguente conseguenza ontologica. Kant afferma che gli oggetti della sensazione non sono la realtà stessa (le cose in se stesse), ma la sua apparenza. Egli basa questa affermazione sul suo argomento che spazio e tempo non sono entità oggettive ma forme soggettive dell'intuizione, costituiscono cioè il modo in cui gli uomini sono soggetti della sensazione. Poiché tutti gli oggetti della sensazione sono tali nello spazio e nel tempo, Kant afferma che non possono essere realtà oggettive. Essi sono per noi soltanto apparenza. Kant chiama questa apparenza «fenomeni» e le cose in se stesse «noumeni».

Diversamente dai fenomeni, i noumeni non sono situati nel tempo e nello spazio, né sono dati come oggetti della sensazione. Essi sono le realtà sovrasensibili. Che il dominio della conoscenza sia limitato al mondo dei fenomeni significa che non possiamo mai conoscere la realtà autentica, ma soltanto le sue apparenze. Che noi non possiamo avere nessuna conoscenza dei noumeni, comunque, non significa che non abbiamo alcuna idea su di essi. Kant, al contrario, afferma che abbiamo idee *a priori* sulla realtà sovrasensibile. Ma avere queste idee non vuol dire conoscere il mondo dei noumeni, poiché non c'è modo di provare la loro verità o la loro falsità.

Secondo Kant, la conoscenza è inseparabile dal potere di dimostrare la verità o la falsità di un'idea, e tale potere è inesorabilmente limitato al dominio del sensibile. Per questo motivo la conoscenza è limitata al mondo dei fenomeni. I razionalisti hanno mostrato che la verità delle idee *a priori* può essere dimostrata soltanto da argomenti razionali, cioè senza ricorrere alla sensibilità. Ma per Kant gli argomenti razionali, separati dalla limitazione della sensibilità, possono produrre soltanto illusioni sofisticate e confuse. Egli dà il nome di «dialettica trascendentale» alla pseudoscienza costituita da tali argomenti sofistici, dal momento che si tratta di argomenti dialettici che trascendono il dominio della sensibilità.

Kant riconosce tre forme alla dialettica trascendentale: la psicologia trascendentale, la cosmologia trascendentale e la teologia trascendentale, alle quali si attribuisce la capacità di provare rispettivamente l'immortalità dell'anima, il libero arbitrio e l'esistenza di Dio. Nella *Critica della ragion pura* Kant esamina sistematicamente i loro argomenti ed espone il loro errore comune, che consiste nell'impiegare i concetti *a priori* al di là del dominio della sensibilità. [Vedi *IMMORTALITÀ* e *PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO*, vol. 1; *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*, vol. 4].

L'immortalità dell'anima, il libero arbitrio e l'esistenza di Dio sono tre dei dogmi centrali di molte religioni. Il fatto che nessuno di essi possa essere provato, comunque, non deve essere frainteso fino a significare che essi possono essere confutati. Kant è risoluto su questo punto. Ogni asserzione trascendente, infatti, non può essere né provata né confutata, dal momento che la sensibilità è essenziale non soltanto per le dimostrazioni ma anche per le confutazioni. Perciò i tre dogmi religiosi possono essere ancora considerati come possibili verità della realtà sovrasensibile. Come tali, essi possono essere accettati per fede.

Kant separa le questioni di fede dalle questioni di fatto. Le seconde sono gli oggetti della conoscenza; le prime sono gli oggetti della credenza. Gli oggetti della conoscenza si trovano nel mondo dei fenomeni; gli oggetti della fede appartengono al mondo dei noumeni. Gli oggetti della fede trascendono il dominio della sensibilità, mentre gli oggetti della conoscenza sono immanenti in essa. Kant dice che sebbene la ragione teoretica non possa porre la questione dell'accettazione o del rifuto degli oggetti della fede, la ragion pratica ha modo di operare sulla loro ammissibilità.

**Il kantismo come punto di vista morale.** La ragion pratica è la facoltà razionale riguardante la condotta umana; un esame critico di questa facoltà è fornito da Kant nella seconda critica, la *Critica della ragion pratica*. Kant riconosce due forze principali nella condotta umana: la volontà e l'inclinazione. L'inclinazione è

opera dei nostri desideri e dei nostri sentimenti, che sono soggetti alle leggi del mondo fenomenico. La volontà, invece, è la facoltà razionale che guida le azioni morali. Kant afferma che se si dà per presupposta la libertà di questa facoltà, allora non ha senso parlare del valore morale della condotta umana. Poiché la libertà è impossibile nel mondo fenomenico della necessità e delle cause, la si può accettare soltanto come una entità appartenente al mondo noumenico. Kant chiama il mondo noumenico il dominio della libertà e il mondo fenomenico il dominio della necessità. Perciò egli pone il mondo noumenico come il terreno pratico per la moralità e il libero arbitrio come il primo postulato (presupposto) della ragion pratica.

Accanto al postulato della libertà, dice Kant, altri due postulati sono richiesti dalla moralità: l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. L'immortalità dell'anima è richiesta per la perfezione morale. La nostra inclinazione ha la propensione naturale ad andare contro i dettami morali della ragion pura, e la nostra perfezione morale può essere raggiunta trasformando questa naturale propensione nell'obbedienza volontaria alla legge morale. Poiché questa trasformazione morale dell'anima richiede tempo infinito, può essere portata a termine soltanto se l'anima continua a vivere dopo la morte del suo corpo. Per questo motivo, dice Kant, il postulato dell'immortalità dell'anima è imposto dall'ideale pratico della perfezione morale.

Nell'etica di Kant l'ideale della perfezione morale è inseparabilmente connesso con un altro ideale pratico, la nozione del sommo bene (*summum bonum*). Kant definisce questa nozione come l'armonia della perfezione morale e della felicità (bene naturale). Egli considera la perfezione morale come la condizione assolutamente necessaria per rendere gli uomini degni della felicità. In questo mondo, comunque, la felicità può essere negata a una persona moralmente degna, mentre può essere assegnata a una persona moralmente indegna. La distribuzione della felicità in proporzione al valore morale di ciascuna persona costituisce la loro armonia, cioè l'ideale del sommo bene. Kant afferma che questo ideale può essere realizzato soltanto da Dio nell'altro mondo. Questo è il terzo e ultimo postulato della ragion pratica.

Il terzo postulato di Kant è stato talvolta definito una prova morale dell'esistenza di Dio, e come tale è stato oggetto di molte discussioni e di molti fraintendimenti. Ma chiamarlo una prova è estremamente fuorviante; una «prova» dell'esistenza di Dio significa in genere la dimostrazione o l'assicurazione della sua esistenza. Nel kantismo, invece, come abbiamo visto, la dimostrazione o certezza può essere raggiunta soltanto per gli oggetti del mondo fenomenico. Perciò i motivi che Kant richiama per l'esistenza di Dio non possono costituire una prova, essendo appunto soltanto un postulato. Mentre una prova può dare certezza o sicurezza, un postulato può fornire soltanto possibilità, un fondamento sovrasensibile per la speranza.

La nozione kantiana dei postulati razionali è inseparabile dal suo ideale di razionalità pratica. Considerare l'armonia del bene morale e di quello naturale come un ideale della ragion pratica significa che il mondo in cui questo ideale si realizza è un mondo razionale e, d'altro canto, che il mondo in cui non si realizza è un mondo irrazionale. A questo proposito, è evidentemente impossibile determinare se il nostro mondo sia in definitiva razionale o irrazionale.

In quanto esseri razionali, comunque, noi possiamo, a scopi pratici, optare per la possibilità che il nostro mondo sia in ultima analisi razionale e sperare in essa. Perché questa possibilità si verifichi – sostiene Kant – ci deve essere un Dio che assicuri per ogni essere morale l'armonia tra bene morale e bene naturale. Questo è il significato generale dei postulati della ragion pratica.

Uno degli aspetti particolari dell'etica di Kant è che essa è sostenuta da una serie di postulati che a loro volta costituiscono i dogmi centrali della religione tradizionale. Ciò può dare l'impressione che l'etica di Kant non sia autonoma e che richieda una ratifica di tipo religioso. Nulla potrebbe essere più lontano dal vero. L'autonomia dei soggetti e dei valori etici è invece l'aspetto più essenziale dell'etica di Kant. La schema religioso introdotto dai postulati della ragion pratica, infatti, svolge soltanto la funzione di sostenere e integrare lo schema morale. La religione è la prosecuzione e il completamento della moralità. Perciò Kant considera la religione un aspetto inseparabile dell'etica.

**La concezione kantiana di Dio e della religione.** Nella filosofia di Kant Dio non si pone come un potere che ha le proprie leggi e i propri ordini diversi dalla legge morale e dai suoi dettati. Ciò che Dio esige dai soggetti etici non differisce da quanto è richiesto dalla ragione morale. Fare la volontà di Dio vuol dire compiere i doveri dell'imperativo morale. Non c'è modo di piacere a Dio se non essendo moralmente perfetti. Essere religioso è essere morale; essere morale è essere religioso. Per quanto riguarda il comportamento umano, moralità e religione sono funzionalmente identici e la loro identità funzionale si esprime nell'affermazione di Kant secondo la quale religione e Dio sono interni alla moralità.

Questa relazione di interiorità – ammette Kant – contrasta con l'idea tradizionale che presuppone un rapporto esteriore tra moralità e religione. In genere, le religioni tradizionali raffigurano Dio come un essere potente, la cui volontà è indipendente dalla nostra vo-

lontà, i cui ordini possono non tenere in alcun conto i nostri dettami morali e il cui favore può essere ricercato con speciali rituali e devozioni. In breve, le religioni tradizionali si fondano sull'esistenza di poteri e di valori esterni ai poteri e ai valori della moralità. Kant rifiuta questo rapporto di esteriorità perché del tutto incompatibile con l'autonomia della ragion pratica.

Per Kant l'esteriorità di Dio rispetto alla morale costituisce il fraintendimento antropomorfico di Dio e del suo rapporto con gli uomini, cioè l'errore di interpretare Dio come qualcuno simile a un essere umano potente, che esige il nostro servizio e la nostra devozione. Questo fraintendimento si annida nelle religioni caratterizzate da quello che Kant chiama *cultus externus*. Tali religioni impongono ai loro devoti una serie di obblighi e di osservanze che consistono in preghiere, rituali, servigi e proibizioni varie. Si ritiene, inoltre, che gli dei di queste religioni siano compiaciuti o dispiaciuti per il corretto svolgimento (o non svolgimento) di questi doveri religiosi. La maggior parte di queste religioni prevede esperti, selezionati in modo speciale e detti sacerdoti, ministri o sciamani, che hanno il potere di officiare e di facilitare lo svolgimento dei doveri religiosi.

Il *cultus externus*, sostiene Kant, non ha alcun senso per chiunque interpreti correttamente la natura di Dio come l'essere perfettissimo, cioè onnisciente, onnipotente e, soprattutto, moralmente perfetto. Non ha alcun senso rendere un qualunque culto a un tale essere, poiché egli non ha bisogno di nulla e non può ricavare alcun beneficio dal nostro culto. Anche la lode della sua perfezione non può aggiungere nulla alla sua perfezione, più di quanto l'adulazione non lo possa al suo onore. Dio non ha bisogno delle nostre preghiere per scoprire di che cosa abbiamo bisogno. Né può essere convinto dalla nostra supplica, poiché la sua mente è guidata soltanto dai dettami morali. Il *cultus externus*, in verità, non può realizzare alcuna delle funzioni religiose che si è pensato potesse realizzare.

Kant utilizza la formula «religione naturale» per indicare la sua idea della religione, poiché essa può essere pienamente compresa dal potere naturale della ragione umana, cioè senza l'ausilio della rivelazione divina. L'idea kantiana della religione naturale può sembrare una concezione che riduce la religione alla moralità. Ma Kant sostiene che la religione naturale conserva tutti gli aspetti essenziali delle religioni tradizionali. Tali aspetti sono per lui gli attributi e le funzioni morali dell'Essere supremo, quali quelli del santo legislatore, del benevolo governante e del giusto giudice. Tutti gli altri attributi di Dio (come onniscienza, onnipotenza e onnipresenza) sono soltanto supplementari ai suoi attributi morali; essi sono le condizioni richieste per compiere le sue funzioni morali.

Kant sostiene che il Cristianesimo sia l'unica religione morale, mentre le altre sarebbero religioni servili. La funzione centrale delle religioni servili è cercare di ingraziarsi, adulandoli, i poteri soprannaturali; esse pongono gli uomini in un rapporto servile con tali poteri. Questo rapporto servile – sostiene Kant – è stato trasformato in un rapporto morale da Gesù di Nazareth. Gesù trasformò l'«antica» legge di Mosè, le regole dell'osservanza esteriore, nella «nuova» legge, nelle regole per una disposizione interiore. Kant ritrova questa interpretazione morale della vita religiosa da parte di Gesù specialmente nel Discorso della montagna e interpreta come una esortazione alla perfezione morale il suo commento conclusivo: «Perciò siate perfetti, come lo è il Padre vostro che è nei cieli».

In *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793, trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari 1993), Kant offre la sua interpretazione morale dei dogmi cristiani. Il dogma del peccato originale riguarda la nostra propensione innata al male, che consiste nel respingere le massime del dovere e soccombere alle massime della propensione. Kant considera una superstizione credere che questa inclinazione fu prodotta dalla caduta di Adamo dalla grazia e che quindi sia passata alla sua discendenza. Al contrario, Kant sostiene che la propensione innata ad andare contro la legge morale risiede nella natura autentica dell'uomo. L'originaria natura umana deve evidentemente essere buona. Ma questa bontà originaria non è incompatibile con l'innata propensione a fare il male. La bontà originaria dell'uomo significa la libertà di obbedire alla legge morale, disciplinando e dominando le varie inclinazioni. Perciò la bontà originaria e l'innata propensione al male sono due aspetti essenziali di ogni essere umano.

Kant interpreta l'incarnazione di Dio in Cristo non come un miracolo dell'ordine soprannaturale, ma come la manifestazione di un ideale morale. In quanto agenti morali, egli dice, tutti noi abbiamo l'ideale di un essere umano moralmente perfetto. Un simile ideale, se mai realizzato in questo mondo, può essere chiamato un Dio incarnato, poiché l'ideale in questione appartiene alla ragion pratica pura, i cui dettami sono tutt'uno con i dettami di Dio. Kant chiama l'ideale della perfezione morale l'archetipo della vita morale. Ma questo archetipo, egli sostiene, non può essere identificato con Gesù Cristo stesso. Poiché egli è soltanto un esempio o un modello, mentre l'archetipo appartiene a noi tutti in quanto agenti della ragion pratica.

Il rapporto tra archetipo ed esempio, dice Kant, è travisato nel dogma tradizionale dell'Incarnazione, che

esalta Gesù come membro della santa Trinità. Kant considera il dogma della Trinità come teoricamente incomprensibile e praticamente inutile. Se il Figlio di Dio è esaltato così tanto da porsi al di sopra di tutte le tentazioni e le lotte umane, egli è troppo lontano dalla nostra esistenza per servire utilmente da modello. Il valore del Figlio di Dio come modello pratico risiede nella sua essenziale identità con tutti gli esseri umani; e ogni essere umano che cerca di raggiungere la perfezione morale può essere chiamato figlio di Dio, uomo molto gradito a Dio.

Kant interpreta il Regno di Dio come uno stato etico, una comunità di agenti morali ciascuno dei quali tratta l'altro come un fine in sé mediante l'obbedienza alla legge morale. Kant distingue la comunità etica dalla comunità politica, in virtù della libertà dalla costrizione che caratterizza la prima. Mentre il potere della costrizione è indispensabile per il mantenimento di una comunità politica, la libertà della volontà è sufficiente per l'amministrazione di una comunità etica. La costituzione di una tale comunità armoniosa – dice Kant – diventa possibile solo attraverso la rinascita morale dei suoi membri, il che implica la trasformazione radicale dei loro cuori, dalla tendenza a seguire l'inclinazione all'obbedienza volontaria alla legge morale, cioè con la conversione. La stessa trasformazione morale è richiesta per l'ammissione alla comunità etica.

Kant dimostra particolare cautela nel trattare le affermazioni della rivelazione soprannaturale. Egli rifiuta, per esempio, l'affermazione che la rivelazione ha l'autorità di scoprire e di autenticare le verità soprannaturali inaccessibili all'intelligenza umana. Egli rifiuta anche l'idea che la rivelazione sia totalmente gratuita rispetto alla scoperta delle verità religiose. Sebbene le verità della religione naturale si possano scoprire anche semplicemente attraverso la ragione umana, la rivelazione rende più facile la loro scoperta e la loro diffusione. Riconoscendo soltanto il valore pratico dell'impresa, Kant rifiuta la distinzione tradizionale tra religione naturale e religione rivelata. Come accade nel Cristianesimo, egli dice, una religione naturale può essere insieme una religione rivelata.

Poiché la religione naturale appartiene alla ragion pratica pura, Kant afferma l'unità di tutte le religioni. C'è soltanto una vera religione – egli dice – sebbene ci possano essere molte fedi diverse. Kant distingue le fedi ecclesiastiche particolari dalla pura fede religiosa. Mentre la pura fede religiosa consiste negli ideali della ragion pratica, le fedi particolari sono le manifestazioni di quegli ideali attraverso le Chiese storicamente istituite. Poiché la formazione e lo sviluppo di tali istituzioni è stato influenzato dalle contingenze storiche, conclude Kant, le fedi ecclesiastiche sono costrette a mostrare le loro differenze. Nonostante ciò, egli confida che esse possano ancora mostrare l'unità della fede religiosa autentica, in quanto esse sono fedeli ai loro ideali originari.

**Le critiche a Kant e la sua influenza.** L'idea di Kant della religione naturale provocò tra i suoi contemporanei l'accusa di essere un teista. Il teismo era l'idea, prevalente tra gli intellettuali del XVIII secolo, che Dio non interviene nel funzionamento dell'universo perché esso è posto sotto l'attività di leggi immutabili fin dalla sua creazione. Kant negava categoricamente l'accusa di essere un teista e l'attribuiva al fraintendimento della sua posizione. [Vedi *TEISMO*, vol. 1].

Il fraintendimento in questione era soprattutto dovuto all'atteggiamento scettico di Kant verso i miracoli, gli interventi *par excellence* di Dio nel funzionamento del mondo. Poiché i miracoli contravvengono alle leggi della natura, non possono accordarsi con l'uso della ragione. Sia nelle funzioni teoriche sia in quelle pratiche, la ragione umana sembra paralizzata alla presenza dei miracoli. Inoltre, egli dice, i miracoli non sono essenziali per le funzioni della vera religione, poiché queste funzioni possono poggiare in modo sicuro soltanto sulle credenze morali. Qualsiasi richiesta di miracoli come autenticazione delle credenze religiose, infatti, tradisce la mancanza di una fede salda nell'autorità degli ordini morali, che sono incisi nel cuore dell'uomo attraverso la ragione. A causa di ciò, dice Kant, Cristo rimprovera coloro che cercano i miracoli: «Se non vedete segni e prodigi, voi non credete» (Gv 4,48). Nonostante queste riserve sui miracoli, Kant rifiutò categoricamente di mettere in dubbio la loro possibilità o la loro realtà.

Un'altra accusa rivolta contro Kant fu che egli avrebbe compromesso la sua dottrina dell'autonomia morale conservando la dottrina tradizionale della grazia. Grazia, per Kant, significa aiuto di Dio; essa presuppone la debolezza, la dipendenza e l'eteronomia dell'uomo. I pietisti, sotto la cui influenza Kant era cresciuto, mettevano in evidenza l'indispensabilità della grazia e tendevano ad assumere un atteggiamento passivo nei confronti della vita. Kant rifiuta questo atteggiamento passivo e predica il valore positivo degli sforzi attivi nella vita morale. Tuttavia egli ammette la possibilità che anche i nostri sforzi migliori possano fallire nell'assicurare la perfezione morale. In tal caso – egli dice – possiamo sperare che Dio voglia, nella sua sapienza e bontà, compensare le nostre mancanze.

I suoi critici avevano evidenziato che l'uomo non è un agente morale veramente autonomo se anche i suoi sforzi morali migliori non sono sufficienti ad assicurare la sua perfezione morale. Essi avevano inoltre sostenuto che anche la nozione di Kant dell'autonomia mo-

rale è incompatibile con la sua nozione del sommo bene. Secondo loro, l'intima connessione tra merito e felicità rende anche la moralità dipendente dall'idea di felicità, che è verosimilmente al di fuori del controllo di un agente morale. Kant si era difeso da questa accusa evidenziando che la connessione in questione era un fatto di credenza più che di conoscenza. Ma anche se è soltanto una credenza, avevano sostenuto i suoi critici, essa compromette la nozione dell'autonomia morale in quanto agisce sul mondo pratico.

Forse l'accusa più seria fu quella rivolta contro la separazione kantiana tra fenomeni e noumeni. All'epoca egli stava concludendo la sua seconda critica, la *Critica della ragion pratica*, e non fu particolarmente disturbato da questa critica. Così egli fiduciosamente scelse al di sopra i cieli stellati e all'interno la legge morale, come oggetti di timore e di ammirazione, per rappresentare rispettivamente il mondo dei fenomeni e il mondo dei noumeni. Questa osservazione mirava a segnare la fine non soltanto della seconda critica, ma di tutta la sua attività critica. Kant infatti credeva che le due critiche avessero realizzato la sua ambizione di valutare criticamente i due mondi dei fenomeni e dei noumeni.

Poco tempo dopo, comunque, Kant si occupò della questione della transizione e della mediazione tra i due mondi. Sebbene i precetti morali appartengano al mondo noumenico, essi possono realizzarsi nel mondo fenomenico. Kant trovava difficile spiegare il passaggio dal mondo dei precetti al mondo della pratica, poiché riteneva che uno fosse governato dalla necessità e l'altro dalla libertà.

Per risolvere questo problema della transizione, Kant scrisse la sua terza critica, la *Critica del giudizio*, e introdusse il giudizio tra i due mondi. Ma la sua teoria della mediazione non fu convincente e la maggior parte dei suoi eredi risolse il problema collassando questi due mondi in uno solo. Questo sviluppo postkantiano dell'idealismo tedesco rese impossibile conservare i postulati di Kant dell'immortalità e dell'altro mondo, poiché rimase un solo e unico mondo.

La fusione dei due mondi di Kant fu il vertice della progressiva secolarizzazione che era iniziata nel Rinascimento. Kant svolse un ruolo centrale in questo sviluppo. La sua distinzione tra fenomeni e noumeni fu una modificazione e una conservazione della separazione medievale tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. Diversamente dalla distinzione medievale, tuttavia, quella di Kant non coincise completamente con la distinzione tra questo mondo e l'altro mondo. Kant rese il trascendente mondo noumenico funzionalmente immanente alla vita morale, iniziando perciò la discesa della realtà trascendente al livello immanente. I postkantiani completarono questo processo di discesa e trasformarono il teismo di Kant in panteismo. Il Dio trascendente di Kant divenne la loro forza immanente nella storia.

Il panteismo che ne risultava risolse anche la tensione presente nella nozione di Kant dell'autonomia umana. Sebbene rivendicasse autonomia e indipendenza per la vita morale, egli riconobbe l'eteronomia e la dipendenza per la felicità. Egli evidenziò questa mescolanza di dipendenza e di indipendenza nella sua nozione del sommo bene e nel postulato dell'esistenza di Dio. Ma questa mescolanza fu inaccettabile per i suoi successori, poiché essi insistevano sull'autonomia totale della ragione umana. La ragione umana, totalmente autonoma, divenne indistinguibile dal Dio immanente. e questa sintesi profonda dei due elementi finì per essere lo «Spirito assoluto» di Hegel. Con Kant la religione e la moralità divennero funzionalmente identiche; con Hegel, Dio e l'uomo ricevettero la loro identità ontologica.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Kant

*Kritik der reinen Vernunft*, 1781 (trad. it. *Critica della ragion pura*, Roma-Bari 1991).

*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 (trad. it. *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari 1993). Cfr. anche *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1791 (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1990).

*Kritik der Urteilskraft*, 1790 (trad. it. *Critica del giudizio*, Roma-Bari 1992).

*Die Religion innerhalb der Grenzen blossen Vernunft*, 1793 (trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari 1993).

### Opere sulle idee di Kant sulla moralità e sulla religione

L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960.

E. Cassirer, *Kant's Life and Thought*, New Haven 1981 (trad. it. *Vita e dottrina di Kant*, Firenze 1984): forse l'introduzione più completa alla vita e alla filosofia di Kant. Per una introduzione generale, cfr. anche: S. Körner, *Kant*, 1955, rist. New Haven 1982; e R.C.S. Walker, *Kant*, Boston 1978.

J.D. Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven 1967: buon resoconto sul concetto di religione non soltanto in Kant ma anche sulle sue premesse e sui suoi sviluppi, specialmente in Hume e in Hegel.

F.E. England, *Kant's Conception of God*, New York 1929.

R. Kroner, *Kant's Weltanschauung*, 1914, Chicago 1956: limitato all'etica.

H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Chicago 1948.

J.R. Silber, *Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent*, in «Philosophical Review», 68 (1959), pp. 469-92.
J.R. Silber, *The Moral Good and the Natural Good in Kant's Ethics*, in «Review of Metaphysic», 36 (1982), pp. 397-437.
C.C. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford 1926.
A.W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca/N.Y. 1970.

T.K. Seung

**KERÉNYI, KÁROLY** (1897-1973), ungherese di nascita, studioso di filologia classica, di storia delle religioni e di mitologia. Nacque in un angolo remoto dell'Impero austro-ungarico, nella cittadina di Temesvár (l'attuale Timişoara, in Romania). Crescendo in una famiglia cattolica di piccoli proprietari terrieri, Kerényi imparò il latino e fu indirizzato allo studio delle lingue. La filologia classica fu il suo interesse principale all'Università di Budapest; la sua tesi di dottorato (1919) si intitolava *Platone e Longino: ricerche di storia letteraria ed estetica*. Per diversi anni fu insegnante di scuola secondaria, viaggiò in Grecia e in Italia e intraprese studi postdottorato alle Università di Greifswald, Heidelberg e Berlino, sotto la guida di Diels, Wilamowitz-Moellendorff, Eduard Norden, Eduard Meyer e Franz Boll. A Boll è dedicato il suo primo libro, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (1927), che portò alla chiamata di Kerényi come libero docente di storia delle religioni all'Università di Budapest. Nel 1934 divenne professore di filologia classica e di storia antica a Pécs e nel 1941 a Szeged, mentre mantenne la sua libera docenza a Budapest.

Durante un viaggio in Grecia nel 1929, Kerényi incontrò Walter F. Otto, il cui approccio alla storia delle religioni lo influenzò molto. Egli si decise allora a unire il metodo «storico» a quello «teologico» e ad andare oltre i limiti della filologia accademica. Le sue prime opere nella nuova direzione furono la raccolta di saggi *Apollon* (1937) e *La religione antica nelle sue linee fondamentali* (1940).

Due influssi significativi provenienti da ambienti estranei al suo campo di ricerca vennero a pesare su Kerényi negli anni '30. Nel 1934 egli iniziò una corrispondenza con Thomas Mann, che durò, a parte una pausa dovuta alla guerra, fino alla morte di Mann nel 1955. Alla fine degli anni '30, inoltre, Kerényi venne in contatto con C.G. Jung e le loro pubblicazioni a quattro mani sulla mitologia cominciarono a comparire nel 1941. Jung incoraggiò Kerényi a trasferirsi in Svizzera, nel 1942, all'inizio come addetto culturale incaricato di mantenere i rapporti con gli Alleati, malgrado la dominazione nazista in Ungheria; l'anno successivo, quando i Tedeschi occuparono la terra natia, Kerényi scelse l'esilio. Nel 1962 lui e la sua famiglia divennero cittadini svizzeri. Vissero vicino ad Ascona, nel Canton Ticino di lingua italiana, dove Kerényi condusse la vita dell'umanista indipendente, anche se occasionalmente insegnava ancora a Basilea, Bonn e Zurigo. Fu cofondatore del C.G. Jung Institut, a Zurigo, dove tenne anche delle conferenze. Nel corso della sua collaborazione con Jung, Kerényi concepì un ambizioso piano di lavoro sugli dei greci, inteso a mostrare lo sviluppo del pantheon greco in un modo comprensibile anche per l'uomo moderno; a questo scopo prese in considerazione anche le scoperte della psicologia, pur sostenendo di seguire una via distinta da quella della psicologia junghiana. Secondo Kerényi, ogni idea della mitologia è un'idea della cultura umana. Perciò ogni «teologia» è allo stesso tempo un'«antropologia». Il metodo di Kerényi era quello di mettere alla prova l'«autenticità» della tradizione mitologica esaminandone i tratti stilistici. Kerényi pensava che l'essenza del proprio lavoro consistesse nel fondare una scienza della religione e della mitologia antiche basata non soltanto su una dettagliata conoscenza della letteratura e dell'archeologia, ma anche su una reciproca simpatia tra l'interprete e il suo materiale; questo avrebbe ampliato il campo del sapere già aperto dai metodi storici tradizionali.

Dopo la scelta dell'esilio, la reputazione di Kerényi come studioso di mitologia si ampliò sia tra gli studiosi sia come interprete e divulgatore di miti. Tra i riconoscimenti da lui conseguiti, ricordiamo la nomina all'Accademia Reale delle Scienze norvegese, il dottorato onorario dall'Università di Uppsala, la medaglia d'oro della Humboldt Society e l'Anello Prickheimer di Norimberga; fu iscritto alla Fondazione Bollingen dal 1947 fino alla sua morte, nel 1973. Tra il 1941 e il 1963 tenne un gran numero di conferenze agli annuali incontri Eranos ad Ascona.

Secondo le parole di Geo Widengren: «Come ben pochi altri nella nostra epoca, Kerényi fu seriamente interessato ai grandi problemi centrali della ricerca nel campo della storia delle religioni. Egli ne parlò con l'autorità dello studioso che padroneggia il proprio settore. E anche nella filologia – poiché Kerényi fu un brillante filologo, senza il sovraccario di pedanteria che la maggior parte dei filologi accademici ama mostrare. Egli non fece mai nulla più di ciò che era semplicemente necessario per sostenere le sue interpretazioni. *Esse, non videri* era il suo motto» («Numen», 14, 1967, pp. 163s.).

**BIBLIOGRAFIA**

Kerényi (Károly, Karl, Charles o Carlo, a seconda della lingua in cui comparivano i suoi scritti) produsse 250 opere originali in ungherese, in inglese (soprattutto) e in italiano. Con le diverse versioni e traduzioni, il numero totale delle sue pubblicazioni supera il numero di 500: circa 470 comparvero durante la sua vita e circa 40 furono edite postume. I suoi scritti, che comprendono opere di filologia, di mitologia e di letteratura, così come diari e giornali di viaggio, sono in corso di pubblicazione con il titolo *Werke in Einzelausgaben*, Darmstadt 1966..., a cura di Magda Kerényi. Sono programmati dodici volumi.

Tra le opere di Kerényi, quelle rivolte a un lettore non specializzato sono: *Mythologie der Griechen*, Zürich 1951; e *Die Heroen der Griechen*, Zürich 1958 (tradotti entrambi in *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 1984); e *Die Religion der Griechen und Römer*, 3ª ed. München 1963.

Altre opere: *Prometheus. Der griechischen Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zürich 1946 (trad. it. in *Miti e Misteri*, Torino 1950); *Der göttliche Arzt*, Zürich 1954; *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962; *Zeus und Hera. Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau*, Leiden 1972; *Dionysos*, Darmstadt 1976 (trad. it. Milano 1993). In collaborazione con C.G. Jung: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam 1941 (trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1972); e (anche con P. Radin) *Der göttliche Schelm*, Zürich 1954 (trad. it. *Il briccone divino*, Milano 1964).

E infine: *Hermes. Der Seelenführer*, 1942, Zürich 1944 (trad. it. in *Miti e Misteri*, cit.); *Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion*, Zürich 1952; *Apollon. Studien über antiken Religion und Humanität*, 3ª ed. Düsseldorf 1953. Per la corrispondenza tra Kerényi e Th. Mann: *Romandichtung und Mythologie (1934-1945)*, Zürich 1945; e *Humanismus (1945-1955)*, Zürich 1960 (trad. it. di entrambi in *Dialogo*, Milano 1973).

WILLIAM MCGUIRE

**KIERKEGAARD, SØREN** (1813-1855), il più notevole scrittore nella storia della letteratura danese e uno dei principali filosofi della religione del XIX secolo. L'originale interpretazione di Kierkegaard della struttura e delle dinamiche della personalità individuale formò la base della sua critica radicale alla cultura protestante europea e alla sua controparte filosofica, l'hegelismo. Le sue idee innovative sono rimaste estremamente valide ancora durante il XX secolo.

**La vita.** Søren Aabye Kierkegaard fu persona di insolita complessità, la cui vita esteriore fu invece relativamente tranquilla. Avendo ricevuto una sostanziosa eredità, non ebbe mai la necessità di assicurarsi una posizione professionale regolare. Dedicò la maggior parte della sua breve esistenza alla produzione di un immenso *corpus* di letteratura filosofica e religiosa. Gli avvenimenti fondamentali della vita di Kierkegaard si concentrarono intorno a due persone: il padre, Michael Pedersen Kierkegaard, e la sua ex fidanzata, Regine Olsen; e a due contrasti pubblici: l'*affaire* del «Corsaro» e il suo attacco alla Chiesa danese.

Michael Pedersen Kierkegaard era un uomo d'affari di Copenhaghen che si ritirò ancora giovane per coltivare i propri interessi teologici. Kierkegaard padre era un uomo serio, meditabondo e posseduto da un profondo senso della colpa personale. Nel tentativo di venire a patti con il suo malessere, si impegnò sempre di più nel Pietismo protestante, che all'epoca stava diffondendosi in Danimarca. Michael sottopose il figlio prediletto, Søren, a un rigoroso e rigido apprendistato religioso. La complessità psicologica e intellettuale del rapporto tra padre e figlio provocò una duratura impressione su Kierkegaard e indirettamente influenzò gran parte della sua riflessione teologica.

L'altro avvenimento personale decisivo per Kierkegaard fu il suo breve fidanzamento con Regine Olsen. Poco dopo aver proposto il matrimonio a Regine, Kierkegaard ruppe improvvisamente con lei. Il motivo evidente di questo inaspettato mutamento fu duplice. In primo luogo Kierkegaard scoprì un divario incolmabile tra la propria personalità introspettiva e tormentata e l'apparentemente innocente e inesperta Regine. In secondo luogo Kierkegaard si convinse che la sua vocazione religiosa gli precludeva il matrimonio e la vita di famiglia. Molte delle opere più importanti di Kierkegaard si incentrano sui problemi sollevati dal suo difficile rapporto con Regine.

I due avvenimenti pubblici più importanti della vita di Kierkegaard lo coinvolsero entrambi in un'aspra controversia. Nel 1845 Kierkegaard criticò pubblicamente il «Corsaro», un sofisticato giornale scandalistico danese, denunciando i contatti di numerosi intellettuali con questo celebre giornale. Autori ed editori risposero scatenando contro Kierkegaard un violento attacco personale, che lo additò al pubblico ludibrio. Questo episodio segnò un giro di boa nella sua esistenza. Dopo il 1846 gli scritti di Kierkegaard divennero più apertamente cristiani. Le piene implicazioni di questo mutamento emersero chiaramente nell'attacco rivolto da Kierkegaard contro la Chiesa danese. Kierkegaard riteneva che Dio lo avesse scelto per denunciare lo scandalo di una società che accettava i principi cristiani, ma nella quale i cittadini vivevano di fatto come «pagani». In una serie di articoli intitolati *Il momento*, Kierkegaard sostenne che il Cristianesimo predicato nella Chiesa istituzionalizzata di Danimarca era in realtà l'opposto della religione praticata da Gesù. Le sue acute critiche alla Chiesa e alla società suscitarono la pubblica ira. Nel pieno di questa controversia, Kierkegaard morì (11 novembre 1855).

**Le opere.** Pochi autori hanno scritto una varietà co-

sì grande di opere. La maggior parte dei suoi scritti possono essere raggruppati in quattro categorie principali.

1. *Opere pseudonime.* Tra il 1841 e il 1850 Kierkegaard scrisse una serie di opere sotto vari pseudonimi. Questi sono i suoi libri più noti: *Enten-eller (aut-aut)* (1843, trad. it. 1944); *La ripetizione* (1843, trad. it. Milano 1945, 1991); *Timore e tremore* (1843, trad. it. Milano 1948); *Briciole filosofiche* (1844, trad. it. Bologna 1962); *Il concetto dell'angoscia* (1844, trad. it. Milano 1941); *Stadi sul cammino della vita* (1845); *Postilla non scientifica* (1846, trad. it. Bologna 1962); *La malattia mortale* (1849, trad. it. Milano 1947, Firenze 1953); e *Esercizio del Cristianesimo* (1850). Soltanto nelle ultime pagine della *Postilla non scientifica* Kierkegaard rivendicò apertamente i suoi scritti pseudonimi.

2. *I discorsi edificanti.* Era abitudine di Kierkegaard accompagnare ogni testo pseudonimo con una o più opere religiose edite sotto il suo nome. Egli frequentemente si lamentava per il fatto che, mentre i suoi scritti pseudonimi ricevevano una considerevole attenzione, le sue opere religiose venivano virtualmente ignorate. Due tipi di opere costituiscono i discorsi edificanti: i discorsi etici e i discorsi cristiani. Mentre i discorsi etici escludono in modo precipuo le categorie cristiane, i discorsi cristiani studiano la vita religiosa dal punto di vista della fede cristiana. I primi sono più comuni prima del 1845 e i secondi sono più numerosi dopo quella data. I discorsi cristiani più importanti sono: *Gli atti dell'amore* (1847); *Discorsi cristiani* (1848, trad. it. Torino 1963); *Gli uccelli dell'aria e i gigli del campo* (1849, trad. it. Roma 1945); *Per un auto-esame* (1851); e *Giudice di se stesso* (1851-1852).

3. *I trattati polemici.* Poiché si considerava il «correttivo» necessario all'«epoca attuale», Kierkegaard rimase sempre un irrefrenabile polemico. Secondo l'uso nella Danimarca dell'epoca, egli presentò le sue idee intorno alle questioni intellettuali e sociali sulla stampa pubblica e in opuscoli rivolti a un pubblico generico. Gli scritti polemici più importanti di Kierkegaard comparvero in un giornale, «La Patria», e nella sua pubblicazione *Il momento.* Questi articoli forniscono un'idea soltanto vaga dell'impatto immediato che Kierkegaard operò sulla società danese.

4. *I diari e i saggi.* Per tutta la sua vita, Kierkegaard tenne un diario dettagliato, che egli sapeva sarebbe stato edito dopo la sua morte. Il diario, che consta di venti volumi, contiene un'abbondanza di informazioni sulla personalità di Kierkegaard, sui suoi scritti e sulle sue opinioni intorno ad altri filosofi e teologi.

Due libri importanti non rientrano in questi raggruppamenti generali. *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate* (1841, trad. it. Milano 1989) fu la dissertazione di Kierkegaard per il dottorato in lettere. Quest'opera presenta la versione iniziale della sua critica rivolta a Hegel e ai maggiori romantici del XIX secolo. Inoltre l'analisi di Socrate sviluppata in questo libro costituisce la base per l'interpretazione di Kierkegaard del proprio ruolo personale, come risulta evidente nell'ultimo testo meritevole di menzione: *Il punto di vista sulla mia attività di scrittore* (scritto nel 1848 e pubblicato postumo nel 1859). In questo breve libro, Kierkegaard sostiene la tesi che, nonostante le apparenze, i suoi diversi scritti formano un insieme coerente, costantemente guidato da uno scopo religioso.

**Il pensiero.** Il senso della missione religiosa di Kierkegaard informa tutti i suoi scritti. Lo scopo dominante non è null'altro se non «la reintroduzione del Cristianesimo nella Cristianità». Poiché Kierkegaard credeva che l'esistenza umana autentica è pienamente rivelata nel Cristianesimo, egli era convinto che la lotta per giungere a una vita cristiana implichi il tentativo di realizzare la propria personalità autentica. Gli scritti di Kierkegaard rappresentano così uno sforzo prolungato per fornire l'occasione ai singoli di realizzare il difficile movimento della fede. La parte più importante della strategia attentamente elaborata da Kierkegaard è la sua complicata condizione di autore pseudonimo. Gli scritti pseudonimi, infatti, possono essere meglio compresi considerando tre presupposti connessi tra loro che tutti essi condividono: la nozione di comunicazione indiretta, la comprensione della struttura della personalità e la teoria delle fasi dell'esistenza.

Il metodo di Kierkegaard di comunicare indirettamente attraverso pseudonimi riflette il suo sforzo di rivolgersi ai problemi peculiari alla Danimarca del XIX secolo ed esprime la sua concezione generale della natura della verità religiosa. Egli sostenne ripetutamente che la maggior parte dei suoi compatrioti danesi stava semplicemente illudendosi quando affermava di essere cristiana. La Chiesa luterana istituzionalizzata aveva così addomesticato la fede cristiana che le tensioni spirituali che caratterizzavano il Cristianesimo originario erano del tutto scomparse. In questa situazione, Kierkegaard vede il suo compito come inversamente socratico. Più che impegnarsi in un dialogo razionale che si ritiene capace di scoprire la verità posseduta implicitamente da tutti gli uomini, Kierkegaard cerca di condurre i singoli sulla soglia della decisione, offrendo loro l'opportunità di scoprire gli errori del loro cammino. Ogni pseudonimo rappresenta allora un diverso punto di vista, che riflette una forma distinta di esistenza. Kierkegaard presenta queste opere come specchi in cui la gente possa vedersi riflessa. La conoscenza di se stessi che deriva da questo incontro con il testo crea la possibilità di una decisione capace di ridefinire l'io.

Il metodo di comunicazione di Kierkegaard è anche una funzione della sua convinzione che la verità religiosa sia soggettività. In opposizione all'approccio speculativo di Hegel al Cristianesimo, Kierkegaard afferma che la verità religiosa non può essere compresa concettualmente, ma bisogna appropriarsene esistenzialmente, attraverso la libera attività del singolo. Nelle questioni di fede non ci può essere né conoscenza né certezza. L'esistenza umana in generale e la credenza religiosa in particolare implicano sempre il rischio assoluto. Lo scopo di Kierkegaard è quello di fungere da «levatrice», che può occuparsi della nascita dell'autentico io, anche se non può davvero realizzarla.

La comprensione della comunicazione indiretta presuppone una interpretazione specifica della struttura dell'individualità umana. Ne *La malattia mortale*, Kierkegaard ironicamente utilizza il linguaggio hegeliano per proporre una descrizione dell'individualità che capovolga l'interpretazione di Hegel della soggettività. L'io – sostiene Kierkegaard – è una struttura di autorapporto che è creata e sostenuta dal Dio completamente altro. Ogni uomo è chiamato a mettere in rapporto possibilità e realtà mediante l'esercizio del proprio libero arbitrio. Questa idea dell'io forma la base delle penetranti analisi psicologiche di Kierkegaard. Ne *Il concetto dell'angoscia*, Kierkegaard definisce l'angoscia nei termini del riconoscimento, da parte del soggetto, delle possibilità aperte dalla propria libertà. La disperazione è il fallimento del soggetto o il rifiuto di essere se stesso. Angoscia e disperazione si uniscono per aprire la responsabilità di sé propria dell'io.

L'analisi della struttura della personalità costituisce la base della teoria degli stadi dell'esistenza. Sebbene ogni persona sia irriducibilmente singola, Kierkegaard sostiene che è possibile scorgere modelli ricorrenti nella varietà della vita umana. Egli identifica tre fasi fondamentali dell'esistenza: l'estetica, l'etica e la religiosa. Ogni stadio rappresenta una forma distinta di vita che è governata da ipotesi e aspettative diverse. Prese insieme, le fasi forniscono uno schema dell'intera paternità pseudonima. Mentre Kierkegaard esamina l'esistenza estetica nella prima parte sia di *Enten-eller (aut-aut)* sia di *Stadi sul cammino della vita*, la seconda sezione di ciascuna di queste opere è dedicata alla valutazione dell'esperienza etica. L'analisi dello stadio religioso è più complessa. In *Timore e tremore*, *Briciole filosofiche* e *Postilla non scientifica*, Kierkegaard affronta questioni e dilemmi posti dalla religione dal punto di vista del non credente. *La malattia mortale* e *Esercizio del Cristianesimo*, al contrario, sono scritti da un punto di vista apertamente cristiano. Infine, la terza parte di *Stadi sul cammino della vita* è un tortuoso resoconto della lotta interiore di un individuo che è preso tra il credere e il non credere.

Questi tre stadi dell'esistenza non sono scelti casualmente e presentati arbitrariamente. Piuttosto, gli stadi sono attentamente ordinati in modo tale che, avanzando dall'estetico attraverso l'etico fino al religioso, ci sia un movimento verso l'individualità autentica. Concepita in generale, questa progressione traccia l'avanzare del soggetto da una identificazione indifferenziata con il suo ambiente all'individuazione completa, in cui l'io diventa un individuo concreto, eternamente responsabile di se stesso. Lo stadio estetico dell'esistenza è caratterizzato dall'assenza della decisione autentica. La mancanza di libera decisione deriva o dall'immersione irriflessiva nell'inclinazione sensuale e nella vita sociale oppure dall'assorbimento spassionato nella riflessione astratta. Dal punto di vista etico, l'io ha l'obbligo di diventare se stesso attraverso la libera attività. La decisione intenzionale segna un momento essenziale nel processo dell'individuazione e costituisce una fase cruciale nel viaggio verso l'individuazione. Comunque, il moralista è insufficientemente sensibile alla dipendenza radicale dell'io rispetto a Dio. Egli alla fine si accorge di avere in realtà divinizzato l'ordine sociale, considerando l'obbligo morale come un comandamento divino. La «differenza qualitativa infinita» tra il divino e l'umano crea la possibilità di un conflitto tra l'obbligo verso gli altri e l'obbedienza a Dio. Kierkegaard etichetta questo scontro come «sospensione teologica dell'etico». Questo scontro tra responsabilità religiosa e morale capovolge di fatto la vita etica.

Lo stadio religioso dell'esistenza rappresenta la realizzazione piena della personalità autentica. L'analisi condotta da Kierkegaard sull'io culmina nella paradossale coincidenza degli opposti creata e sostenuta dalla decisione assoluta del singolo fedele. La fede è la libera attività dell'autorapporto in cui l'io diventa se stesso. differenziando e sintetizzando simultaneamente gli opposti che costituiscono il suo essere. In questo momento critico di decisione, la persona che è pienamente conscia della propria responsabilità sulla propria esistenza costituisce la sua individualità unica distinguendo in modo decisivo se stesso dagli altri e definendo la propria identità eterna di fronte al Dio completamente altro. La differenza qualitativa tra Dio e l'io rende impossibile qualsiasi rapporto immanente tra il divino e l'umano. Lasciato a se stesso, il singolo peccatore non può stabilire il rapporto assoluto con l'assoluto dal quale dipende la sua personalità autentica. La possibilità del rapporto corretto tra Dio e l'io è aperta dal Cristo incarnato. Il Dio-uomo è un paradosso assoluto che non può mai essere compreso razionalmente. Il

paradosso assoluto pone un *aut-aut* irriducibile: *o* credere *o* essere offeso.

La fede è un rischio radicale, un salto non mediato in cui l'io trasforma se stesso. Rispondendo con fede alla presenza divina assolutamente paradossale, l'io interiorizza la verità del Dio-uomo. In questo momento di decisione, la verità diventa soggettiva e il soggetto diventa veritiero. Una tale soggettività veritiera è la meta cui la complessa personalità di Kierkegaard guida instancabilmente il lettore.

**L'influsso di Kierkegaard.** Piuttosto ignorati ai suoi tempi, gli scritti di Kierkegaard durante i primi decenni del XX secolo divennero forza trainante nella teologia, nella filosofia, nella psicologia e nella letteratura. L'impatto teologico di Kierkegaard è evidente, per esempio, nella neo-ortodossia protestante. Karl Barth e Rudolph Bultmann svilupparono molti dei temi che Kierkegaard aveva identificato. Nel pensiero di Martin Buber, l'influenza di Kierkegaard si estende al settore della teologia ebraica.

L'opera di Kierkegaard costituisce anche la base di una delle più importanti scuole filosofiche del XX secolo, l'esistenzialismo. Kierkegaard pose i termini del dibattito che poi impegnò i maggiori filosofi europei, come Martin Heidegger, Karl Jaspers e Jean-Paul Sartre. Sottolineando l'importanza dei problemi della personalità individuale, dell'autenticità, della trascendenza, dell'assurdità, della temporalità, della morte, del desiderio, della colpa, della disperazione, dell'ansia e della speranza, i testi di Kierkegaard fornirono enormi risorse ad una intera generazione di filosofi. [Vedi *ESISTENZIALISMO*].

Meno spesso viene riconosciuto il ruolo di Kierkegaard nella psicologia moderna. Eppure le sue dirompenti analisi degli stati psichici dell'io individuale sono state ampliate ed estese da psicologi come Ludwig Binswanger e R.D. Laing. Le teorie psicologiche che sono sorte dall'opera di Kierkegaard tendono a completare e a correggere le conclusioni dell'analisi freudiana tradizionale.

Infine, è importante evidenziare l'influsso di Kierkegaard sulla letteratura del XX secolo. La mano di Kierkegaard si può cogliere nelle opere di autori tanto diversi come Albert Camus, Franz Kafka, John Updike e Walker Percy.

Questo riassunto può soltanto indicare sommariamente l'importanza straordinaria dell'opera di Kierkegaard. Le intuizioni di questo danese solitario pervadono il pensiero contemporaneo e per tanti uomini dell'età presente hanno formato la visione del mondo e della propria esistenza.

## BIBLIOGRAFIA


**Fonti dirette**

Le edizioni in lingua originale degli scritti di Kierkegaard sono: P.A. Heiberg et al. (curr.), *Søren Kierkegaards Papirer*, I-XI, Kjøbenhavn 1909-1938; e J.L. Heiberg et al. (curr.), *Søren Kierkegaard Samlede Voerker*, I-XX, Kjøbenhavn 1962-1964. In italiano, cfr. *Opere*, Firenze 1972.

**Fonti indirette**

Ricchissima è la letteratura secondaria su Kierkegaard. E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, I-II, Gütersloh 1933, rimane la più completa biografia intellettuale. G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton 1971; e J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris 1938, sono eccellenti presentazioni della posizione di Kierkegaard. J.D. Collins, *The Mind of Kierkegaard*, Chicago 1953, fornisce una buona introduzione al pensiero del filosofo. Per un utile esame dell'importanza del metodo pseudonimo di Kierkegaard, cfr. L. Hackey, *Kierkegaard. A Kind of Poet*, Philadelphia 1971. S. Crites, *In the Twilight of Christendom. Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History*, Chambersburg/Penns. 1962; e M.C. Taylor, *Journey to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Berkeley 1980, analizzano il complesso rapporto tra Kierkegaard e Hegel.


MARK C. TAYLOR

**KRAEMER, HENDRIK** (1888-1965), storico delle religioni olandese. Kraemer passò la sua carriera professionale principalmente in tre luoghi significativamente diversi: lavorò per la Società Biblica olandese in Indonesia (1921-1935), fu professore di storia della fenomenologia delle religioni all'Università di Leiden (1937-1947) e fu il primo direttore dell'Istituto Ecumenico Chateau de Bossy, in Svizzera (1948-1955). I suoi lettorati stranieri compresero, tra molti altri, un soggiorno allo Union Theological Seminary di New York (1956-1957) e le Olaus Petri Lectures all'Università di Uppsala (febbraio 1955).

A partire dalla seconda Conferenza Missionaria Internazionale, tenutasi a Tambaram (India) nel dicembre 1938, Kraemer svolse un ruolo importantissimo nelle dispute teologiche ecumeniche sui rapporti tra la fede cristiana e le altre religioni. Le sue opere *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938); *Religion and the Christian Faith* (1956); e *World Cultures and World Religions. The Coming Dialogue* (1960) affrontano questo tema.

Tra i titoli meno noti, che pure sono importanti per la valutazione dell'opera di Kraemer come storico delle religioni e per comprendere come egli considerasse i dati storico-religiosi «alla luce di Cristo, il *kriticos* di

tutte le cose», quattro pubblicazioni meritano un'attenzione speciale.

La prima di queste è l'articolo *Geloof en Mystiek* (Fede e misticismo) che comparve nella rivista missionaria «Zendingstijdschrift "De Opwekker"», 79 (1934); segnaliamo poi il discorso inaugurale a Leiden, *De Wortelen van het Syncretisme* (Le radici del sincretismo, 1937); il terzo titolo è *Vormen van Godsdienstcrisis* (Forme di crisi nella religione), edito dapprima in «Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde», 22 (1959), pp. 103-34, e in seguito ripubblicato come volumetto (si basa su quattro conferenze tenute nel 1959 per la cattedra di storia delle religioni nella Facoltà di teologia); di particolare rilievo, infine, sono i rilievi condotti da Kraemer nei confronti di W. Brede Kristensen (che fu suo predecessore a Leiden) nell'introduzione a *The Meaning of Religion* di Kristensen (curato nel 1960 da J.B. Carman).

Senza aver mai abbandonato la sua antica tesi di una discontinuità tra la rivelazione biblica e le varie forme di religione – tesi espressa nel modo più radicale nel suo studio del 1938 per la Conferenza di Tambaram – Kraemer tentò in seguito, secondo le sue parole, «di correggere» quell'idea «delle religioni non cristiane [come]... grandi conquiste umane», prestando maggiore attenzione alla «consapevolezza religiosa come luogo dell'incontro dialettico con Dio» (*Religion and the Christian Faith*, p. 8). Egli sosteneva che la religiosità è un aspetto fondamentale della struttura umana e la manifestazione della permanenza, tra le varie forme di crisi religiosa, del *sensus divinitatis* e del *semen religionis*, «qualunque sia il contenuto di *divinitas* e qualunque sia la qualità del *semen*» (*Vormen van Godsdienstcrisis*, p. 134).

Negli ultimi anni, quando la nozione di «comunicazione» (che comprendeva anche le comunicazioni tra popoli di tradizioni diverse) divenne un concetto chiave per lui, Kraemer mise in evidenza la necessità, per i partecipanti al dialogo tra le fedi, di «essere aperti a nuove intuizioni attraverso la strumentalizzazione del contatto con l'altro» e richiese una «reale apertura alla verità ovunque la si possa trovare» (*World Cultures and World Religions*, pp. 356ss.).

Dal 1938 in poi il dibattito su Kraemer si è concentrato sulle sue idee teologiche e si è prestata una attenzione relativamente minore alla questione di determinare fino a che punto le sue idee teologiche e le categorie da esse derivate abbiano influenzato la sua descrizione e la sua analisi delle religioni.

**BIBLIOGRAFIA**

Gli ampi studi di Kraemer sull'Islamismo comprendono la sua tesi di dottorato, *Een Javaansche Primbon uit de estiende eeuw*. Leiden 1921; *Eenige grepen uit de moderne Apologie van de Islam*, in «Tijdschrift voor Indische Tall-, Land- en Volkenkunde», 75 (1935), pp. 1-35, 165-217; e *Een nieuw geluid op het gebied der Koranexesege*, Amsterdam 1962. Kraemer esaminò i rapporti tra cristiani e musulmani in *L'Islam, une religion, un mode de vie. L'Islam, une culture. Points de confrontation entre l'Islam et le Christianisme*, in «Revue de l'évangélisation», 41 (1959), pp. 2-38; *Die grundätzlichen Schwierigkeiten in der Begegnung von Christentum und Islam*, in W. Holsten (cur.), *Neu Begegnung von Kirche und Islam*, Stuttgart 1960, pp. 15-27; e *Islamic Culture and Missionary Adeguacy*, in «Muslim World». 50 (1960), pp. 244-51.

Per una bibliografia, cfr. C.F. Hallencreutz, *Kraemer toward Tambaram*, Lund 1965, pp. 309-17. Un elenco completo delle note biografiche e delle opere di critica in J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, II: *Bibliography*. The Hague 1974, 133ss.

WILLEM A. BIJLEFELD

**KRISTENSEN, WILLIAM BREDE** (1867-1953), storico delle religioni norvegese. Dal 1901 al 1937 William Brede Kristensen fu professore di storia e di fenomenologia delle religioni all'Università di Leiden. Durante la vita quasi sconosciuto al di fuori della Scandinavia e dell'Olanda, divenne il maestro della successiva generazione di storici delle religioni in Olanda e, negli ultimi venticinque anni, dopo la pubblicazione postuma, in lingua inglese, delle sue lezioni universitarie sulla fenomenologia della religione (*The Meaning of Religion*, 1960), ha influito sulle discussioni metodologiche.

Figlio di un pastore luterano, nacque a Kristiansand, Norvegia, il 21 giugno 1867. Frequentò la Facoltà di teologia all'Università di Oslo (allora Cristiania). Dopo un anno passò allo studio delle lingue, che perfezionò a Leiden e a Parigi. Oltre al latino, al greco, all'ebraico, studiò l'egizio antico, l'assiro, il sanscrito e l'avestico. Al British Museum di Londra condusse le ricerche per la sua tesi di laurea sulla concezione dell'oltretomba degli antichi Egizi; ritornato a Cristiania si dedicò allo studio e all'insegnamento dei testi zoroastriani, in particolare l'Avesta. Nel 1901 successe al suo insegnante, C.P. Tiele (1830-1902), sulla cattedra dell'Università di Leiden, dove rimase fino al pensionamento nel 1937; visse a Leiden fino alla morte. Dopo la seconda guerra mondiale tornò per qualche tempo in Norvegia per un breve corso introduttivo alla storia delle religioni (pubblicato postumo in lingua norvegese col titolo *Religionshistorik studium*, 1954, e

nella traduzione olandese di Mevrouw Kristensen). Molto del suo lavoro riguarda diversi aspetti specifici della vita religiosa nel Vicino Oriente antico, e fu spesso presentato ai congressi annuali della Società Reale Olandese e in seguito raccolto e pubblicato in due volumi in olandese: *Verzamelde bdragen tot kennis der antieke godsdiensten* (Raccolta di contributi alla conoscenza delle religioni antiche), 1947, e *Symbool en werkelkheid* (Simbolo e realtà), 1954.

Kristensen rifiutò la teoria evoluzionistica, allora prevalente, del suo maestro e predecessore C.P. Tiele e basò la comprensione di ogni religione sulla valutazione data dai credenti della stessa; queste valutazioni erano reperibili nei documenti scritti, nelle lingue che egli stesso aveva imparato a leggere. Credeva che le religioni del Mediterraneo antico (preclassico) e del Vicino Oriente avessero ciascuna la propria natura, ma presentassero importanti caratteristiche comuni, tali da permettere un proficuo lavoro comparativo. Lo scopo non era di definire idee generali, come il significato del sacrificio, ma di illuminare sul significato di alcune particolari pratiche; a questo proposito il lavoro sistematico della fenomenologia doveva essere al servizio della ricerca più dettagliata dello storico. Per Kristensen, tuttavia, faceva poca differenza, dato che non si occupava né di teorie filosofiche dello sviluppo storico della religione, né di ricerche sugli stadi di sviluppo di una particolare religione. Giudicava il mutamento storico tanto significativo da portare a un punto fermo la conoscenza di una religione. Il compito dello storico, quindi, non è tanto di focalizzarsi sul mutamento storico, quanto di trovare il punto di collegamento per capire una realtà religiosa scomparsa e il suo mondo alla luce del cambiamento decisivo verso la coscienza razionale del mondo moderno. Nel suo lavoro sono frequenti le polemiche contro il razionalismo, non tanto per una forma di antimodernità, quanto perché intuiva che il razionalismo portava ad una interpretazione errata delle religioni antiche.

Kristensen non considerava scientifico il metodo comparativo. Cercava di giungere all'intuizione dei fondamenti di una religione, il che significava, in termini negativi, non intromettersi con giudizi di lode o di biasimo in quello che il credente dice e, in termini positivi, nell'andare incontro a una credenza estranea con comprensione e amore. La nostra conoscenza non potrà che essere approssimativa, in quanto non potremo mai afferrare appieno un linguaggio religioso estraneo e, inoltre, perché quella religione non diventerà mai una forza della nostra vita; comunque, lo sforzo sarà sempre proficuo, perché, attraverso la barriera della lingua, del tempo e della cultura, riusciremo sempre ad afferrare qualche verità dei credenti di altre religioni e crescere, sosteneva Kristensen, non solo intellettualmente, ma anche religiosamente.

## BIBLIOGRAFIA

Dei molti lavori di Kristensen, solo uno è stato tradotto in inglese: *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, The Hague 1960 (2ª ed.). Un'ampia bibliografia delle sue opere in J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, II, *Bibliography*, The Hague 1974.

JOHN B. CARMAN

**KULTURKREISELEHRE.** («Teoria dei cicli culturali»). La *Kulturkreiselehre*, detta anche metodo storico-culturale, è un modello sviluppato all'inizio del XX secolo da alcuni etnologi tedeschi per fornire all'etnologia una prospettiva storico-culturale e perciò per assicurare all'etnologia un posto tra le scienze storiche. Proponendo i «cicli culturali», cioè l'esistenza di diverse zone areali rette dalla medesima cultura o da una cultura dominante, l'etnologia cessò di essere una raccolta asistematica dei prodotti umani oppure l'organizzazione di tali prodotti all'interno del concetto di evoluzione o sviluppo unilineare. Fu così possibile non soltanto guardare alle differenze tra i popoli privi di scrittura, ma anche esaminare cronologicamente la successione delle culture.

I precursori del metodo storico-culturale furono il naturalista russo N.J. Danilevski (1822-1865) e il geografo tedesco Friedrich Ratzel (1844-1904). Nella sua *Anthropogeographie* (1882-1891) e in *Völkerkunde* (1885-1888), Ratzel tentò di risolvere il conflitto tra la teoria della convergenza (egregiamente rappresentata nella nozione degli *Elementargedanken* di Adolf Bastian) e il diffusionismo, prendendo posizione in favore di quest'ultimo. Ratzel fu il primo ad applicare la teoria delle migrazioni zoologiche per spiegare l'espansione, la diffusione e la stratificazione delle culture. Nella sua analisi delle singole culture, Ratzel utilizzò quelli che erano chiamati i «criteri formali» (cioè i beni materiali, come le armi) per confermare i contatti, spesso attraverso grandi distanze, tra le culture. Il fondatore della dottrina dei cicli culturali, tuttavia, è considerato un allievo di Ratzel, Leo Frobenius. Con l'aiuto del «criterio quantitativo», Frobenius propose in *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen* (1898) un «ciclo culturale dell'Africa occidentale». A partire da questo concetto, tuttavia, egli in seguito sviluppò la nozione irrazionale di una «morfologia della cultura», in cui la cultura veniva concepita come un organismo

vivente il cui sviluppo era determinato da un'anima (*paideuma*).

All'opera di Frobenius si associarono autori come B. Ankermann e Fr. Graebner (cfr. rispettivamente *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*; e *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, comparsi entrambi in «Zeitschrift für Ethnologie», 37, 1905). Con *Die Methode der Ethnologie* (1911), Graeber fornì le basi metodologiche per la nuova disciplina e introdusse i metodi dell'indagine storica, soprattutto i metodi sviluppati da E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 1908, 5ª ed.). La maggioranza dei giovani etnologi del periodo si riconobbe in questo metodo storico-culturale. Negli Stati Uniti, nel frattempo, Franz Boas e la sua scuola offrivano contributi essenziali all'analisi storica dei dati, nonostante le loro riserve e critiche nei confronti dell'idea dei cicli culturali.

Fu il linguista ed etnologo viennese Wilhelm Schmidt (1868-1954), tuttavia, a sviluppare il concetto del ciclo culturale in un sistema esteso, unificandolo e incorporandovi nuovi elementi. Nel suo *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* (1937, trad. it. *Manuale di metodologia etnologica*, Milano 1949) Schmidt scrive: «Se... una cultura complessa comprende tutte le categorie essenziali e necessarie della cultura umana, dalla cultura materiale alla vita economica, dalla vita sociale al costume e alla religione, allora noi parliamo di "ciclo culturale", poiché ritorna in se stesso, come un ciclo, è sufficiente a se stesso e perciò assicura anche la sua esistenza indipendente». Grazie ai successivi interventi di Wilhelm Koppers, Martin Gusinde e Paul Schebesta, il concetto di ciclo culturale si impose nel campo della storia delle religioni e a lungo dominò la discussione nel campo dell'etnologia e della religione. Nella sua opera *Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII (1912-1955), Schmidt utilizzò la dottrina dei cicli culturali per sostenere la sua teoria del monoteismo primordiale (*Urmonotheismus*).

A partire dal 1906, la rivista «Anthropos» divenne la portavoce della scuola viennese di W. Schmidt. Ai criteri della quantità e della forma, Schmidt aggiunse i criteri della continuità e della connessione come mezzi per determinare i complessi culturali relativamente uniformi. Egli enfatizzò il fattore temporale e la successione degli strati culturali nel tempo: perciò introdusse la questione dell'origine e dello sviluppo dei cicli culturali. Secondo Schmidt, gli elementi culturali possono essere comparati tra loro soltanto se sono in rapporto reciproco o si manifestano all'interno del medesimo ciclo culturale. Per determinare l'origine dei cicli culturali egli applica due regole: un elemento culturale può essere spiegato soltanto all'interno del proprio ciclo culturale; e per questa spiegazione le forme culturali più antiche sono di maggiore importanza. I cicli culturali proposti da Schmidt sono i seguenti:

1. *Culture primitive*: cacciatori e raccoglitori privi di scrittura.
   1.1. Cultura primitiva centrale: matrimoni esogamici e monogamici.
   1.2. Cultura primitiva meridionale: matrimoni esogamici e totem sessuali.
2. *Culture primarie*: agricoltori privi di scrittura.
   2.1. Matrimoni esogamici e discendenza patrilineare; totemismo, forme più avanzate di caccia; cultura «di città».
   2.2. Matrimoni esogamici e discendenza matrilineare; orticoltori; cultura «di villaggio».
   2.3. Discendenza patrilineare, famiglie non divise; pastori nomadi che assumono un ruolo dominante.
3. *Culture secondarie*: scrittura di tipo pittorico.
   3.1. Culture autonome patrilineari (Polinesia, Sudan, India occidentale, Asia occidentale, Europa meridionale).
   3.2. Culture autonome matrilineari (Cina meridionale, India orientale, zona nordorientale dell'America meridionale).
4. *Culture terziarie*: scrittura alfabetica (le civiltà più antiche dell'Asia, dell'Europa e dell'America).

Come si può vedere, Schmidt propone una successione che differisce assai dal precedente schema dell'evoluzionismo, in quanto presuppone, di fatto, una sorta di evoluzione a rovescio, una «devoluzione». Questo capovolgimento diventa particolarmente evidente nello schema storico proposto da Schmidt: nelle culture primitive domina la credenza in un Essere supremo e questa credenza viene interpretata come monoteismo primordiale. Soltanto all'interno della fase successiva, quella delle «culture primarie», emergono la credenza negli spiriti (l'animismo), la magia e il totemismo (o culto animale). Queste credenze finiscono per soffocare sempre più il monoteismo e infine sfociano nel politeismo delle culture superiori. Questa iniziale fase monoteistica rivive nelle religioni bibliche.

Certamente Schmidt cercava, attraverso la dottrina dei cicli culturali, una prova storica dell'esistenza di Dio. Non ci si deve meravigliare, dunque, se questa scuola è caduta in discredito presso gli etnologi, dal momento che essa sembrava servire agli scopi della teologia cattolica più che a quelli della ricerca obiettiva. I membri della «scuola di Vienna», specialmente Josef Haekel e Walter Hirschberg, si sono allontanati sempre più dalle idee di Schmidt. La discussione in-

torno alla teoria dei cicli culturali continua, tuttavia, al di fuori della scuola di Schmidt. Hermann Baumann e Wilfred D. Hambly, per esempio, hanno presentato modelli diversi per l'Africa e Clark Wissler, Edward Sapir, Melville J. Herskovits e A.L. Kroeber hanno fatto lo stesso per le Americhe. La crescita continua delle conoscenze e la maggiore specializzazione, tuttavia, non permettono più la costruzione di cicli culturali su base universale. In particolare è problematica l'identificazione delle più antiche culture prive di scrittura (cacciatori e raccoglitori) con lo «stadio primitivo» preistorico (*Urstufe*), identificato da O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit* (1931). Priva di fondamento storico, inoltre, è l'affermazione che le culture sarebbero sopravvissute per millenni senza essere toccate da influenze esterne e senza mutamento interno.

Oggi viene assegnata grande importanza all'influenza delle culture superiori su quelle prive di scrittura e alle prime viene riconosciuta grande complessità. La teoria dei cicli culturali, tuttavia, è rimasta nell'uso in etnologia e nelle più generali applicazioni del concetto di cultura.

[Cfr. EVOLUZIONISMO].

## BIBLIOGRAFIA

H. Baumann, D. Westermann e R. Thurnwald, *Völkerkunde von Africa*, Essen 1940.

E. Brandewie, *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*, Lanham/Maryl. 1983.

A. Fiedermutz-Laun, *Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian*, Wiesbaden 1970.

J. Haekel et al. (curr.), *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, Wien 1956.

A.L. Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley 1939.

L.L. Langness, *The Study of Culture*, San Francisco 1974.

P. Leser, *Zur Geschichte des Wortes Kulturkreis*, in «Anthropos», 58 (1963), pp. 1-36.

R.H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, New York 1937.

W.E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Wiesbaden 1984 (3ª ed.).

H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, I-III, Paris 1929-1931 (4ª ed.).

W. Schmidt e W. Koppers, *Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Regensburg 1924.

KURT RUDOLPH

# L

**LANG, ANDREW** (1844-1912), antropologo e folclorista scozzese. Nato a Selkirk, in Scozia, Lang studiò a Saint Andrews, Glasgow, e poi a Oxford. Per sette anni fu studente del Merton College, dove fu considerato un brillante e promettente classicista. Dopo il matrimonio lasciò Oxford, si dedicò alla carriera di critico letterario e divenne celebre per l'edizione delle sue fiabe, per i numerosi contributi di folclore e di antropologia della religione e per i suoi saggi e articoli di critica letteraria. Nonostante gli interessi e la cultura di Lang fossero considerevoli, il suo lavoro scientifico si rivolgeva a questioni di attualità e non forniva alcun contributo allo sviluppo delle conoscenze. Fu un sagace critico delle teorie altrui più che un pensatore autonomo. Fu uno dei fondatori della British Folklore Society e quasi al termine della sua vita divenne presidente della Society for Psychical Research.

Come uomo di lettere, Lang scrisse una notevole quantità di testi. Fu autore di 120 libri (includendo anche gli opuscoli), si impegnò in altre 150 opere come editore o come collaboratore e produsse centinaia di articoli. In un momento in cui la nascente classe colta inglese era vivamente interessata alle questioni scientifiche e dottrinali, l'intelletto penetrante e l'abile scrittura di Lang fecero di lui una figura dominante, specialmente nei nuovi campi dell'antropologia, del folclore e della storia delle religioni.

A Lang è stato attribuito il merito di aver demolito l'approccio psicologico allo studio del mito proposto dal celebre Max Müller e la sua famosa teoria secondo la quale il mito è il risultato di una «malattia del linguaggio». In *Modern Mythology* (1897) Lang utilizzò la sua ampia conoscenza della mitologia comparata per dimostrare che i temi presenti nella mitologia indoeuropea (molti dei quali concernenti i fenomeni solari), che Max Müller aveva spiegato in termini esclusivamente filologici, erano in realtà presenti anche nei miti di altre parti del mondo e potevano perciò essere spiegati con la tendenza universale a personificare la natura. Anche senza offrire una propria personale teoria sul mito, Lang considerò la mitologia come la chiave dell'«attuale condizione dell'intelletto umano» (*Myth, Ritual, and Religion*, 1887, I, p. 29), e ritenne che si doveva interpretare il mito secondo una sua certa forma di razionalità. Su questo punto Lang anticipò i principali sviluppi degli studi contemporanei sul mito, nel campo dell'antropologia e della storia delle religioni.

Con *Magic and Religion* (1901) Lang rivolse una critica dettagliata alla celebre teoria della magia e della religione proposta da James G. Frazer. In particolare, egli mostrò gli errori della teoria evoluzionistica di Frazer secondo la quale la magia precederebbe la religione e la religione sarebbe nata dal fallimento della magia. Lang peraltro utilizzò le analisi di Frazer nel suo tentativo di spiegare la divinità di Cristo nei termini del rituale del re morente e dei miti degli «dei morenti e risorgenti». La critica devastante di Lang alla teoria di Frazer sul rituale del regicidio e al metodo comparativo applicato in *The Golden Bough* trovò in seguito l'approvazione generale degli studiosi.

Sebbene avesse in un primo momento accolto la teoria evoluzionistica dell'animismo di E.B. Tylor, Lang rifiutò l'opinione di Tylor secondo la quale il concetto di Dio sarebbe nato come tardo sviluppo dalla concezione animistica delle anime, dei fantasmi e degli spiriti. In *Myth, Ritual, and Religion* (1887), Lang sottoli-

però che il concetto di un dio creatore, spirituale, paterno, onnipotente e onniscente, si ritrova anche nelle popolazioni culturalmente più arretrate. Dal punto di vista degli evoluzionisti, quindi, l'idea di Dio, essendo stata riscontrata anche nelle popolazioni culturalmente più povere, non può essere nata a partire dai concetti di spirito o di anima come loro tardo sviluppo. Da questo punto di vista, la critica di Lang fu la prima di molte altre che alla fine portarono alla fine dell'evoluzionismo in antropologia. L'opinione personale di Lang su questo punto era: l'idea di anima-spirito e l'idea di Dio hanno origini totalmente diverse e l'idea di Dio può aver preceduto l'animismo (anche se egli riconobbe che la questione sulla priorità non poteva essere storicamente risolta). Lang pensava, comunque, che l'idea di Dio doveva essere precedente e che doveva essere stata contaminata e degradata dai concetti animistici e infine allontanata dalla sua preminente posizione originaria. Anche se la posizione di Lang riguardo alla presenza degli «dei elevati» tra le popolazioni culturalmente primitive fu in gran parte ignorata in Inghilterra, questa sua tesi fu ripresa da altri studiosi e divenne l'argomento delle più importanti ricerche nel campo dell'antropologia (Wilhelm Schmidt, E.E. Evans-Pritchard) e della storia delle religioni (Nathan Söderblom, Raffaele Pettazzoni, Mircea Eliade). [Vedi *ESSERE SUPREMO*, vol. 1].

In tarda età Lang sviluppò l'interesse per i fenomeni psichici e spiritici, per la telepatia, l'osservazione della sfera di cristallo, la prova del fuoco, le apparizioni di spiriti, e scrisse due libri su questi argomenti. Pur considerando queste storie di spiriti una forma di folclore, Lang pensava che l'esperienza psicologica che le fa nascere potrebbe avere qualche fondamento di realtà e che avrebbe potuto essere l'origine delle credenze religiose. Su questo argomento, comunque, Lang era del tutto isolato e in qualche modo in disaccordo con i suoi colleghi. Ciò che Lang cercava era soprattutto il modo per documentare ed esplorare l'esperienza di quello che Rudolf Otto più tardi avrebbe chiamato «il numinoso» e che lo stesso Otto e i successivi fenomenologi della religione avrebbero considerato insieme la fonte originaria e il fondamento delle credenze religiose.

**BIBLIOGRAFIA**

Tra i numerosi contributi di Lang allo studio della religione e della mitologia, degni di nota sono: *Custom and Myth*, 1885, 2ª ed. riv. 1893, Oosterhout 1970; *Myth, Ritual, and Religion*, I-II, 1887, ed. riv. 1899, New York 1968; *Modern Mythology*, 1897, New York 1968; e *Magic and Religion*, 1901, New York 1969. Trattano dei fenomeni parapsicologici *Cock Lane and Common-Sense*, 1894, New York 1970; e *The Book of Dreams and Ghosts*, 1897, ed. riv. 1899, New York 1970. Per informazioni riguardanti la vita di Lang e la sua abbondante produzione letteraria, cfr. R.L. Green, *Andrew Lang. A Critical Biography with a Short-Title Bibliography of the Works of Andrew Lang*, Leicester 1946.

BENJAMIN C. RAY

**LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS DE** (1869-1938), indologo belga e specialista di filosofia buddhista. Educato a Liegi, Lovanio, Parigi e Leiden, La Vallée Poussin divenne professore all'Università di Gand. Si dedicò al suo settore di ricerca in un'epoca in cui gli studi sul Buddhismo si riducevano a semplici letture del canone pali e della letteratura in sanscrito, condotte soprattutto in vista di una analisi psicologica ed etica, della ricostruzione della mitologia e di qualche vago interesse sociologico. (Un approccio più dottrinale, per la verità, esisteva nella tradizione francese e in quella russa). La Vallée Poussin dedicò tutta la forza del suo genio filologico a questo settore e contribuì a orientare gli studi buddhisti verso le lingue del Buddhismo settentrionale (sanscrito e tibetano) e verso la filosofia buddhista considerata nella sua prospettiva storica. Egli produsse due tipi principali di studi: edizioni scientifiche e traduzioni commentate. Questi due tipi di pubblicazioni corrispondono più o meno ai due periodi della sua attività, quello precedente e quello posteriore alla prima guerra mondiale.

Durante il primo periodo era soprattutto necessario offrire testi editi in modo scientificamente accurato. Il maggiore contributo agli studi buddhisti fornito da La Vallée Poussin è costituito dalle numerose edizioni di testi, alcune pubblicate in Belgio, altre nella classica collana «Bibliotheca Indica» di Calcutta, altre ancora nella collana «Bibliotheca Buddhica» di San Pietroburgo. Egli cominciò con alcuni testi tantrici fino ad allora trascurati (*Pañcakrama*, 1896; e *Adikarmapradīpa*, 1898), e continuò con importanti scritti di Nāgārjuna (*Mādyamikasūtras*, 1903-1913) e di Prajñākaramati (il commento *Pañjikā* al *Bodhicaryāvātara* di Śāntideva, 1901-1905). Egli pubblicò anche alcuni frammenti da poco scoperti da Aurel Stein.

Accanto a questa attività editoriale, La Vallée Poussin produsse numerose traduzioni, studi esegetici e analisi di testi. Scrisse anche numerosi saggi (tra cui alcuni che comparvero in pubblicazioni cristiane) che mostrano la sua preoccupazione per ciò che egli chiamava la dogmatica buddhista e la sua continua riaffermazione.

Dopo la prima guerra mondiale La Vallée Poussin, che nel frattempo aveva studiato a fondo le lingue del-

le traduzioni buddhiste cinesi, si accinse all'enorme impresa di tradurre e annotare criticamente due *summae* della Scolastica buddhista: *Abhidharmakośa* di Vasubandhu, il capolavoro della scuola *abhidharma* dello Hīnayāna settentrionale; e *Vijñaptimātratāsiddhi* di Hsüan-tsang, il miglior compendio di dogmi della corrente Yogācara, o idealista, del Mahāyāna. Per il suo *Abhidharmakósa* (1923-1931) La Vallée Poussin studiò a fondo l'enorme *Mahāvibhāṣā* del Kashmir, che fino ad oggi non è stato ancora tradotto in alcuna lingua occidentale. Col suo *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang* (1928-1929), egli divenne il maestro indiscusso nello studio del Buddhismo idealista, un campo di indagine di cui Sylvain Lévi aveva gettato le basi e che Paul Demiéville ed Étienne Lamotte, allievo di La Vallée Poussin, avrebbero sviluppato.

Questi esercizi esegetici non impedirono a La Vallée Poussin di dedicarsi anche ad altri settori del pensiero buddhista. Egli fu, paradossalmente, insieme affascinato ed evasivo nei confronti del Mādhyamika: fu attratto dall'atteggiamento critico di quel pensiero, ma fu altresì trattenuto dalle proprie convinzioni personali. Questo atteggiamento si riflette nelle sue pubblicazioni sul significato del *nirvāṇa* (annullamento o beatitudine?) e nelle sue polemiche con Theodore Stcherbatsky sull'interpretazione di *śūnyatā* (vacuità o relatività?). La Vallée Poussin coronò la sua attività scientifica con una monumentale storia dell'India in tre volumi: *Indo-Européens et Indo-Iraniens* (1924); *L'Inde aux temps des Mauryas* (1930); e *Dynasties et histoire de l'Inde* (1935).

**BIBLIOGRAFIA**

Oltre agli scritti menzionati nel testo, ricordiamo i 36 articoli con cui La Vallée Poussin contribuì a J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1908-1926: essi forniscono molte informazioni sui risultati degli studi del suo primo periodo. Una buona panoramica sul suo secondo periodo può essere ricavata dalle sue *Notes bouddhistiques*, in «Bulletin de la classe des lettres» dell'Académie Royale de Belgique, 1921-1929; e dai suoi numerosi contributi ai primi cinque volumi (Bruxelles 1932-1937) della collana di pubblicazioni da lui fondata nel 1931, le «Mélanges chinois et bouddhiques».

Tra gli scritti su La Vallée Poussin ricordiamo: Marcelle Lalou, *Rétrospective. L'oeuvre de Louis de la Vallée Poussin*, in «Bibliographie bouddhique», 23 bis (1955), pp. 1-37; e É. Lamotte, *Notice sur Louis de la Vallée Poussin*, in «Annuaire de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-arts», 131 (1965), pp. 145-68.

HUBERT DURT

**LEENHARDT, MAURICE** (1878-1954), missionario protestante ed etnografo francese. Nella tradizione etnografica francese del periodo precedente alla seconda guerra mondiale, Lenhardt si pone come un raccoglitore di dati di profondità non comune. Dal 1902 al 1926 fu evangelizzatore nella Nuova Caledonia. La sua difesa attiva dei Melanesiani contro gli abusi coloniali e il suo accento posto sull'istruzione indigena e sulla crescita delle Chiese autonome locali anticiparono ciò che in seguito sarebbe stata chiamata teologia della liberazione. La sua attività estremamente acuta nel campo della linguistica e nella traduzione della Bibbia lo portò naturalmente all'etnografia. Egli possedeva un approccio relativista al processo e all'invenzione culturale che lo portò a criticare la nozione della conversione religiosa come fatto momentaneo. Leenhardt immaginava uno sviluppo storico più lungo e radicato localmente, che avrebbe dovuto portare a una nuova articolazione del Cristianesimo, un'esperienza dell'autenticità personale che avrebbe trasceso, non abolito, il totemismo e il mito tipici della Melanesia.

Prima di lasciare il suo campo di missione, nel 1926, per una carriera di successo, sebbene non contrastata e non ortodossa, Leenhardt rivolse la sua attenzione più direttamente alla descrizione e alla teoria etnologiche. Grazie all'aiuto di Lucien Lévy-Bruhl e di Marcel Mauss, ottenne una cattedra universitaria all'École Pratique des Hautes Études e un posto al Musée de l'Homme. Pubblicò quattro opere di dettagliata descrizione della cultura della Nuova Caledonia: *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* (1930); *Documents néo-calédoniens* (1932); *Vocabulaire et grammaire de la langue huoailou* (1935); e *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie* (1946). Egli scrisse anche un'opera generale di etnologia, *Gens de la grande terre* (1937, ed. riv. 1952), e quella che è forse la sua opera più famosa, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947). Queste opere sono caratterizzate da una rigorosa attenzione per le questioni legate alla traduzione, sul piano linguistico e su quello concettuale, da un accento particolare posto sull'espressività culturale e sul mutamento nella struttura e nel sistema, e infine da una analisi sempre centrata sulla persona.

Il principale contributo etnologico di Leenhardt risiede nella sua concezione esperienziale del mito. In questa visione, il mito deve essere liberato dal suo statuto di semplice narrazione oppure di strumento di legittimazione sociale. Il mito non è espressione del «passato». Piuttosto, il mito è un tipo particolare di coinvolgimento con un mondo di presenze e di rapporti concreti e di partecipazioni emotive. Si tratta di un «modo di conoscere», accessibile a tutta l'esperienza umana. Non c'è nulla di mistico, di vago o di fluido

in questa modalità di conoscenza; essa non preclude attività logiche e empiriche, come Lévy-Bruhl pretendeva. Il mito viene fissato e articolato da un «panorama mitico-sociale». Secondo Leenhardt, i luoghi mitico-sociali hanno una densità inaccessibile a qualsiasi mappa; si tratta della sovrapposizione di realtà culturali, sociali, ecologiche e cosmologiche. (Le valli della Nuova Caledonia fornirono a questo proposito gli esempi più efficaci). Orientando, o addirittura costituendo, la persona, questo complesso luogo mitico e spaziale non può essere rinchiuso in modalità di tipo narrativo da parte di un soggetto centrale ed essenzialmente ricevente. La persona, piuttosto, «vive» una serie discontinua di «tempi» mitico-sociali, essendo un fascio disordinato di rapporti più che un personaggio distinto. Questo *mythe vécu* pone in discussione l'idea occidentale dell'io legato strettamente a un corpo distinto, un'idea che valorizza l'identità a spese della pienezza.

**BIBLIOGRAFIA**

Per un resoconto completo sulla vita e gli scritti di Leenhardt, cfr. J. Clifford, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley 1982. Utili raccolte che valutano la sua carriera sono comparse nel «Journal de la société des océanistes», 10 (1954); e 34 (1978); e inoltre in «Le monde non chrétien», 33 (1955). Sulla sua opera, valutata alla luce della teologia della liberazione, cfr. J. Massé, *Maurice Leenhardt. Une pédagogie libératrice*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 1 (1980), pp. 67-80; e P. Teisserenc, *Maurice Leenhardt en Nouvelle Calédonie. Sciences sociales, politique coloniale, stratégies missionaires*, in «Recherches de science religieuse», 65 (1977), pp. 389-442.

JAMES CLIFFORD

**LEEUW, GERARDUS VAN DER** (1890-1950), storico delle religioni, teologo e fenomenologo olandese.

**La vita.** Nato e cresciuto a L'Aja, van der Leeuw studiò teologia all'Università di Leiden (1908-1913), avendo come suo interesse principale la storia delle religioni e come maestro W. Brede Kristensen. In facoltà lavorava anche P.D. Chantepie de la Saussaye, che aveva a sua volta insegnato storia delle religioni all'Università di Amsterdam e che influenzò il giovane van der Leeuw. Questi si specializzò nell'antica religione egizia e studiò per un anno in Germania (1913-1914), dapprima a Berlino con Adolf Erman e Kurt Sethe, e poi a Göttingen con Wilhelm Bousset. Ottenne il dottorato a Leiden nel 1916. Dopo essere stato ministro nella Chiesa riformata olandese per due anni, van der Leeuw fu chiamato nel 1918 a Groningen, per occupare la cattedra di storia delle religioni e di storia della dottrina divina, con la responsabilità dell'«enciclopedia teologica» nella Facoltà di teologia. Insegnò anche lingua e letteratura egizie. «Storia della dottrina divina» scomparve in seguito come formulazione accademica, mentre dopo la seconda guerra mondiale fu aggiunta all'incarico ufficiale di van der Leeuw la fenomenologia della religione; dopo il 1940 insegnò anche liturgia.

Van der Leeuw fu attivo nella Chiesa riformata olandese dove, come Chantepie de la Saussaye, aderì alla cosiddetta teologia etica, che evidenziava il valore della religione come realtà del cuore e come dato esistenziale. In seguito fu particolarmente attivo nel movimento liturgico della sua Chiesa e nei tentativi per riformarla. Dal 1945 al 1946 fu ministro dell'istruzione, delle arti e delle scienze. Nel 1950 van der Leeuw divenne il primo presidente della neonata International Association for the History of Religions; questo fu l'inizio della sua fama internazionale. Morì poco dopo ad Utrecht.

**Le opere principali.** I libri di van der Leeuw importanti per lo studio della religione appartengono a varie categorie. La maggior parte della sua attività scientifica si realizzò nel settore degli studi comparativi e della fenomenologia, per i quali scrisse un'opera introduttiva, *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis* (1924), in seguito completamente rivista e pubblicata con il titolo *Inleiding tot de phaenomenologie van der godsdienst* (1948), e il famoso manuale intitolato *Phänomenologie der Religion* (1933, Tübingen 1956, trad. it. Torino 1975). Produsse inoltre numerosi articoli e libri su soggetti disparati, come sacrificio, misticismo, rappresentazioni del paradiso, bambini nel culto, l'immagine di Dio e il rapporto tra Dio e uomo, e infine sul tema del mito e della mitologia e sull'immortalità.

Quasi altrettanto numerose sono le opere di van der Leeuw raggruppabili in altre categorie. I suoi principali studi storici riguardano l'antica religione egizia, sebbene scrivesse anche sulla religione dell'antica Grecia, sui canti di chiamata e sulle lamentazioni del Vicino Oriente antico e sul contatto tra Cristianesimo primitivo e paganesimo. Importanti sono anche i suoi lavori sulla liturgia, sull'arte religiosa e sulle relazioni tra musica e religione (su Bach e sulla storia degli inni ecclesiastici) e le sue numerose opere teologiche, che spesso derivano le loro intuizioni dalla storia e dalla fenomenologia della religione. Un'altra categoria delle opere di van der Leeuw comprende i suoi scritti sul metodo fenomenologico e su problemi di antropologia filosofica e teologica. Scrisse estesamente anche su te-

mi cristiani e su vari soggetti letterari e culturali. Il numero totale delle sue pubblicazioni ammonta a circa 650.

**I contributi principali.** Il contributo più originale di van der Leeuw può essere indicato nel suo approccio fenomenologico allo studio sia dei dati religiosi sia del fenomeno stesso della religione. Guidato da una visione particolare della religione nel suo complesso, cercò la struttura e il significato nella moltitudine dei dati religiosi. Grazie all'uso di questo approccio, van der Leeuw poté rifiutare i ristretti schemi teologici di interpretazione, di valutazione e di giudizio che erano correnti ai suoi tempi. Preparò così il terreno per due nuovi tipi di indagine: sui significati legati ai dati religiosi e sul potenziale significato religioso dei fenomeni naturali e umani fondamentali. La fenomenologia di van der Leeuw fu caratterizzata dal suo orientamento psicologico e dalla sua condizione di disciplina teologica.

Nel suo approccio, van der Leeuw si affida pesantemente alla psicologia e in particolare alla psicologia strutturale di Dilthey, come egli stesso afferma nel 1928. Era perciò preparato a parlare della «psicologia» piuttosto che della «fenomenologia» della religione. Il suo concetto di psicologia, comunque, non è quello dell'attuale psicologia empirica; egli la vede piuttosto come un modo di avvicinarsi al soggetto attraverso l'esperienza di una persona. La comprensione più che la spiegazione dovrebbe essere lo scopo dello studio della religione – egli sostiene – riecheggiando uno scopo simile formulato in psicologia negli anni '20 da studiosi come Karl Jaspers, Eduard Spranger e Ludwig Binswanger. In questa comprensione psicologica attraverso l'esperienza, la «soggettività» del ricercatore è un dato indispensabile. Allo scopo di interpretare un fenomeno religioso come espressione umana, il ricercatore dovrebbe consentirgli di influenzarlo nella sua totalità, e van der Leeuw sostiene che questo dovrebbe essere fatto metodicamente, sia nel settore della religione sia in altri settori degli studi umanistici come la storia e la psicologia. Questo modo particolare di interpretazione implica che il ricercatore interpoli il fenomeno religioso nella propria vita e lo «sperimenti», pur «mettendo tra parentesi» (*epoche*) sia la sua realtà fattuale sia quella ultima. Van der Leeuw descrive questa procedura negli *Epilegomena* del suo manuale e aggiunge che una tale interpretazione psicologica dovrebbe essere seguita dalla ricerca empirica, per controllare e correggere ciò che è stato compreso. Ma è appunto la natura soggettiva dell'esperienza della comprensione, nella proposta di van der Leeuw, che ha fatto sorgere numerose obiezioni, dal momento che questo approccio può portare all'abuso delle indagini ermeneutiche. La discussione sul valore dell'ermeneutica che caratterizza la fenomenologia psicologicamente orientata di van der Leeuw prosegue tuttora.

La fenomenologia della religione, secondo van der Leeuw, ha un fondamento teologico. L'esperienza «sacramentale» della realtà, da una parte, e la tensione tra soggetto e oggetto dell'esperienza religiosa, dall'altra – che sono alla base della sua fenomenologia della religione – troverebbero la loro base teologica nella dottrina dell'Incarnazione. Come disciplina, la fenomenologia della religione aveva per van der Leeuw una condizione teologica; egli, infatti, ne parlava come di «teologia fenomenologica». Fondamentalmente, essa era una disciplina teologica interessata al significato dei dati religiosi nell'esperienza dei credenti, e van der Leeuw voleva vedere questa teologia fenomenologica come uno stadio intermedio tra teologia «storica», interessata alla fattualità letteraria e storica, da una parte, e teologia «sistematica», interessata alla verità e alla realtà ultime, dall'altra. Poiché essa lascia aperto lo statuto del fenomeno rispetto ai valori ultimi, la teologia fenomenologica si limita al problema del «significato» e del «senso». In pratica, comunque, un fenomenologo teologico interpreterà il significato religioso noto nella fede, e la *Phänomenologie der Religion* di van der Leeuw testimonia in pieno la fede del suo autore in quanto cristiano. Questo libro descrive i fenomeni religiosi in cinque parti. Le prime tre parti rappresentano la struttura classica, proposta già da Chantepie de la Saussaye: l'oggetto della religione, il soggetto della religione e l'oggetto e il soggetto nella loro reciproca azione. La parte quarta ha a che fare con il «mondo» e la parte quinta con le «forme» (religioni e loro fondatori). La religione, per van der Leeuw, è l'incontro dell'uomo con la «potenza»: essa implica l'essere «sopraffatti», dal momento che egli interpreta la «potenza» come una categoria filosofica con sottintesi teologici. Filosoficamente, nell'ottica di van der Leeuw, la religione è una delle conseguenze del fatto che l'uomo non accetta la vita che gli è stata data: egli nella sua vita cerca la potenza, qualcosa di superiore, e tenta di trovare il significato della vita e di collocarlo in un tutto significativo. Per van der Leeuw, di conseguenza, la religione è intimamente legata alla cultura, in quanto sforzo creativo dell'uomo.

**Valutazione dell'opera.** Le scuole teologiche non erano preparate ad accettare la visione teologica di van der Leeuw, per cui la sua espressione più elaborata, la *Sacramentstheologie* (1949), ha avuto scarsa risonanza. Ma neppure gli studiosi della religione, qualunque fossero il loro orientamento e le loro convinzioni, hanno in genere accettato la subordinazione dell'analisi fenomenologica alla teologia. Numerose obiezioni sono state sollevate soprattutto contro il disinteresse di van

der Leeuw nei confronti dei contesti storici e sociali in cui sono inseriti i fenomeni religiosi e contro il suo concetto di «comprensione».

Accanto alle tante informazioni offerte e alle intuizioni contenute, l'opera scientifica di van der Leeuw presta una particolare attenzione al problema del ruolo dello studioso nella ricerca, nel campo delle scienze umane in generale e negli studi religiosi in particolare. Nel suo lavoro fenomenologico c'è un'evidente tensione tra la «partecipazione» del ricercatore e la sua «distanza» rispetto all'oggetto; egli considerava questi atteggiamenti rappresentativi di due strutture antropologiche fondamentali, la mentalità «primitiva» e quella «moderna». Sotto molti aspetti van der Leeuw anticipò taluni problemi che saranno affrontati dalla filosofia esistenzialista ed ermeneutica postbellica in Germania e in Francia. I suoi preconcetti erano sostanzialmente determinati dal pensiero teologico olandese dell'inizio del secolo, ma ciò gli ha consentito di essere ricettivo rispetto alle idee di Dilthey, Husserl, Spranger, Lucien Lévy-Bruhl e di altri. Nella sua ricerca della visione corretta dei fenomeni umani, van der Leeuw protesta contro qualsiasi interpretazione idealistica dell'uomo.

Lungo tutta la produzione scientifica di van der Leeuw si disegna un ampio mosaico di affermazioni che testimoniano della sua sensibilità, del suo realismo e della sua mente aperta. Ancora oggi le sue letture dei materiali rimangono brillanti e per questo il suo lavoro è spesso giudicato ancora valido, soprattutto in Olanda: le connessioni da lui proposte si sono talora rivelate originali, sorprendenti e in buona misura convincenti.

## BIBLIOGRAFIA

Oltre alla già citata *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975), cfr. anche: *Die primitieve mensch en de religie. Anthropologische Studie*, Groningen 1937 (trad. it. *L'uomo primitivo e la religione*, Torino 1961); e *Wegen en grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst*, Amsterdam 1932, 1955 (3ª ed. riv.).

Per la bibliografia di van der Leeuw fino al 1950, cfr. W. Vos, *Dr. G. van der Leeuw. Bibliografie zijner geschriften*, in W.J. Kooiman e J.M. van Veen (curr.), *Pro Regno, Pro Sanctuario*, Nijkerk 1950, pp. 553-638; cfr. anche J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, The Hague 1974: II, pp. 149-56. Ulteriori informazioni bibliografiche si possono trovare in J. Waardenburg, *Gerardus van der Leeuw*, in D. Nauta et al. (curr.), *Bibliografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*, I, Kempen 1978, pp. 114-20; e ancora J. Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, The Hague 1978, pp. 186-253: *Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist*. Cfr. anche J. Hermelink, *Verstehen und Bezeugen. Der theologische Ertrag der "Phänomenologie der Religion" des G. van der Leeuw*, München 1960. Per una testimonianza autobiografica da parte di van der Leeuw, cfr. la sua *Confession scientifique*, in «Numen», 1 (1954), pp. 8-15.

JACQUES WAARDENBURG

**LEGITTIMAZIONE.** La legittimazione è il processo per il quale, riconducendosi a un ambito di valori e qualità ampiamente condivisi, si ricercano nella società nuovi assetti, o si conservano quelli esistenti. Legge e ordine, tradizione, giustizia, patriottismo, appartenenza ad una classe, identità etnica sono «valori» comuni di riferimento ai fini della legittimazione; guida carismatica, esperienza di successo nello *statu quo*, pungolo dell'oppressione sono «qualità» comuni di riferimento. La legittimazione è uno degli aspetti di ogni Stato formale, ma non va interpretata esclusivamente come tale. Anche al di fuori dell'azione istituzionale esistono gruppi che tendono a conservare o ad alterare l'ordinamento sociale, e anche per loro il successo dipende dalla capacità di collegare i loro scopi ai valori e alle qualità comuni, talvolta a favore, talaltra contro gli interessi del governo. Per «azione sociale» intendiamo i tentativi dei gruppi estranei al governo di favorire o di contrastare il mutamento sociale. Non è qui nostro compito trattare la legittimazione dei governi, o da parte dei governi, nell'azione generale o sociale promossa dai gruppi laici privati (benché in entrambi i casi si usino talvolta, come riferimenti di legittimazione, valori e qualità religiosi e parareligiosi). Oggetto della nostra trattazione è l'azione sociale intrapresa dalle comunità religiose e legittimata dal riferimento a valori e qualità peculiari delle loro proprie tradizioni. L'azione sociale legittimata religiosamente può essere quella intrapresa da gerarchie religiose, forze confessionali, congregazioni locali, gruppi all'interno delle congregazioni o membri di Chiese che agiscono attraverso associazioni volontarie, al di fuori delle loro istituzioni religiose.

Il fatto che l'azione sociale venga promossa da gruppi religiosi e che abbia una legittimazione di natura religiosa non ne garantisce il valore positivo. L'azione sociale religiosa, come noi la intendiamo, introduce nelle varie situazioni una nuova sensibilità per i problemi, cercando di tagliare alla base le false legittimazioni del potere. In troppi casi, ad esempio, si è preteso di legittimare gli interessi del nazionalismo, e la Chiesa stessa ha agito a volte come autorità di legittimazione per il potere imperiale.

Un'analisi della legittimazione è in gran parte lo stu-

dio dell'ambiguità, dei vari aspetti del valore di riferimento riconducibili a una varietà di significati e di interpretazioni. Ne sono motivo, fra l'altro, la varietà delle situazioni in cui apparentemente ricorrono analoghe sanzioni di legittimità, la varietà degli interessi che giuocano in una singola situazione, il misto di bene e di male, il conflitto di valori, la difficoltà di fornire una formulazione razionale, inequivocabile, della legittimazione dichiarata.

**L'azione sociale.** Contesto unico dell'azione sociale è la comunità moderna, in cui gruppi diversi coesistono in nome della libertà di associazione, di riunione e di parola. Generalmente, nelle società pluralistiche, solo allo Stato è consentito il monopolio della coercizione legittimata. Il moderno pluralismo porta con sé che le associazioni possano detenere valori contrastanti. In una società aperta, dove mutamento e conflitto sono comuni, al dissenso è dato il diritto di parola e di protezione costituzionale. Unica funzione delle associazioni (James Madison le chiamava fazioni) è infatti quella di mettere in guardia lo Stato dall'usurpazione perversa dell'autorità da parte di un gruppo qualsiasi; e ciò attraverso un dialogo costante tra concezioni opposte della legittimazione. Lo sviluppo delle associazioni volontarie nella società moderna ha accresciuto il peso dell'opinione pubblica come fattore della realtà sociale. L'azione sociale, quindi, si preoccupa di influenzare l'opinione pubblica.

Gli strumenti del mutamento sociale sono visti in vari modi, secondo la parte che li considera: alcuni preferiscono gli strumènti soggettivi volti alla modifica di realtà sociali più vaste, mediante il potere di persone trasformate e la diffusione dell'influenza da persona a persona e dalle persone alle strutture sociali. Questo atteggiamento dipende dal buon carattere più che dalla pianificazione organizzata e dall'azione di gruppi. Un secondo approccio, di carattere filantropico, fornisce assistenza a persone e a gruppi i cui sforzi danno segni di un risultato positivo per la società più vasta. Senza negarne l'importanza, va detto però che in questo modo si mira a rimediare alle conseguenze della disfunzione sociale (strutturale) piuttosto che alla critica e al mutamento delle strutture sociali. Altri, infine, ritengono che un mutamento sociale significativo debba avvenire a livello delle strutture socio-economiche e politiche. È questo approccio che noi chiamiamo azione sociale.

L'azione sociale si occupa di ciò che H. Richard Niebuhr (1954) chiama macro-, meso- e microlivelli o dimensioni dell'esperienza umana, ma è principalmente rivolta ai macro- e mesolivelli, sebbene i mutamenti a questi livelli influenzino e vengano influenzati dal microlivello. Ernst Troeltsch (1968), con la sua distinzione tra valori soggettivi e valori oggettivi, tratta questi stessi concetti in modo piuttosto diverso. Per lui, i valori soggettivi nascono da un rapporto individuale diretto con Dio, dal rapporto diretto di ciascuno con gli altri e dal dialogo interno dell'individuo, nel suo sforzo di giungere alla compiutezza. In questo caso, sincerità, franchezza, benevolenza, lealtà sono valori caratteristici.

I valori oggettivi, d'altro canto, sono istanze eticosociali che informano e guidano l'azione nel dominio della «storia» – la sfera strutturata della vita di gruppo, con i suoi ruoli e le sue regole particolari. I valori oggettivi legano fra loro le strutture della società: famiglia (specialmente nel suo rapporto con altre sfere), Stato, comunità, proprietà, produzione, educazione, scienza, arte, religione «organizzata».

La vita morale, perciò, comprende i valori soggettivi come quelli oggettivi e gli uni e gli altri sono ovviamente in correlazione. L'azione sociale deve riguardare tutti questi livelli. Martin Luther King Jr., Mohandas Gandhi e gli attuali teologi della liberazione concordano tutti sul fatto che esista un legame chiaro e diretto tra la spiritualità personale e la pratica sociale dell'individuo.

Esistono valori ampiamente diffusi che sono fondamentali per un'intera società; altri valori invece, appannaggio di pochi, sono marginali. Marginalità, tuttavia, non significa irrilevanza. Le intuizioni radicali di trasformazione hanno frequentemente origine ai margini della società, chiamando in causa i valori centrali ed esprimendo anche l'aspirazione a una comunità fondata su valori alternativi. Questo era vero per la profezia antica ed è altrettanto vero per molti movimenti moderni. Il monachesimo occidentale, ad esempio, potrebbe in gran parte interpretarsi, dal punto di vista sociale, come un ritiro soggettivo, marginale, dalla comunità sociale. Tuttavia, come molti hanno osservato, esso vi è spesso largamente rientrato in modi oggettivi, universalmente affermati: servigi, riforma, guida intellettuale e ispirazione contemplativa. Questa duplicità è esistita negli *ashram* gandhiani, nelle Chiese nere che appoggiarono il movimento per i diritti civili, nelle attuali comunità di base latino-americane e in molte esperienze comunitarie degli ultimi due secoli. C'è un'interazione dinamica dei valori fra il centro e i margini della società.

**Declino dell'autorità.** La legittimazione è allineata con l'autorità e ne dipende. [Vedi *AUTORITÀ*, vol. 3]. Con tutto ciò, molti concorderebbero con l'affermazione pessimistica di Hannah Arendt che «l'autorità è scomparsa dal mondo». Il mondo moderno soffre di una crisi d'autorità, e perciò di una crisi di legittimazione (Arendt, 1958; Habermas, 1975). Fin da Pla-

tone si capì che il potere poggia sull'autorità indipendentemente dalle situazioni contingenti: natura, Dio, idee eterne, usanze o un evento storico eccezionale. Per taluni, queste fonti di autorità vanno considerate elementi della legittimazione «numinosa» (Sternberger, 1968). Nel passato, in tempi di autorità effettiva, come quelli dell'Impero romano e del Sacro Romano Impero, questi elementi autorevoli erano convincenti, legittimarono intere società. In epoca moderna, sono stati tagliati alla radice, lasciandoci in una condizione miope di disorientamento individualistico con implicazioni di grande portata in tutte le sfere della vita, da quelle pubbliche a quelle private, comprese l'organizzazione politica e la religione (Tribe, 1976; Arendt, 1958). Il valore che più frequentemente sostituisce quelli tradizionali legittimanti è lo Stato. Nei moderni Stati occidentali, il problema dell'autorità è complicato dal fatto che l'individualismo porta in sé i germi della contraddizione; l'individualismo capitalistico e quello democratico si contraddicono l'un l'altro nella teoria e nella pratica (Troeltsch, 1968). Scopo del secondo è la libertà, quello del primo è la ricerca della soddisfazione. Il secondo porta a un progressivo riconoscimento della personalità e dei diritti, col pluralismo che ne consegue e con l'accento sulla comunità; il primo porta a burocratizzare la produzione e a sopprimere le opportunità dell'espressione democratica dell'individualità.

L'impatto del mutamento sociale è più duro nell'epoca moderna che in tutte le precedenti. La rapidità di cambiamento delle generazioni recenti è unica nella storia e destabilizza i valori durevoli. Nel contesto di un cambiamento senza precedenti, la legittimazione incontra naturalmente maggiori difficoltà.

Così, pure, l'impatto del pluralismo moderno e le relative risposte hanno suscitato altri problemi per la legittimazione [Vedi *PLURALISMO RELIGIOSO*]. Nel Cattolicesimo, per esempio, il Vaticano II ha rappresentato uno spartiacque, aprendo la strada a un impulso pluralistico nella Chiesa. Allo stesso tempo, la Chiesa di Roma sta sperimentando un forte conflitto interno su alcuni problemi chiave, come la sessualità, il ruolo della donna e il posto dei movimenti religiosi popolari all'interno della Chiesa. Il Vaticano si trova di fronte al dilemma se imporre, o meno, la tradizionale autorità monolitica agli aderenti, sempre più pluralistici e diffusi nel mondo. Su questo punto, sono di attualità i problemi della teologia della liberazione e della religione popolare nell'America latina. Analoghe difficoltà stanno sperimentando i protestanti evangelici, che non possono più proclamare l'unità delle mete politiche. L'ala progressista attacca i valori e i programmi politici dell'ala conservatrice.

**Nazionalismo e religione civile.** Osservando la «costituzione del mondo quotidiano» nei suoi «modi di essere preferiti e preminenti», si trovano «strutture della fede e della ragione» che esprimono i reali coinvolgimenti religiosi delle culture, i loro orientamenti verso ciò che ritengono sacro, «con o senza il beneficio di un referente trascendente o della divina provvidenza» (Pickering, 1986). Visto in questa luce, il nazionalismo è diventato una forma dominante di religione nel mondo moderno, riempiendo il vuoto lasciato dal deterioramento dei valori religiosi tradizionali. Quello che sembra un conflitto di legittimazioni è spesso indizio di nazionalismi rivali. Il nazionalismo, la devozione alla nazione come realtà ultima, a una nazione con esclusione delle altre, non va confuso con la religione civile, coi valori che trascendono la nazione e mediante i quali essa viene legittimata e giudicata (Mead, 1975; Bellah, 1967). In realtà, nazionalismo e religione civile possono spesso entrare in conflitto. Privo di qualsiasi mezzo di critica autotrascendente, il nazionalismo è portato alla perversione. Il suo interesse primario è la fedeltà incondizionata. La religione civile, d'altro canto, verifica la realtà presente rifacendosi ai valori trascendenti che rappresentano gli ideali e i valori di una nazione.

Carl Schmitt (1932) osserva che il nazionalismo si alimenta della paura di un nemico. Lo hitlerismo fu incoraggiato come mezzo per salvare la Germania dal bolscevismo. Più o meno alla stessa stregua potrebbe interpretarsi il lungo conflitto tra Unione Sovietica e Stati Uniti in questo secolo. Ma il nazionalismo è ambiguo. Gandhi fece appello agli interessi nazionali, a un «governo nazionale», sia come modo per sconfiggere la pigra e inveterata sovranità di villaggio, sia come modo per unire l'India contro il governo inglese. E Martin Luther King Jr. fece appello con successo all'interesse nazionale, inducendo la giurisdizione federale al superamento del segregazionismo, che dominava le Corti federali e locali del Sud. Nei paragrafi che seguono il filone del nazionalismo, come cospicuo valore legittimante, corre di fatto attraverso ogni situazione esaminata.

**Prassi.** Nel 1851 Stephen Crowell, amministratore del Seminario Teologico di Princeton, nel suo volume *New Themes for the Protestant Clergy*, Philadelphia 1851, p. 15, dichiarò: «L'intero movimento socialista è uno dei più grandi avvenimenti di quest'epoca... La sua opera ha smascherato quello scheletro nascosto che è l'egoismo, perseguitandolo con tenace avversione; e ciò rappresenta il nostro maggior obbligo nei suoi confronti» (citato in Stackhouse, 1985). Dopo di che, affermò, si impone una nuova applicazione dei principi cristiani all'ordine economico. Il libro fu pub-

blicato tre anni dopo il *Manifesto del Partito Comunista* e tre anni dopo la comparsa dei socialisti cristiani, appoggiati in Inghilterra da Frederick Denison Maurice e da Charles Kingsley «per socializzare il Cristianesimo e per cristianizzare il Socialismo».

Un attacco simile avevano portato gli scrittori cattolici all'inizio del XIX secolo. Oggetto dell'azione sociale nel periodo successivo, per oltre un secolo, furono non solo la critica della legittimità del sistema industriale, ma anche le esperienze dei movimenti sociali alternativi, esperienze che presupponevano nuove concezioni della legittimità.

***Sviluppo del concetto di riscatto sociale.*** La ricerca di società alternative può già ravvisarsi negli scritti di Platone, Tommaso Moro, Tommaso Campanella, e anche nelle sette eretiche del Medioevo, nelle sette eremitiche e in quelle combattive della Riforma. [Vedi *UTOPIA*, vol. 4]. Più influenti di ogni altra furono le comunità monastiche, da cui emerse il concetto di santità. Può vedersi in questi tentativi la formazione deliberata di gruppi marginali non oppressi, in contrasto coi margini oppressi in cui erano nati i movimenti dei lavoratori, il movimento per i diritti civili negli Stati Uniti e i movimenti di liberazione di base nel Terzo Mondo.

Di carattere e di significato particolari furono le azioni sociali legate ai movimenti comunitari negli Stati Uniti e in Europa. Sono noti gli schemi fantastici di Samuel Taylor Coleridge e di Robert Southey. Negli Stati Uniti queste esperienze, sia religiose che laiche, comparvero dal New Hampshire all'Oregon, dai Rappisti e dagli Owenisti agli Shakers e al Brook Farm. Nel XIX secolo si contarono oltre cento comunità conosciute, con oltre centomila aderenti fra uomini, donne e bambini. Scrivendo a Carlyle nel 1840, Emerson diceva: «Qui siamo tutti un po' eccitati per una quantità enorme di progetti di riforma sociale. Ogni uomo in grado di leggere ha nella tasca del gilè l'abbozzo di una nuova comunità».

Il nerbo di questi movimenti fu l'egalitarismo. Dalle loro concezioni della legittimità scaturirono istanze come l'eguaglianza di sesso, di nazionalità e di colore, l'abolizione della proprietà privata e della schiavitù, il trattamento umano degli animali domestici e la pratica della resistenza passiva.

Le esperienze proseguirono nel secolo attuale, per esempio nella comunità interrazziale della Fattoria Koinonia ad Americus, in Georgia, e nel movimento principalmente cattolico del Focolare. Quest'ultimo, un sodalizio internazionale di quattromila membri, parte dal confronto fra i gruppi familiari, ponendo l'accento sull'unità per una trasformazione delle strutture dominanti ispirata più alla pratica che alla teoria, e si vale dei mass media per una comunicazione più ampia. Particolarmente significativo è anche il movimento dei *kibbutz* in Israele, il più antico esperimento comunitario esistente tra le società alternative marginali.

In Inghilterra, tracce di filosofia dell'individualismo possono trovarsi nel Puritanesimo di sinistra, col suo attacco alla concessione dei monopoli e l'incoraggiamento a eliminare il potere della Chiesa e dello Stato. Se ne trovò la legittimazione nella presunta politica sociale e comunitaria del Cristianesimo primitivo. Fu questa l'origine della rivolta borghese contro il feudalesimo. Successivamente, l'opera di Adam Smith ingenerò la credenza nell'equilibrio naturale come frutto del mercato libero. Questa speranza dell'equilibrio naturale costituì una forma escatologica della legittimazione, e questa escatologia si alimentò della fede nel progresso, fu una riaffermazione della dottrina della provvidenza. Anche il marxismo, in modo dialettico. centrando l'attenzione sull'analisi economica e sulla speranza di una società senza classi, adottò un'escatologia ottimistica.

L'equilibrio naturale fallì sul nascere. Smith non aveva previsto l'avvento di ampie corporazioni e di coalizioni delle medesime, né aveva previsto che l'entità della produzione fosse superiore alla capacità di allargare i mercati, di mantenere i livelli di occupazione e di incentivare i consumi. Sulla scia di questo sistema economico, restò una povertà anonima che per lungo tempo non si ridusse proporzionalmente alla crescita della classe media. Il mantenimento della legittimazione divenne più arduo di fronte all'erosione della solidarietà sociale preborghese. In questo secolo, quando la politica del New Deal si scostò dal vecchio individualismo, Roscoe Pound avrebbe parlato di un ritorno agli aspetti del feudalesimo. Il sistema giudiziario, comunque, si oppose, interessato piuttosto all'ordine che alla giustizia.

In un ambiente di pietismo individualistico e di privatizzazione, comparve negli Stati Uniti e in Europa l'idea del «riscatto sociale». Dal movimento ecumenico e dal Consiglio mondiale delle Chiese sorse l'idea di «una società responsabile». L'articolazione laica di queste nuove idee di ispirazione religiosa favorì la legittimazione dello Stato sociale.

Frattanto, le privazioni dei popoli del Terzo Mondo vennero più crudamente in luce e fu subito evidente che la burocratizzazione degli affari e dello Stato sociale era nemica della formazione di una cittadinanza democratica. Negli Stati Uniti, ad esempio, la percentuale dei votanti alle elezioni presidenziali, rispetto agli aventi diritto, è diminuita in questo secolo quasi della metà. Quando questi conflitti divennero più evidenti

la crisi delle legittimazioni si fece più acuta. In questo periodo di attacchi alle legittimazioni predominanti, furono sempre più insistenti i richiami agli insegnamenti di Cristo, come autorità ultima, da parte di Walter Rauschenbusch, nei primi anni di questo secolo, e successivamente di John Bennett, Walter Muelder, Reinhold Niebuhr e di altri (Stackhouse, 1985).

In Europa, America settentrionale e America latina, il movimento dei Cristiani per il socialismo appare più pluralistico nei fini e nei metodi. Qui c'è il riconoscimento della Chiesa come potere economico e politico, contrario talvolta alla riorganizzazione socialista della società. Benché siano stati impiegati i mezzi di analisi marxisti, l'attacco più significativo è stato quello portato all'ineguaglianza tra le classi, le regioni e i settori produttivi. L'emergere di nuove «comunità di base», soprattutto, ma non esclusivamente nell'America latina, ha fornito il supporto di base per una nuova consapevolezza religiosa di fronte alle concentrazioni istituzionali del potere, ecclesiastico o economico.

Questa tendenza è proseguita anche nelle encicliche papali dalla fine del XIX secolo e, dopo il Vaticano II, nelle dichiarazioni ufficiali dei concili episcopali latino-americani e statunitensi. Tali orientamenti cattolici e protestanti hanno in certo modo ridefinito il socialismo religioso, vecchio di un secolo, con la sua legittimazione numinosa della libertà nella comunità.

***Richiamo di Gandhi alla religione.*** Gandhi nacque da padre politico e da madre religiosa. La famiglia era induista vaiśya, ma entrambi i genitori, nel ricordo di Gandhi stesso, erano tolleranti e attivamente interessati alle persone e alle idee estranee alla propria tradizione religiosa. Le sue idee religiose mature poggiavano quindi sulla saggezza induista, ma accoglievano anche quella non induista, e in ispecie quella cristiana. Con queste premesse, non sorprende che, per Gandhi, Dio sia più grande di qualsiasi concetto di Dio, induista o cristiano. Per descrivere Dio egli usò indifferentemente termini come verità, vita, luce, amore. Nella sua concezione ci si avvicina a Dio lottando contro il male nel mondo, anche a rischio della vita. Non vedeva alcuna distinzione tra religione e politica. Mentre molti lo considerarono una figura religiosa interessata alla politica, egli si considerò un uomo politico che cercava di essere religioso.

La visione stimolante di Gandhi fu il *Rāma rājya*, una condizione ideale di armonia, in cui il «benessere di tutti» (*sarvodaya*) avrebbe caratterizzato le interconnessioni sistemiche della società. Ci sarebbero stati «uguali diritti per il principe e per il povero», «la sovranità del popolo fondata sulla pura autorità morale», e «l'autogoverno». I rapporti umani nel *Rāma rājya* manifesteranno perciò il principio della «non violenza» (*ahiṃsā*). *Ahiṃsā* è più che trattenersi dal reagire con violenza a un'aggressione attiva; è la misteriosa armonia di tutte le cose viventi; è l'amore in azione. Siccome la verità è al di sopra della capacità umana, si è tenuti a rispettare le affermazioni di verità degli altri. Non si può recare offesa (*hiṃsā*) agli altri in nome della propria verità. La verità supera la comprensione di qualsiasi individuo e qualsiasi gruppo; è sempre al di là, e giudica ogni verità umana. Bisogna «aggrapparsi alla verità» (*satyāgraha*) nel secondo significato, cioè ci si deve affidare con umiltà alla verità che ci è dato conoscere, consapevoli di affidarsi in definitiva alla verità più grande, invisibile (Chatterjee, 1983).

Nel movimento gandhiano troviamo le tre forze legittimanti esaminate dal sociologo tedesco Max Weber: la tradizione, il carisma e la legge. Gandhi stesso era carismatico; i suoi valori erano quelli della tradizione induista, e infine egli, avvocato per formazione, credeva nella legge anche quando vi derogò con la disubbidienza civile.

L'opera di Gandhi incontrò molte forme di resistenza, persino da parte di taluni che condividevano la sua stessa aspirazione generale a una trasformazione. Sono note le differenze fra Gandhi e Rabindranath Tagore: entrambi religiosi, ma Tagore rifiutava molti dei metodi di Gandhi. Anche più serio fu lo scontro con B.R. Ambedkar sul problema dell'intoccabilità. Ambedkar, lui stesso un intoccabile, considerò quello di Gandhi un approccio borghese, quindi senza efficacia e perfino dannoso nel perpetuare l'oppressione stessa che era messa in questione. L'ironia della sorte volle che l'assassino di Gandhi appartenesse a un gruppo induista che era insorto per l'apertura di Gandhi ai musulmani.

***Trasformazioni nel Buddhismo recente.*** In Giappone, fin dalla seconda guerra mondiale, numerose nuove religioni (associazioni volontarie) hanno beneficiato di uno sviluppo eccezionale. Accenniamo, tra queste, ai movimenti buddhisti laici Sōka Gakkai e Risshō Kōseikai. Questi nuovi movimenti religiosi risalgono entrambi alla «setta Nichiren», buddhista, che ebbe origine nel XIII secolo.

Tradotto letteralmente, il nome *Sōka Gakkai* significa «società creatrice di valori». Il movimento, spuntato dalle ceneri della seconda guerra mondiale e cresciuto rapidamente, consiste in un'associazione di famiglie e dichiara di contare sedici milioni di aderenti. Queste scelte di valori, come si afferma, si rifanno a Nichireno, che sette secoli fa portò il Buddhismo a diffondersi fra il popolo, proclamando l'autorità del *Sutra del Loto* del IV secolo.

Per la concezione tipica di questo *sūtra*, ogni essere umano possiede in embrione il Buddha e dovrebbe, con la meditazione e la disciplina, raggiungere l'illumi-

nazione della buddhità e aiutare il prossimo sul sentiero del *bodhisattva*. Sono eredi del Buddha quanti si impegnano nella pratica del *bodhisattva*, che conduce alla felicità in questo mondo e nell'altro.

La fede fondamentale scaturisce dal culto del *mandala* e dalla ripetizione delle parole prescritte della preghiera che consentono di liberarsi dalle illusioni, di meritare la felicità in questo mondo e nell'altro, di entrare nello stato della buddhità e di contribuire anche alla pace nel mondo. La felicità consiste nella soddisfazione materiale, promessa ad ognuno: prosperità economica, libertà dalle cattive abitudini personali e dalle avversità, salute, pace della mente, gioia sovrabbondante – una religione marcatamente utilitaristica, di pronto uso.

La ricerca della buddhità è per il Sōka Gakkai il segno dell'unica vera religione; ogni altra religione va estirpata. La conversione del non iniziato esige «una strategia dura», che arriva a percuoterlo («rottura e sottomissione»), come forma più alta di pietà. Si confida nel fatto che la riforma interiore (virtù soggettiva) verrà fuori per infondere un nuovo valore alla politica, all'economia, all'arte e a tutte le sfere della vita.

Il Sōka Gakkai si è attivato politicamente, istituendo anche un partito politico e ottenendo numerosi rappresentanti nel Parlamento nazionale. I suoi sforzi missionari internazionali, coronati da successo, hanno provocato pacifiche riunioni di massa. Un volume appoggiato dal Settore Giovanile, in rapida crescita, *Peace Is Our Duty* (1977), descrive in modo singolare e icastico le brutalità della guerra e la durezza della formazione militare di un tempo. Non è del tutto chiaro quale altra attività per la pace venga svolta, oltre ai raduni di cui si è detto. In quanto alle questioni economiche relative alla pace mondiale, non vengono prese in considerazione.

La motivazione (o legittimazione) fondamentale di questo movimento «creatore di valori» sta nella buddhità, benché raramente questo sia stato un problema pressante; è sufficiente il possesso della verità. L'*ethos* autoritario, nazionalistico, e l'interesse per la felicità individuale sono fin troppo evidenti. Ma più evidente è come, dall'originaria fuga del Buddhismo dalla storia, si sia passati a una temporalità attiva, utilitaristica, e tuttavia priva di un'azione sociale vera e propria.

Anche il Risshō Kōseikai, con sei milioni di aderenti, fa risalire la propria origine al Buddhismo di Nichiren e al primo Buddhismo Mahāyāna. Ispirandosi al *Sutra del Loto*, i membri del Risshō Kōseikai interpretano la via verso il *bodhisattva* come il sentiero di quanti, mossi da pietà, procurano di raggiungere la salvezza per se stessi e per gli altri «che versano lacrime di dolore». Potenzialmente, a tutti è dato di ottenere la buddhità; se il conflitto prevale nel mondo è perché si è scordata questa potenzialità. Si ha a cuore la fedeltà al proprio Paese, mentre la fede religiosa auspica l'unione con gli altri popoli in uno spirito che trascende i confini nazionali.

Il movimento venne fondato nel 1934 da Niwano Nikkyō, che aveva una profonda dimestichezza col *Sutra del Loto*, e da una profetessa, Naganuma Myōkō, che di tanto in tanto beneficiava di rivelazioni sul futuro immediato. Instancabili nel conforto agli ammalati, vantavano guarigioni miracolose e prodigavano consigli pastorali che davano luogo a trasformazioni personali, ottenendo pubblici riconoscimenti. In ogni circostanza tenevano in gran conto la lettura del *sūtra*, che Niwano poi commentò in più occasioni. Malgrado il suo notevole sviluppo, nel Risshō Kōseikai è stato possibile conservare gli stretti rapporti interpersonali dei primi tempi, grazie alla struttura degli *hōza*, gruppi ristretti, in cui i problemi personali, familiari, di vicinato e di affari si trattano con l'assistenza di capi nominati e istruiti dalla gerarchia.

La norma generale di vita è autoritaria, dal momento che riflette la guida carismatica e amministrativa di Niwano.

Il dissenso istituzionalizzato è sconosciuto. Vengono incoraggiate varie attività sociali, compresi i progetti comunitari, e così pure un'efficace assistenza ai profughi del Sud-Est asiatico. Questi interessi filantropici, peraltro, non sono sfociati in un'azione politico-sociale, quantunque non manchino di elementi educativi in tal senso. I giovani seguaci, recandosi all'estero, studiano gli affari internazionali e le scienze sociali, oltre che le varie religioni mondiali. Il Risshō Kōsekai, come il Sōka Gakkai, ha suscitato un vasto interesse per la pace mondiale, stimolato anche, evidentemente, dal ricordo della distruzione americana di Hiroshima e Nagasaki.

Niwano ha anche fortemente contribuito in sede internazionale, attivandosi nell'Associazione internazionale per la libertà religiosa e nella Conferenza mondiale sulla religione e la pace. Ha presieduto entrambe queste organizzazioni, con le loro componenti mondiali, ricercando nelle diverse religioni i legami comuni indirizzati alla pace. Va notato, in aggiunta, che l'interesse per la pace nel mondo è ampiamente diffuso in tutta la società giapponese e non solo in queste nuove religioni.

La legittimazione è generalmente fornita dal *Sutra del Loto* e, in qualche misura, dalle moderne concezioni della tolleranza e della cooperazione interconfessionale. Tuttavia, non bisogna pensare che qualsiasi tendenza sia volta ad alterare la struttura autoritaria, gerarchica, dello stesso Risshō Kōseikai. Il problema del-

la legittimazione, ancorché non completamente formulato nel movimento, va assumendo maggior rilievo, come si deduce dalla crescita personale di Niwano, che, incentrata sul Buddhismo tradizionale, arriva nondimeno ai concetti occidentali e orientali non buddhisti, compresi il Nuovo Testamento e gli scritti di Gandhi.

Da questa breve trattazione si può arguire che l'azione sociale all'interno del gruppo è ancora largamente da sviluppare. In verità, alcuni nuovi gruppi buddhisti sono interessati ai tentativi filantropici; tuttavia, sia nel Risshō Kōseikai che nel Sōka Gakkai, la partecipazione politica non viene espressamente incoraggiata. Si può notare come nei gruppi derivati da Nichiren si sia incominciato a prestare attenzione ai valori oggettivi, sebbene più nei modi pratici, microcosmici e mesocosmici (ossia di vicinato), che nei modi macrocosmici sistematici – ossia indipendentemente dai movimenti pacifisti. Eppure è evidente in tutto ciò un ritorno alla temporalità.

Negli ultimi decenni, la medesima tendenza pare sempre più chiara anche nel Buddhismo Theravāda, soprattutto in Birmania, pur non senza tensioni che rendono ambigua la prospettiva. È una svolta che si sta verificando sia a livello macrocosmico che a livello microcosmico. In realtà, la rivalutazione della secolarità è diventata così esplicita che distaccarsene completamente non è un obiettivo primario o immediato.

Questo mutamento di prospettiva è apparso sorprendentemente nella sfera dei valori oggettivi, istituzionali. Winston L. King, nei suoi scritti, ha delineato questi mutamenti degli ultimi decenni. Nel suo articolo *Samsara Re-Valued* (1964), definisce sinteticamente il *saṃsāra* (il ciclo delle nascite e delle morti), come sinonimo di «tutto ciò che è male», in quanto frammischiato alla transitorietà, alla sofferenza e all'incorporeità del mondo, nonché alla mancanza d'anima dell'esistenza individuale nello spazio-tempo», un malessere cui si sfugge col distacco completo. Oggi, tuttavia, i mutamenti pratici mirano, per esempio, alla liberazione dallo «strangolamento economico»: un atteggiamento ispirato alla carriera del Buddha stesso, il quale, nel corso delle pratiche ascetiche, si rese conto che la privazione non porta alla liberazione spirituale o, in altre parole, che il *dharma* si pratica meglio a stomaco pieno. Questa concezione porterà alla libertà dal bisogno, al benessere economico generale, alla fine dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Ciò che si invoca, in breve, è un socialismo nazionale buddhista, quale quello adombrato da U Nu, il primo *premier* della Birmania indipendente nel 1948 (sebbene il tentativo fallisse, per essere poi ripreso dal governo rivoluzionario). Si sollecitano anche altri mutamenti, ad esempio un nuovo ruolo per il laico dedito alla meditazione, che dovrebbe venire equiparato ai monaci. La meditazione è utile così per questo mondo come per il *nirvāṇa*, in quanto afferma il distacco dall'uno e dall'altro. Un nuovo significato del *karman* dà spazio al mutamento dell'io e alla fiducia in se stessi. L'ideale del *bodhisattva*, nel Buddhismo Mahāyāna, viene reinterpretato al fine di autorizzare il servizio pubblico nella comunità, per la verità non senza un forte elemento nazionalistico. Il distacco può accompagnarsi all'attività nel mondo per il raggiungimento della pace del *nirvāṇa* nella vita quotidiana. Per la comprensione e l'accrescimento dell'esistenza quotidiana si incoraggia lo studio delle scienze, un principio che tradizionalmente si ritrova negli insegnamenti del Buddha.

Questi modi di vita rivalutano il *saṃsāra* e ne vengono legittimati col richiamo alle intenzioni del vero Signore Buddha, per la ricerca della spiritualità in questo mondo. Siccome ci attendono migliaia di vite, non occorre affrettarsi nello sforzo di raggiungere il *nirvāṇa*. È come avere una torta e mangiarla subito, dice King (1964) per spiegare il paradosso. Con la più grande serietà, i seguaci potrebbero dire che questi sviluppi offrono una nuova speranza per la trasformazione in questo mondo come preparazione per l'altro, affermando al tempo stesso la legge del *dharma* contro la falsa coscienza e la cupidigia. Si ritrovano in tutto questo influenze occidentali e marxiste.

***Il movimento dei diritti civili negli Stati Uniti.*** Significativo ai nostri fini è il movimento dei diritti civili degli anni '50 e '60 negli Stati Uniti, dal momento che si richiamò a legittimazioni largamente, seppure non completamente, religiose in senso tradizionale. Si trattò di un movimento di massa, sociale e d'azione, legittimato religiosamente. Le reti di comunicazione delle Chiese nere fornirono la capacità, l'energia e le connessioni istituzionali che furono determinanti per la saggezza, la forza e la continuità del movimento.

Martin Luther King Jr. vi aggiunse una presenza carismatica, divenendone la personalità centrale e il capo emblematico. Visto che il padre, il nonno e il bisnonno erano pastori battisti, che il padre e il nonno erano i *leaders* dei diritti civili ad Atlanta, ed essendo egli stesso laureato in teologia sistematica, King era ben preparato sotto ogni punto di vista a guidare un movimento sociale e d'azione legittimato da valori religiosi e fondato sulle Chiese. All'interno della tradizione della Chiesa nera, King conosceva il simbolismo, la tipica rete organizzativa e lo stile della guida carismatica orientata in senso maschilista. Conosceva inoltre nei dettagli la teologia protestante socio-liberale che echeggiava in tante chiese e seminari del Nord. Era in grado di predicare improvvisando, data l'estrema fa-

miliarità con le idee di Walter Rauschenbusch, Paul Tillich, Reinhold Niebuhr, Henry Nelson Wieman e dei teologi personalisti dell'Università di Boston, oltre che con la ricca eredità teologica della Chiesa nera.

Della tradizione e dell'educazione teologica della sua Chiesa, King mise l'accento sulla comunità (l'«amata comunità», come la chiamava), sulla fede in un Dio personale che lotta nella storia a fianco di quanti lavorano e soffrono per la giustizia, su una visione escatologica della liberazione e su una dottrina della personalità umana radicata in Dio, in quanto Dio personale. Con ciò egli interpretò, da una parte, il significato di una condizione umana libera e pregnante e, dall'altra, la distruzione della personalità umana frutto del razzismo. I mezzi della trasformazione e della liberazione sociale dovevano corrispondere ai fini dell'amata comunità. Secondo King, solo la non violenza, radicata nell'amore cristiano e influenzata dall'esempio delle lotte *satyāgraha* pacifiche di Gandhi nel Sud Africa e in India, poteva produrre il mutamento e creare l'«amata comunità». Ancora secondo King, i valori in questione erano fondati sulla disposizione alla sofferenza e sulla convinzione che la sofferenza immeritata è capace di redimere. Questi valori legittimanti furono il cuore del movimento.

Ma ciò nonostante, molti nelle Chiese non intesero seguire la guida di King. Nella famosa *Lettera dal carcere di Birmingham* (1963), egli lamentava il fallimento delle Chiese, soprattutto dei capi delle Chiese bianche, nel sostegno al movimento. All'interno del quale esistevano tensioni anche prima del 1966, quando King e i suoi sostenitori subirono la sfida di un gruppo di giovani *leaders* neri, impazienti di avanzare e desiderosi di una militanza più ampia. Nel 1966, poi, la sfida interna al movimento divenne pubblica e grave, quando il grido del «potere nero», appoggiato da Stockley Carmichael e Floyd McKissick, risuonò fra quanti si battevano per i diritti civili, provocando nel movimento una crisi di legittimazione, una crisi che non era ancora risolta all'epoca dell'assassinio di King e che non lo è tuttora nelle lotte per la liberazione in tante parti del mondo. La lotta contro l'*apartheid* nel Sud Africa e la lotta rivoluzionaria contro la povertà nell'America meridionale sono esempi attuali della stessa crisi, dopo la quale i valori legittimeranno e guideranno la trasformazione sociale.

Il movimento per i diritti civili ha inoltre fatto precipitare la vecchia tensione esistente nella vita americana tra gli ideali legittimanti della Costituzione e le Corti Federali, da un lato, e, dall'altro, i persistenti tentativi dei singoli Stati di resistere al potere federale. L'uno e l'altro fronte del conflitto avvertivano di combattere una lotta morale. Secondo uno degli aforismi più ricorrenti di King, «l'arco morale dell'universo è lungo. ma alla fine piega verso la giustizia». D'altro canto, anche alcuni sostenitori di Jim Crow consideravano la loro una lotta morale. Va ascritto al genio di King aver compreso i loro sentimenti e la storia da cui tali sentimenti traevano origine. Questo elemento morale, nonostante la sua ambiguità, aiuta a spiegare la profondità del sentimento, dell'impegno e del sacrificio che hanno caratterizzato il movimento sotto ogni aspetto e soprattutto tra le file interne di quanti hanno lavorato per la non violenza.

Ancora una volta troviamo i tre tipi di legittimazione di Weber: tradizione, carisma e legge. La Chiesa nera e la teologia liberale erano l'elemento tradizionale; il modello di guida del suo ministro era carismatico e King ne era l'espressione compiuta; e l'attività dei diritti civili nel Sud prima del 1955, soprattutto quella della National Association for the Advancement of Coloured People (NAACP), si appuntò assai spesso sul risarcimento legale e sul rispetto per le Corti, facendo pressione sulle medesime. L'interpretazione di questo movimento ha per lo più enfatizzato oltre misura il ruolo del carisma, secondo l'erronea tesi di Weber per cui il carisma sarebbe la forza legittimante precipua del mutamento sociale. Un'impostazione del genere distorce il ruolo di King, pur intendendo elevarne l'importanza, e al tempo stesso sminuisce l'importanza della guida indigena nelle comunità della Chiesa nera del Sud (Morris, 1984).

***Teologie della liberazione.*** Fin dal 1960 sono emerse teologie della liberazione ad opera di teologi che si identificavano con le esperienze dei gruppi oppressi. spinti ai margini della società dai sistemi economici e politici. Da questa nuova prospettiva, le precedenti teologie tradizionali sono state troppo spesso espressione inconsapevole degli interessi privilegiati, che favoriscono l'oppressione di gruppi come le donne, i cronicamente poveri e il popolo nero. Questo paragrafo tratterà in special modo le teologie della liberazione latino-americane. Anche le teologie femministe, le teologie nere e le teologie della liberazione africane ed asiatiche, in quanto sfidano i tradizionali valori legittimanti, offrono abbondante materia di discussione.

Un principio è comune alle teologie della liberazione latino-americane: la teologia non è mai ideologicamente neutrale e non può chiamarsi cristiana una teologia ideologicamente allineata coi gruppi privilegiati. contro il benessere dei gruppi oppressi. La teologia. secondo questi teologi, deve costituire un elemento di liberazione, non di oppressione.

Per la maggior parte delle teologie della liberazione la Scrittura è accanto alla sofferenza dei poveri. Il Dio della Scrittura è un liberatore che sta dalla parte del

povero contro i suoi oppressori. Di fronte al povero s'incontra Dio nella storia; la liberazione del povero nella storia è opera di Dio. La prassi della liberazione è il modo di incontrare e servire Dio nella storia; è il modo di essere discepoli.

Alla luce della forte accentuazione sulla Scrittura, quale autorità primaria legittimante per molti teologi della liberazione, è importante notare che alcune teologhe femministe ritengono la Scrittura così profondamente legata alle culture oppressive che in passato la determinarono da non poter legittimare la liberazione; la legittimazione, soprattutto quella della liberazione della donna, va ricercata altrove. A questo punto, per legittimare la teologia e la prassi sociale, le teologhe in questione ipotizzano fonti alternative, come le tradizioni delle antiche dee. Anche fra i teologi neri si discute sul ruolo della Scrittura come fonte legittimante. La Scrittura ha indubbiamente avuto un ruolo centrale nelle Chiese nere degli Stati Uniti; alcuni, tuttavia, pensano che si sarebbe dovuto trarre di più dalla cultura africana, come fonte centrale della prassi della liberazione. Ma nelle teologie della liberazione latinoamericane la Scrittura è fondamentale.

Non mancano, in queste teologie, zone di ambiguità. Per esempio: se Dio predilige l'oppresso, come può il concetto della Chiesa come popolo di Dio conciliarsi con la realtà storica di una Chiesa in seno alla quale si trovano insieme oppressi ed oppressori? Questo è il problema centrale che ha assillato i *leaders* della liberazione, come Oscar Romero, Helder Camara, Camilo Torres. Se un mutamento sociale è legittimato dal richiamo alla predilezione di Dio per il povero e l'oppresso, come è possibile che ciò provochi opposte fazioni nel corpo della Chiesa? D'altro canto, si tratta del richiamo a un'immagine della Chiesa come un tutto armonico, come unico corpo in Cristo, non turbato da ingiustizie storiche. La storia, tuttavia, ha dimostrato come la Chiesa rifiuti e razionalizzi l'amara condizione del povero e dell'oppresso per sostenere, in buona fede, l'ideale dell'unità come ideale legittimante credibile. Delle stesse ambiguità risentono le attuali discussioni sulla dottrina vaticana della teologia della liberazione e il silenzio imposto da Roma al teologo brasiliano Leonardo Boff.

Nella Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), che comprende molti teologi della liberazione latino-americani, è emerso un dissenso sull'ordine d'importanza dei principi legittimanti. Taluni considerano l'oppressione, e quindi la liberazione, questioni di classe, altri questioni di razza, altri ancora questioni di cultura. Divergenze che, per quanto serie, non dovrebbero far trascurare l'ampio consenso registrato fra questi teologi sulla liberazione come essenza del Vangelo: liberazione dal peccato, ovviamente, ma anche liberazione nella storia dalle oppressioni della storia.

La forma sociale della teologia della liberazione nell'America latina è il movimento delle comunità di base. Gli interessi sono in gran parte di natura pratica: cibo, lavoro, sanità, libertà dall'oppressione politica e dalla paura, riconoscimento della partecipazione politica. Il concetto di liberazione sottolinea la supremazia della trasformazione sociale ai macrolivelli, ma è anche profondamente consapevole dell'interdipendenza esistente fra individuale e socio-storico, fra microlivello e macrolivello. La virtù oggettiva è considerata al di sopra della virtù soggettiva, benché se ne veda chiaramente e se ne valuti la connessione (Gutiérrez, 1983). L'emarginazione è un aspetto chiave dei movimenti di liberazione. Il povero è il soggetto centrale di questo processo storico e di questa teologia. L'espressione «irruzione dei poveri» indica il processo mediante il quale i poveri ai margini della società parlano, si organizzano e agiscono per se stessi in modo nuovo.

Sono visibili nel movimento latino-americano gli elementi weberiani. La Scrittura e la Chiesa, le due grandi componenti dell'autorità cattolica, continuano ad essere affermate anche quando vengono reinterpretate; esse sono gli elementi tradizionali. Non sono mancati nel movimento capi carismatici, eroi e martiri, come Helder Camara, Camilo Torres, Gustavo Gutiérrez, Rutillo Grande, Oscar Romero e altri; ma nessuno che vi abbia inciso quanto King ha inciso sul movimento per i diritti civili negli Stati Uniti o come Gandhi sulla lotta di liberazione in India. Quello latinoamericano è un movimento più diffuso, più orientato verso il popolo, in cui l'organizzazione e la partecipazione democratiche trascendono il ruolo del carisma. Il risultato è una forma diversa di promozione del popolo. La componente legalista è visibile nel ruolo crescente dell'autorità della Chiesa, ma anche nel desiderio di trasformare la società, se possibile, con mezzi legali.

**Note conclusive.** Nel mondo moderno cosiddetto secolare degli ultimi centocinquant'anni il ruolo della legittimazione religiosa è stato estremamente ambiguo. La progressiva secolarizzazione ha costretto la religione ai margini della cultura contemporanea, cosa deplorata da alcuni, salutata da altri come «la maggiore età del mondo». Abbiamo qui registrato vari importanti movimenti di trasformazione sociale, principalmente legittimati da valori religiosi.

I movimenti di riforma sociale focalizzano l'affermazione del mondo e del riscatto sociale. Nel caso delle applicazioni gandhiane dei valori induisti e del nuovo socialismo buddhista, l'affermazione del mondo

rappresenta un capovolgimento della negazione o del disprezzo tradizionali del mondo stesso. Nel caso dei movimenti di liberazione dell'America latina, l'affermazione del mondo è il recupero della tradizione profetica, fino a qualche tempo fa in regresso nella Chiesa latino-americana. Nel movimento per i diritti civili, infine, l'affermazione profetica del mondo rappresentò la continuità del tradizionale accento della Chiesa nera sulla liberazione storica. Tuttavia, gli studiosi delle religioni nere affermano che, dalla Guerra civile degli Stati Uniti fino al movimento per i diritti civili, l'incisività profetica della teologia della Chiesa nera, così consueta nel periodo prebellico, perse di mordente.

Nonostante questi esempi recenti di legittimazione religiosa dell'azione sociale, permangono forti barriere contro un mutamento del genere. La burocratizzazione del potere militare, statale ed economico accresce la difficoltà di un'azione sociale efficace. La dimensione globale di questi problemi solo adesso appare in tutta la sua evidenza. Per di più, gli stessi gruppi religiosi sono generalmente divisi riguardo all'azione sociale.

Ciò che caratterizza la situazione attuale è un movimento, niente affatto universale, tendente all'affermazione del mondo nella legittimazione religiosa dell'azione sociale. Non si tratta di mutamento recente, parallelo alla nascita della cosiddetta era postmoderna, ma piuttosto di un fenomeno in lenta diffusione, con radici nel XIX secolo. Esso rappresenta un'estensione della moderna enfasi sul mondo, con una particolarità nuova, che l'affermazione del mondo in questi movimenti è religiosa, non secolare (Cox, 1984). Questo mutamento sta verificandosi nelle tradizioni religiose orientali e occidentali.

Persino i gruppi religiosi pietistici si sono interessati alla trasformazione sociale. Fra i casi del genere sono il recente emergere negli Stati Uniti della «maggioranza morale» e quello della teologia evangelica con inclinazione sociale (Mott, 1982). Particolarmente interessante è la recente legittimazione, con ratifiche religiose, del «capitalismo democratico» e, allo stesso tempo e da parte degli stessi autori, una critica marcata delle recenti dichiarazioni sull'economia formulate dai vescovi cattolici degli Stati Uniti.

Il sorgere di una religiosità profetica di affermazione del mondo è una manifestazione, realmente notevole, della ricerca di un significato morale nel mondo moderno (Tipton, 1982). Non la sola, comunque; il modernismo è pluralistico e la ricerca di un significato morale è condotta in molte direzioni, specialmente dalla lusinga del nazionalismo. A giudicare, tuttavia, dalla vitalità dei movimenti religiosi di affermazione del mondo negli ultimi centocinquant'anni, sembra che la legittimazione religiosa dell'azione sociale sia destinata a svolgere un ruolo durevole nelle lotte per la trasformazione sociale, tanto in Oriente quanto in Occidente. Degna di nota, in proposito, è la transizione storica della Chiesa cattolica verso l'affermazione del mondo in occasione del Vaticano II (si vedano la *Gaudium et Spes*, i documenti della Conferenza Episcopale Latino-americana di Medellìn 1968 e di Puebla 1979, e le dichiarazioni della Conferenza Episcopale Statunitense su *Nuclear Weapons and the American Economy*). La secolarizzazione ha contribuito a questo sviluppo, aiutando a chiarire il conflitto di legittimazioni che vi è insito. Resta da vedere il futuro dell'azione sociale legittimata dai valori religiosi tradizionali, quando si opponga a potenti religioni rivali o a strutture rivali della fede e della ragione, come il nazionalismo.

[Vedi *COMUNITÀ RELIGIOSE*, vol. 2; e *SOCIETÀ E RELIGIONE*].

## BIBLIOGRAFIA

Hannah Arendt, *What Was Authority?*, in C.J. Friedrich (cur.), *Authority*, Cambridge/Mass. 1958, pp. 81-112.

R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, in «Daedalus», 96 (1967), pp. 1-21.

R.N. Bellah e Ph.E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco 1980.

P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City/N.Y. 1967, esamina i complessi problemi relativi alla legittimazione.

P.L. Berger e T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge*, Garden City/N.Y. 1966 (trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna 1974).

K. Boulding, *The Organizational Revolution*, New York 1953.

Margaret Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought*, South Bend/Ind. 1983.

H. Cox, *Religion in the Secular City. Toward a Post-Modern Theology*, New York 1984.

H. Gerth e C. Wright Mills (curr.), *From Max Weber*, Oxford 1958. Cfr. in particolare i capp. IV e XI.

G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima 1971, 2ª ed. riv. e corr. 1988 (trad. it. *Teologia della liberazione*, Brescia 1980).

G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima 1983 (trad. it. *Bere al proprio pozzo*, Brescia 1989).

J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston 1975.

Ch. Hartshorne, *Toward a Buddhisto-Christian Religion*, in K.K. Inada e N.P. Jacobson (curr.), *Buddhism and American Thinkers*, Albany/N.Y. 1984, pp. 1-130.

W.L. King, *Samsara Re-Valued*, in «Midwest Conference on Asian Affairs», Carbondale/Ill. 1964.

S.E. Mead, *The Nation with the Soul of a Church*, New York 1975.

S.E. Mead, *The Old Religion in the Brave New World*, Berkeley 1977.

A. Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement*, New York 1984.
S.C. Mott, *Biblical Ethics and Social Change*, New York 1982.
H.R. Niebuhr, *The Idea of Covenant and American Democracy*, in «Church History», 23 (1954), pp. 126-35.
R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York 1932 (trad. it. *Uomo morale e società immorale*, Milano 1968).
R. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York 1935.
R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, I-II, New York 1941-1943.
T. Parsons, *Authority, Legitimation, and Political Action*, in C.J. Friedrich (cur.), *Authority*, Cambridge/Mass. 1958, pp. 197-221.
G. Pickering, *Reflections on the Task of Social Ethics*, in «Journal of the Interdenominational Theological Center», 1986.
C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Hamburg 1933 (trad. it. *Le categorie del politico*, Bologna 1984).
M.L. Stackhouse, *Jesus and Economics. A Century of Christian Reflection on the Economic Order*, in J.T. Johnson (cur.), *The Bible in American Law, Politics, and Political Rhetoric*, Chico/Calif. 1985.
D. Sternberger, *Legitimacy*, in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, I-IX, New York 1968, pp. 244-48, sviluppa la storia del concetto di legittimazione.
P. Tillich, *Kairos*, in «Die Tat», 14 (1922), pp. 330-50 (trad. it. *Lo spirito borghese e il Kairos*, Roma 1929); ora in P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago 1948 (trad. it. *L'era protestante*, Torino 1972).
P. Tillich, *Love, Power, and Justice*, New York 1954.
S.M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties. Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*, Berkeley 1982.
L.H. Tribe, *Ways Not to Think about Plastic Trees*, in L.H. Tribe et. al. (curr.), *When Values Conflict*, Cambridge 1976.
E. Troeltsch, *Fundamental Problems of Ethics*, in W.F. Groff e D.E. Miller (curr.), *The Shaping of Modern Christian Thought*, Cleveland 1968.

JAMES LUTHER ADAMS e THOMAS MIKELSON

**LEHMANN, EDVARD** (1862-1930), storico delle religioni danese. Nato a Copenhagen, Edvard Johannes Lehmann cominciò studiando teologia presso quella Università. Esercitarono influssi sul giovane studioso specialmente Frants Buhl, docente di Antico Testamento, e Karl Kroman, docente di filosofia. Nel 1886 ottenne il diploma in teologia e fino al 1892 si guadagnò da vivere come maestro di scuola, pur continuando a praticare studi teologici e filosofici.

Nel 1890 ricevette la medaglia d'oro dell'Università di Copenhagen per il suo trattato *Den religiøse Følelses Natur og psychologiske Oprindelse og dens etiske Betydning* (La natura e l'origine psicologica del sentimento religioso e la sua importanza etica). Già aveva concepito uno spiccato interesse per la storia delle religioni e aveva avvertito la necessità di impadronirsi della conoscenza delle lingue del Vicino Oriente. La medaglia d'oro procurò una borsa di studio, che gli consentì di studiare in Germania, in Olanda, in Inghilterra e in Francia.

In Olanda Lehmann conobbe personalmente alcuni maestri dello studio comparato della religione e di storia delle religioni, tra cui C.P. Tiele e P.D. Chantepie de la Saussaye. Lehmann fu invitato da Chantepie a scrivere le sezioni relative alla religione greca, indiana e persiana per la seconda edizione del *Lehrbuch der Religionsgeschichte* di Chantepie, che comparve nel 1897. (Lehmann in seguito divenne il coeditore, insieme con Alfred Bertholet, della quarta edizione del *Lehrbuch*, 1925). A seguito di questi studi all'estero, Lehmann compilò la sua tesi di dottorato, nel 1896, *Om Foroldet mellem Religion og Kultur i Avesta* (Sul rapporto tra religione e cultura nell'Avesta). In essa affrontava, tra l'altro, il problema di una certa animosità nei confronti della cultura che sarebbe caratteristica della religione in generale. Secondo lo stesso Lehmann, comunque, questo piccolo scritto va considerato soltanto uno studio preliminare per la sua opera principale, *Zarathustra. En Bog om Persernes ganmle Tro* (Zarathustra. Un libro sull'antica fede dei Persiani), I-II, 1899-1902.

Il primo volume di quest'opera fece una tale impressione sulle autorità accademiche che Lehmann, nel 1900, fu nominato docente all'Università di Copenhagen. Nel 1904 pubblicò *Mystik i Hedenskab og Kristendom* (Misticismo pagano e cristiano), che fu tradotto in molte lingue, e nel 1907 *Buddha. Hans loere og dens goerning* (Buddha. Il suo insegnamento e la sua opera), dedicato a Nathan Söderblom. Entrambe le opere, sebbene di grande successo e di notevole influenza, rivelano un punto debole nella cultura di Lehmann: il suo profondo attaccamento agli ideali del Protestantesimo, che egli pensava fossero confermati dallo studio delle altre religioni.

Nel 1910 Lehmann fu invitato dalla Facoltà di teologia dell'Università di Berlino a prendere il posto di professore di storia e di filosofia della religione, ma solo tre anni dopo abbandonò Berlino per accettare un invito simile da parte dell'Università di Lund, in Svezia. Tenne questa cattedra fino al suo ritiro, nel 1927; da allora in poi visse a Copenhagen, fino alla morte avvenuta nel 1930.

Con il passar del tempo, l'interesse di Lehmann per gli studi esclusivamente storico-religiosi si ritrasse sullo sfondo. Nel 1914 pubblicò (con Johannes Pedersen) il saggio *Der Beweis für Auferstehung im Koran* (La prova della resurrezione nel Corano), in «Der Islam»,

5, pp. 54-61. Nel 1917 il suo *Stället och vägen. Ett religionshistorisk perspektiv* (sugli elementi statici e su quelli dinamici nella storia delle religioni) segna un giro di boa nella sua attività. Ormai egli sente che il suo ruolo è quello di un educatore e di un operatore culturale, che sollecita l'interesse popolare per le questioni e i problemi di cultura generale (tra cui quelli storico-religiosi). A questo scopo scrisse una quantità di libri su temi genericamente culturali e sui problemi sociali di attualità.

## BIBLIOGRAFIA

Oltre alle opere citate nel testo, sono assai importanti i numerosi contributi di Lehmann a varie enciclopedie e opere collettive, in quanto richiamano l'attenzione sul suo stile ispirato, sulla sua larghezza di vedute e sui suoi energici sforzi per promuovere lo studio delle religioni. Tra essi ricordiamo: *Die Religion der primitiven Völker*, in *Die Kultur der Gegenwart*, I.3, Leipzig 1906, pp. 8-29; numerosi articoli sulla religione iranica e uno sulle usanze legate al Natale in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1910; *Erscheinungswelt der religion*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1910; e vari articoli in *Textbuch zur Religionsgeschichte*, Leipzig 1912. Lehmann curò anche la pubblicazione, con propri contributi, di una *Illustreret Religionshistoire*, Kjøbenhavn 1924.

Una bibliografia delle opere di Lehmann si può trovare in *Festskrift udgivet af Københavns Universitet i anledning af universitetets aarsfest, November 1930*, Kjøbenhavn 1930, pp. 148ss. Per la biografia, cfr. : A. Hvidtfeldt e J. Pedersen, in *Dansk biografisk leksikon*, VIII, Kjøbenhavn 1981, pp. 657-59.

JES P. ASMUSSEN

**LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM** (1646-1716), poligrafo tedesco. Leibniz nacque a Lipsia il 1° luglio 1646. Studioso di diritto, si guadagnò da vivere come cancelliere, diplomatico, bibliotecario e storico, soprattutto alla corte di Hannover. Leibniz fornì importanti contributi scientifici nel campo della linguistica, della geologia, della storiografia, della matematica e fisica e infine della filosofia. Sebbene non si considerasse in primo luogo un teologo, dedicò tempo ed energie considerevoli a un progetto di riunione della Chiesa, impegnandosi in sforzi prolungati per fornire una base per la riunione tra cattolici e protestanti; essendo poi fallito quel progetto, cercò di fornire una base per la riunione tra luterani e calvinisti.

Leibniz completò il corso di lettere all'Università di Lipsia nel 1663, con una tesi filosofica intitolata *Disputatio Metaphysica de principiis individui*. Poi si iscrisse ai corsi per conseguire il dottorato in giurisprudenza. A causa di una sorta di «numero chiuso», nel 1666 non gli fu riconosciuto il dottorato, sebbene la tesi fosse già scritta. Offeso, nell'ottobre 1666 Leibniz passò al corso di legge dell'Università di Altdorf e immediatamente presentò la sua tesi (*Disputatio inauguralis de casibus perplexis in jure*), che fu accettata. Il dottorato gli fu assegnato nel 1667.

Dopo aver rifiutato un posto di insegnante offertogli ad Altdorf, Leibniz entrò al servizio dapprima del barone Johann Christiaan von Boineburg e di Johann Philipp von Schönborn, elettore di Mainz. Durante il suo impiego presso l'elettore, lavorò in un primo momento a un ambizioso progetto che mirava alla codificazione delle leggi civili tedesche, e poi come impiegato presso la Corte d'appello. Durante questo soggiorno a Mainz, Leibniz produsse opere sulla fisica, il diritto, la filosofia e specialmente sulla filosofia della religione. Fu in questo periodo che concepì l'idea di scrivere una apologia definitiva del Cristianesimo, intitolata *Demonstrationes Catholicae*. Mentre si trovava a Mainz delineò l'intero progetto e completò alcuni dettagli. Gli scopi del progetto comprendevano le prove delle proposizioni della teologia naturale, le prove della possibilità dei dogmi cristiani non inclusi nella teologia naturale e infine l'abbozzo di un complesso sistema filosofico che avrebbe fornito la base per la riunione delle Chiese cristiane.

Nell'inverno del 1671-1672 Leibniz organizzò i piani per la conquista francese dell'Egitto, che attirarono l'attenzione dei suoi superiori tedeschi perché, se fossero stati realizzati, avrebbero fornito a Luigi XIV una diversione rispetto ai suoi interessi rivolti verso la Germania. Leibniz fu inviato a Parigi per presentare il suo piano al sovrano. Non ebbe mai udienza dal re francese, ma durante il suo prolungato soggiorno (dall'aprile 1672 al dicembre 1676) incontrò alcuni dei principali intellettuali d'Europa, tra i quali Antoine Arnauld, Nicolas Malebranche e Christiaan Huygens. Huygens divenne il protettore e maestro di Leibniz nel campo della matematica. Quando Leibniz arrivò a Parigi, infatti, la sua conoscenza matematica era sorpassata e superficiale; prima della sua partenza aveva già sviluppato la sua teoria fondamentale del calcolo infinitesimale, che pubblicò infine nel 1684. In seguito sorgerà una controversia furiosa per stabilire se lui o Isaac Newton abbiano avuto il merito di aver gettato le basi per il calcolo infinitesimale. Sembra oggi che sia Leibniz sia Newton abbiano sviluppato l'idea in modo indipendente. Newton fu il primo a sviluppare il calcolo infinitesimale, Leibniz fu il primo a pubblicarlo. Epoca di sforzo intenso nel campo della matematica, il periodo parigino fu anche per Leibniz un periodo di serio lavoro filosofico, in particolare nel campo della filosofia della

religione. Durante questi anni, infatti, scrisse per Arnauld *Confessio philosophi* (trad. it. Venezia 1985), un'opera che affronta molti dei problemi trattati in seguito anche nella sua unica monografia filosofica, gli *Essais de théodicée*.

Leibniz lasciò Parigi nel 1676, per accettare un posto di consigliere e bibliotecario del duca Johann Friedrich di Hannover. Durante il viaggio da Parigi a Hannover, Leibniz fece una breve visita a Spinoza, che provocò l'intervento di Leibniz nella discussione ontologica sull'esistenza di Dio. Egli riteneva che la discussione ontologica, così come era stata formulata per esempio da Cartesio, stabilisse la proposizione condizionale secondo la quale, se l'esistenza di Dio è possibile, allora l'esistenza di Dio è necessaria. Leibniz cominciò affrontando dapprima l'antecedente, cioè che l'esistenza di Dio è possibile. L'idea principale di questa prova è che Dio può essere definito un essere che ha tutte le perfezioni e soltanto quelle; le perfezioni sono semplici qualità positive e perciò la loro somma deve essere consistente.

Durante i suoi anni di servizio presso Johann Friedrich, un convertito al Cattolicesimo, e i suoi primi anni di servizio presso Ernst August, un luterano, Leibniz fu profondamente impegnato nel progetto di una riunione tra le due confessioni, prima con il vicario apostolico Nicholas Steno, che lesse e commentò la *Confessio philosophi*, e poi con Cristobal de Rojas y Spinola, rappresentante di Leopoldo I, il quale, con l'approvazione papale, si impegnò in ampi negoziati, a Hannover, nel tentativo di trovare posizioni di compromesso accettabili sia per i cattolici sia per i protestanti. Sebbene non con un ruolo ufficiale nei negoziati, Leibniz produsse vari documenti che miravano a far avanzare il progetto, tra cui un *Systema Theologicum*, un documento che ha provocato un vivace dibattito a proposito dell'atteggiamento di Leibniz nei confronti del Cattolicesimo. Quello che è chiaro è che l'opera considera alcuni dei problemi collegati alla riunione delle Chiese da un punto di vista cattolico. Quello che è meno chiaro è fino a che punto Leibniz ne accettasse i contenuti.

Gran parte del tentativo intellettuale di Leibniz confluì nella sua ampia corrispondenza. Il suo più celebre interlocutore fu Jacques-Bénigne Bossuet, vescovo di Meaux e importante prelato francese, attraverso una corrispondenza che iniziò nel 1691 e che continuò, con alcune interruzioni, fino al 1702. Leibniz mirava al compromesso, Bossuet alla resa; ma nessuno dei due ebbe successo.

Lo stesso Leibniz pone la sua maturità filosofica al 1686, in concomitanza con la pubblicazione del *Discours de métaphysique* (trad. it. *Discorso di metafisica*, Firenze 1992). Ma già era cominciato il suo lavoro originale sulla dinamica, che fiorì infine nel 1695, con l'uscita dello *Specimen Dynamicum*; e la sua ricerca sulla logica, iniziata nel 1679 e culminata con *De Analysi veritatis et judiciorum humanorum* del 1686, che in parte motivava il *Discours de métaphysique*. Egualmente accade per gli scopi teologici delle *Demonstrationes Catholicae*, precedentemente citate. Perciò è possibile considerare il *Discours de métaphysique* come un tentativo di fornire uno schema filosofico adeguato per consentire una descrizione soddisfacente del rapporto tra libertà umana e causalità divina. Il progetto principale del *Discours de métaphysique*, in verità, è il tentativo di fornire una teoria delle sostanze individuali create, capace di operare la distinzione tra le azioni propriamente attribuite alle creature e quelle propriamente attribuite a Dio; anche se una distinzione di questo genere dovrà necessariamente essere compatibile con la causalità conservativa di Dio nei confronti dell'universo.

Gran parte dell'opera filosofica di Leibniz del periodo della maturità può essere considerata un contributo agli scopi delle *Demonstrationes Catholicae*. Con *Essais de théodicée* (1710, trad. it. *Teodicea*, Bologna 1973), Leibniz si propone invece di mostrare, contro le affermazioni di Pierre Bayle, che i dogmi del Cristianesimo non sono contrari ai dettami della ragione; in particolare, che l'idea cristiana che Dio sia onnipotente, onnisciente, totalmente benevolo e creatore del mondo è perfettamente compatibile con la presenza del male nel mondo. Leibniz riteneva che le sue idee sulla struttura dei mondi possibili, composti di sostanze indipendenti, tra i quali Dio avrebbe scelto, al momento della creazione, sulla base del principio di ragion sufficiente, avrebbero potuto fornire lo schema adatto per risolvere il problema del male, così come quello del rapporto tra libertà umana e grazia divina. L'idea fondamentale della soluzione di Leibniz al problema del male è questa: la scelta di Dio tra i mondi possibili, come qualunque genere di scelta, è soggetta al principio della ragion sufficiente. La ragione di Dio, a proposito della creazione, si basa sul principio della perfezione; perciò Dio sceglie il migliore dei mondi possibili. Ma nel mondo c'è il male e peraltro ci sono mondi, tra quelli possibili, che non contengono il male. Eppure questo è il migliore dei mondi possibili, per cui il male in esso contenuto deve essere necessario alle cose buone, senza le quali non sarebbe totale la perfezione di questo mondo.

La più importante tesi metafisica di Leibniz, articolata nel periodo della maturità, è che nel mondo non c'è nulla se non sostanze semplici (monadi), e in esse non c'è nulla se non percezioni e desideri. Egli riteneva

che le monadi, sebbene capaci di azioni spontanee, non potessero agire in modo causale, ma che fossero programmate dal loro creatore in modo tale da sembrare interagire in sintonia con il principio dell'armonia prestabilita. La ricca corrispondenza di Leibniz con Bartholomew des Bosses, un gesuita professore di teologia a Hildesheim, che va dal 1706 alla morte del filosofo, analizza, tra le altre cose, se la principale tesi metafisica di Leibniz sia compatibile con il dogma cattolico della Transustanziazione e con l'interpretazione cristiana dell'Incarnazione.

Leibniz viaggiò in lungo e in largo, in relazione alle sue ricerche storiche e alle varie missioni diplomatiche, in particolare a Berlino e a Vienna. Durante questo periodo si adoperò per favorire la fondazione di accademie scientifiche, in particolare a Berlino, Dresda, Vienna e San Pietroburgo; durante la sua vita vide però soltanto la realizzazione dell'Accademia di Berlino. Nel 1700 fu fondata a Berlino la Società Brandeburghese di Scienze, con Leibniz presidente a vita.

L'ultimo periodo dell'attività di Leibniz produsse ancora alcune importanti riflessioni filosofiche: *La Monadologie* (1714, trad. it. *La Monadologia*, Roma-Bari 1992); *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1703-1704, trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Roma-Bari 1988), un commento in forma di dialogo alla filosofia di John Locke; e la corrispondenza con Samuel Clarke, discepolo di Isaac Newton, sulla natura dello spazio e del tempo.


## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Leibniz

La maggior parte del materiale prodotto da Leibniz su temi filosofici e teologici non fu pubblicato durante la sua vita, soprattutto perché non era affatto concepito per la pubblicazione. Qualcosa rimane ancora inedito. L'edizione definitiva è stata intrapresa congiuntamente da vari gruppi accademici tedeschi. L'«edizione accademica», come è di solito definita, è quella intitolata *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*. Fino a quando questo grande progetto non sarà completato, sarà necessario riferirsi a edizioni parziali, tra le quali la più utile è Ch.J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von E.W. Leibniz*, I-VII, Berlin 1875-1890. In italiano: *Scritti filosofici*, I-II, Torino 1967-1968; *Scritti di logica*, I-II, Roma-Bari 1993.

### Opere su Leibniz

Il materiale manoscritto di Leibniz disponibile a Hannover è catalogato da E. Bodemann, *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz*, I-II, 1895, rist. Hildesheim 1966; e *Die Leibniz Hansschriften*, 1889, rist. Hildesheim 1966. Le due opere più importanti sulla bibliografia di Leibniz sono É. Ravier, *Bibliographie des oeuvres de Leibniz*, 1937, rist. Hildesheim 1966; e A. Heinekamp e K. Müller, *Leibniz Bibliographie. Verzeichnis Der Literatur über Leibniz bis 1980*, Frankfurt 1983.

Una indagine erudita su alcuni aspetti del pensiero teologico di Leibniz è G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris 1953. Sul tema specifico dei tentativi di riunione delle Chiese, cfr. P. Eisenkorpf, *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katolischen Kirche*, München 1975. Acuti studi sulla sua filosofia sono B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London 1937 (trad. it. *La filosofia di Leibniz*, Milano 1987); e G.H.R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford 1965. Per una eccellente introduzione alla filosofia di Leibniz, cfr. N. Rescher, *Leibniz. An introduction to His Philosophy*, Totowa/N.J. 1979. La rivista scientifica «Studia Leibnitiana», Wiesbaden 1969-..., è dedicata allo studio di Leibniz.


R.C. SLEIGH, JR.

**LESSING, G.E.** (1729-1781), drammaturgo, storico e saggista tedesco. Nato a Kamenz, figlio di un pastore luterano, Gotthold Ephraim Lessing andò all'Università di Lipsia, nel 1746, per studiare teologia, che però abbandonò ben presto, sopraffatto dal suo interesse per la tragedia. Nel 1748 si trasferì a Berlino, dove familiarizzò con famose figure dell'Illuminismo. Tra il 1755 e il 1760 Lessing passò il suo tempo a Lipsia e a Berlino facendo il giornalista. Nel 1760 prese la residenza a Breslau, sove scrisse la sua tragedia più famosa, *Minna von Barnheim* (1767-1777), e il trattato che metteva a confronto la critica letteraria con quella delle arti visive, *Laokoon* (1766). Nel 1766 Lessing divenne il critico fisso di un nuovo teatro di Amburgo e compose la *Hamburghische Dramaturgie* (1767, trad. it. *Drammaturgia d'Amburgo*, Roma 1975). Il teatro fallì in breve tempo e alla fine Lessing divenne bibliotecario del duca di Brunswick, a Wolfenbüttel. Qui proseguì decisamente i suoi studi teologici e storici fino ad allora intermittenti. La pubblicazione dei frammenti anonimi di un manoscritto di Samuel Reimarus (1694-1768), che attaccavano il Cristianesimo, provocò una durissima opposizione da parte dei luterani ortodossi, e Lessing alla fine fu coinvolto nelle polemiche con il pastore amburghese Johann Melchior Gaeze (1717-1786). Prima di essere sottoposto a censura dal duca nel 1778, Lessing rispose con la famosa opera *Nathan der Weise* (1779, trad. it. *Nathan il saggio*, Milano 1992), che difende la tolleranza religiosa. Morì a Brunswick nel 1781. I trattati teologici di Lessing comprendono: *Die Rettung des Hieronymus Cardanus* (1773); *Leibniz von den ewigen Strafen* (1773); *Berengarius Turonensis* (1770); la *Prefazione* (1777) ai frammenti di Reimarus; *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betra-*

*chtet* (1778); *Axiomata* (1778); e *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780, trad. it. *L'educazione del genere umano*, Verona 1987).

Le riflessioni teologiche di Lessing hanno prodotto interpretazioni divergenti. Egli è stato alternativamente considerato un razionalista illuminista, che basava la conoscenza su modelli matematici, oppure un irrazionalista influenzato dall'empirismo inglese. Ci sono valide basi testuali per entrambe le soluzioni; ma entrambe presuppongono da parte di Lessing una teoria coerente e relativamente completa. Lessing, invece, va considerato non tanto un teorico coerente, quanto un pensatore coinvolto nella crisi cognitiva che ha toccato la filosofia precritica tra il 1750 e il 1781. Nel suo uso dei dati religiosi è evidente l'utilizzazione, come principi organizzativi, dei paradigmi razionalisti ed empiristi.

La religione, e specificamente la religione rivelata, divenne per Lessing un problema acuto, dal momento che il suo canale di espressione è la storia. «Le verità accidentali della storia non possono mai diventare la prova delle verità necessarie della ragione», scrisse in *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777). La ragione, egli sosteneva, pone per tutte le realtà un modo matematico. La verità interiore dell'essere coinvolge gli aspetti formali della necessità, dell'universalità e dell'intellegibilità; la verità su Dio si deve accordare con la struttura formale della ragione. La verità storica è, d'altro canto, sempre interessata a ciò che, empiricamente, è avvenuto. Ma gli eventi empirici sono strutturalmente accidentali, cioè la loro contraddizione è sempre possibile; questo genera l'essenza accidentale della storia. Basare la verità metafisica e morale su Dio e il rapporto tra uomo e Dio sull'accidente costituirebbe di conseguenza *metabasis eis allo genos* (passaggio a un altro mondo concettuale). Lessing non nega in modo rigido, per esempio, la verità storica della resurrezione di Cristo. Pur accettandola come storicamente possibile, tuttavia, egli rinunciava a trarre qualunque conclusione relativa alla sua importanza salvifica da un tale evento «accidentale». La storia diventerebbe perciò una «tela di ragno», troppo debole per il peso dell'eternità.

Poiché Lessing si libera dalla dipendenza ortodossa dalla parola letterale della Bibbia, egli è in grado di elaborare varie ipotesi riguardanti le origini puramente storiche dei libri del Nuovo Testamento. Egli può essere perciò considerato il primo esponente della moderna critica neotestamentaria.

Lungo tutte le riflessioni di Lessing corre una tesi empirica, se non irrazionale: l'uomo quale realmente è – nella storia e come essere storico – non è un razionalista, in quanto fonda la sua attività morale sull'intuizione razionale della natura di Dio. Dal suo frammento poetico giovanile *Religione*, fino alla tarda raccolta *L'educazione del genere umano*, Lessing sempre si lamenta dell'arretratezza della consapevolezza umana. Invero egli talvolta considerò la ragione come una forza distruttiva, che ha allontanato l'uomo dall'innocenza primitiva. In ogni caso l'uomo, lasciato ai propri poteri, vagherebbe nell'errore per «molti milioni di anni», senza raggiungere la perfezione morale e religiosa. *De facto*, l'uomo è decaduto dallo stato primordiale (inteso concretamente o soltanto in modo allegorico) ed è cognitivamente limitato. *De facto*, l'uomo non possiede la consapevolezza razionale; egli è limitato alle idee «non chiare». In breve, la consapevolezza umana è empirico-sensibile. Accanto alla cognizione ottenebrata dell'uomo si trova la sua psicologia essenzialmente emotiva. Le immagini, non le idee astratte, lo spingono all'azione.

Lessing si allontanò nettamente dall'ortodossia luterana, ma espresse apprezzamento verso di essa: almeno il Cristianesimo storico si rivolge all'uomo come egli è *de facto*. La teologia neologica e razionalista, invece, pone come scontato che l'uomo sia razionale; ma questo, come dimostra ampiamente la storia, è del tutto falso. Lessing si oppose perciò ripetutamente ai teologi «liberali» come J.A. Eberhard (1738-1809).

Lessing riconciliò razionalismo e Cristianesimo distinguendo tra Cristianesimo come storia e significato contemporaneo del Cristianesimo: egli accostò i due attraverso la nozione della progressività della storia. L'uomo, chiaramente incapace di raggiungere la perfezione morale, ha tuttavia bisogno di un impulso direzionale che lo sospinga. Di conseguenza Lessing accetta ipoteticamente la posizione cristiana fondamentale secondo la quale Dio è entrato nella storia. Ma, secondo Lessing, Dio entra nella storia come un educatore che usa mezzi prerazionali (per esempio i miracoli) per stimolare l'evoluzione dell'uomo verso l'autosufficienza razionale. L'Antico e il Nuovo Testamento sono perciò fasi che portano a un nuovo patto eterno di alleanza, non dissimile da quello immaginato da alcuni razionalisti, nel quale l'uomo raggiungerà la perfezione.

Nel periodo moderno, la religione rivelata è valida indipendentemente da ogni prova storica, poiché ha la funzione di stimolare la capacità progressivamente crescente nell'uomo di una autoriflessione razionale. Gli effetti (tuttora evidenti) di un Cristianesimo maturo – non i suoi miracoli storici – diventano allora la norma della verità interiore del Cristianesimo. La vera religione migliora l'uomo.

La teologia di Lessing non costituisce una filosofia matura e articolata; piuttosto, essa manifesta un laborioso e doloroso incontro con le tendenze rivoluziona-

rie del mondo moderno. La sua visione progressiva della storia costituisce il primo nodo nelle grandi teodicee dell'evoluzione storica sviluppate nel XVIII e nel XIX secolo, in particolare quella di Hegel.

L'influenza di Lessing sulla posterità è stata ambigua. Egli infatti non fondò una scuola e non ebbe propriamente dei seguaci, eppure i suoi tentativi teologici abbracciano e riassumono le principali correnti teologiche del XVIII secolo, correnti che influenzarono in modo critico gli sviluppi successivi. In aggiunta, egli fu un maestro di stile e di arte retorica. Gli scritti di Lessing sono mirabilmente costruiti, anche dal punto di vista dell'arte drammaturgica. Sta qui la fonte della sua influenza duratura. Egli ha una notevole importanza storica a causa del contenuto dei suoi interessi teologici e un fascino speciale per la creatività del suo stile.

**BIBLIOGRAFIA**

Manca una interpretazione globale della teologia di Lessing, e tra gli studiosi sono evidenti grandi divergenze. Nel XX secolo alcuni hanno considerato Lessing un razionalista laico; in questa direzione, cfr. M. Bollacher, *Lessing. Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, Tübingen 1978; e M. Haug, *Entwicklung und Offenbarung bei Lessing*, Gütersloh 1928. Fin dagli anni '30 altri studiosi hanno ritenuto Lessing un teista e in qualche modo perfino un cristiano (o almeno un pensatore ricettivo rispetto all'idea della rivelazione); su questa tesi cfr. A. Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G.E. Lessing Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*, Mainz 1974; e H. Thielicke, *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*, Göttingen 1957 (3ª ed.). L.P. Wessell, *G.E. Lessing's Theology. A Reinterpretation*, The Hague 1977, è un tentativo di integrare le due diverse posizioni, considerando Lessing non un pensatore sistematico, ma uno che mostra continue contraddizioni e che rimane sospeso tra secolarismo e Cristianesimo. Per una introduzione alla teologia di Lessing, cfr. infine H. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, Ann Arbor 1966; e H. Chadwick, *Introduction*, in *Lessing's Theological Writings*, Stanford/Calif. 1957, pp. 9-49.

L.P. WESSELL, JR.

## LETTERATURA MODERNA E RELIGIONE.

### Dimensioni religiose della letteratura moderna

Nella letteratura maggiore del periodo moderno, che comprende Stendhal e Faulkner, Leopardi e Stevens, Gogol e Malraux, Rimbaud e Rilke, Yeats e Montale, predominano sovente il tono e il contenuto secolare. Lo scrittore moderno, nelle sue manifestazioni caratteristiche, è, infatti, comunemente considerato (secondo l'espressione tratta dall'*Estetica del Male* di Wallace Stevens) un «realista turbato» che, in un'epoca lasciata nell'oscurità dalla perdita dei codici e dei modelli tradizionali di fede, ha dovuto fare rotta senza bussola né stella guida. Ovviamente, la tradizione cristiana ha costantemente mantenuto il potere di offrire a determinate figure una visione di controllo del mondo; e, a questo proposito, si penserà a poeti, romanzieri e drammaturghi del nostro secolo come Georges Bernanos, Paul Claudel, François Mauriac, Gertrud von le Fort, Thomas St. Eliot, David Jones, Winstan H. Auden, R.S. Thomas, Graham Greene e Flannery O'Connor. Ma questi ed altri scrittori dei quali si potrebbe far menzione, pur presentando grande divario, come tra Eliot e Auden, costituiscono una tradizione «minore» che non caratterizza (nella frase di Matthew Arnold) «il tono del centro».

Questo non significa, tuttavia, che la letteratura del periodo moderno sia priva di un interesse religioso significativo. Perché anche quando rifiuta tutte le luci e le definizioni del passato e «i nomi imputriditi» che definiscono in modo vago e agnostico il *theos* «nelle tenebre», essa può, proprio mediante il radicalismo stesso del suo ateismo, risvegliare una sensibilità di ordine contrario, così che per una specie di *coincidentia oppositorum* diventa strumento del recupero religioso. Un esempio calzante è la testimonianza di Paul Claudel (nella prefazione alle *Opere di Rimbaud*, 1924), la cui iniziale ammirazione per il poeta di *Una stagione all'inferno* costituì una decisiva *praeparatio* a una adesione più profonda alla fede cristiana. Testimonianze simili sono state proposte da altri in relazione alla poesia di Baudelaire, alla narrativa di Kafka e al teatro di Beckett.

L'analisi dei rapporti tra contenuti religiosi ed espressioni letterarie del periodo moderno incontra, comunque, grande difficoltà a causa della presenza sotterranea che le modalità religiose hanno spesso assunto nella letteratura dichiaratamente secolare. Questo paradosso provoca spesso una certa irritazione tra quegli studiosi e quei critici letterari che amano le distinzioni nette. Così, per esempio, quando un esegeta cristiano scopre in un brano di poesia o di teatro un pensiero o un sentimento cristiano penetrati, appunto, in modo sotterraneo assumendovi toni e aspetti nuovi e inusitati, può sentirsi dire, a volte con tono irritato, che la critica letteraria ha il diritto di fare riferimento ai valori cristiani solo quando si trova di fronte a un'opera che poggia dichiaratamente su una particolare tradizione dell'ortodossia cristiana, sul simbolismo, sulle strutture concettuali, sulle forme cultiche e su tutto il protocollo ad essa relativi. Infatti (come Amos

Wilder ricorda nel suo *Modern Poetry and the Christian Tradition*) una delle grandi lezioni dell'Incarnazione è proprio il fatto che una fede basata sull'atto divino di auto-*svuotamento* (*kenosis*) avrà sempre il carattere di diaspora – morire per rivivere, saldarsi a forme e sensibilità mutevoli «in un audace abbandono della vita, e [introducendo perciò] energie e prospettive creative che facciano in seguito la loro comparsa sotto forma secolare» e in modi non contraddistinti dall'impronta evangelica.

Il paradigma principale qui è, ovviamente, quello del Romanticismo, o meglio, di quel «gruppo di visionari» come Blake, Wordsworth, Chateaubriand, Hölderlin e Schiller. Questi e numerosi altri strateghi della rivoluzione romantica erano vissuti durante l'Illuminismo, dalla cui aridità iconoclasta stavano cercando una via d'uscita, il che significa che, ansiosi come erano di recuperare la *possibilità* religiosa, non potevano semplicemente reintegrare il sistema dogmatico tradizionale della fede cristiana senza rivederlo. Proprio come i filosofi romantici Schelling e Hegel adattavano i temi e le categorie della Bibbia alle nuove esigenze della metafisica speculativa, così anche la loro controparte letteraria si avvicinava all'eredità religiosa come alla «poesia della mente nell'atto di cercare ciò che sarà sufficiente» (Wallace Stevens, *Of Modern Poetry*, in *The Collected Poems*). Ma, ora che «la scena era cambiata», se la poesia della mente «doveva imparare il linguaggio locale» e «affrontare gli uomini di quel tempo», doveva anche «costruire un nuovo palcoscenico». Così, inevitabilmente, subì quella profonda trasformazione ermeneutica necessaria affinché l'eredità della fede potesse venire ricostituita e resa intellettualmente e sentimentalmente accettabile in un clima del tutto diverso. E molto spesso (come dimostrato da M.H. Abrams nel saggio *Natural Supernaturalism*) il risultato, in un modo o nell'altro, fu di rendere naturale il soprannaturale e umano il divino.

Tuttavia ne *I quattro Zoas* di Blake, nell'*Iperione* di Hölderlin, nel *Preludio* di Wordsworth e negli *Inni alla Notte* di Novalis, è evidente la pressione delle forme e delle categorie bibliche: le realtà centrali sono l'allontanamento e la ricongiunzione, la morte e la rinascita, l'inferno e il paradiso, il paradiso perduto e il paradiso riconquistato. Vi si scorge altresì l'influenza formativa degli archetipi dell'antica storia cristiana dell'uomo, pellegrino in esilio che, avendo perso l'originaria condizione di felicità per una tragica caduta, deve intraprendere un difficile *Bildungsweg*, un viaggio tortuoso alla ricerca della nuova Gerusalemme.

Ora, è questo schema romantico – ossia il retaggio religioso sottoposto ad un processo di revisione e di secolarizzazione, i cui temi e schemi conservano, tuttavia, una loro potente vitalità nascosta – che, per quanto incredibile a tutta prima, si incontra spesso nella letteratura del periodo moderno. Forse, a questo riguardo, non si dovrebbe usare il termine *secolarizzazione*, anche se caratteristica dello scrittore moderno è proprio la mancanza di interesse per l'idea del mondo come creazione di un *deus faber*, di una qualche Persona immateriale, al di là della miriade di fenomeni dell'esperienza, che periodicamente penetra o irrompe nel regno della natura e della storia per rimettervi ordine; e anche se la tendenza, oggi, è quella di sottoscrivere qualcosa di simile alla celebre risposta dell'astronomo Laplace a Napoleone: «Non ho bisogno di quest'ipotesi». Questo non significa che l'immaginazione letteraria non abbia cercato costantemente di assicurarsi che il mondo non sia qualcosa di più dell'inerte oscurità delle «cose fisse e definite», come diceva Coleridge: al contrario, è alla ricerca continua della prova che le cose sono pregne di «una specie di grandezza totale alla fine» (nella frase di Stevens); alla ricerca della prova che, per quanto inconcepibile possa essere l'idea della Grazia «lassù», il mondo stesso è un tabernacolo di grazia e di gloria. In altre parole, la trascendenza è reperibile nel secolare e per mezzo del secolare, o, per riprendere i termini del filosofo francese Jean Wahl, la via da prendere verso la felicità e la pienezza non è la «transascendenza» ma la «transdiscendenza» – oppure, nella formulazione familiare delle *Lettere dal carcere* di Dietrich Bonhoeffer, l'«Aldilà» va cercato «nella nostra stessa vita». Un assioma come questo è alla base dello stile di ampi settori della letteratura del XX secolo e può reputarsi il principio guida per scrittori i più diversi come William Butler Yeats, Wallace Stevens, David Herbert Lawrence, William Carlos Williams, Jorge Guillén, René Char, Marianne Moore, Charles Olson, Elizabeth Bishop, Gary Snyder, Jules Supervielle e Czesław Miłosz.

La poesia di Stevens, per esempio, costituisce un chiaro esempio di questo spostamento della trascendenza nella dimensione dell'immanenza. Accettando come ovvio che «l'autore dei canoni dell'uomo è l'uomo, non un qualche padrone estraneo» (*Conversation with Three Women of New England*, in *Opus Posthumous*), si dimostra un «realista turbato» che trova impossibile evitare la conclusione che qualcosa *di altro* «deve prendere il posto dei vuoti cieli e dei loro inni» (*The Man with the Blue Guitar*, in *The Collected Poems*). Così, «Noi cerchiamo il nulla al di là della realtà» (*An Ordinary Evening in New Haven*, in *The Collected Poems*), dato che «l'integrità fondamentale» delle cose la si deve trovare all'interno del «paesaggio reale con i suoi reali corni / risonanti del fornaio e del macellaio». Ma per Stevens questo paesaggio reale non

è solo una grande *res extensa*, silenziosa e morta e incommensurabile. Al contrario, l'«essenza» di ogni cosa esistente è investita da una radiosità e da una presenza straordinarie: nella poesia *Metaphor as Degeneration* dice, «Sta essendo». Ciò che illumina le cose e le creature della terra è il «puro Essere», il che significa che

> la vita più splendente di questo splendore presente,
> più lucente, perfetta e estremamente distante
> non per essere raggiunta ma per essere conosciuta,
> non conquista della volontà
> ma cosa illogicamente ricevuta...
>
> (*The Sail of Ulysses*).

Non abbiamo, quindi, bisogno di guardarci intorno alla ricerca di una scala sacra che conduca al di sopra del mondo fenomenico in un'eternità senza fine, poiché ciò che è costante e affidabile, che è benevolo e degno della nostra fede, è già a portata di mano nella «vulgata dell'esperienza», nella increata Roccia della realtà – «semplice Essere» – che ci offre «il nuovo inizio dell'immaginazione». E specialmente nelle grandi poesie degli ultimi anni – in *Chocorua to Its Neighbor*, *Credences of Summer*, *Notes toward a Supreme Fiction*, *A Primitive like an Orb*, *An Ordinary Evening in New Haven*, *To an Old Philosopher in Rome*, *The Rock* – tutte le sue «indecisioni e imprecisioni» alla fine risultano calcolate per parlare della «bontà finale» delle cose, di una santità insita in ogni angolo e recesso del mondo, che invita a una «nuova spiritualità», esente da qualsiasi forma di immaginario soprannaturale. È poesia dell'immanenza. Ma, nonostante l'insofferenza di Stevens per il teismo metafisico tradizionale, è difficile affermare che la sua poesia si colloca al di fuori di qualsiasi prospettiva religiosa, e il suo accento e la sua importanza richiedono di valutare attentamente quanto il poeta stesso affermò in una lettera del Natale 1951 alla sua critica, suor Maria Benedetta Quinn: «Non sono ateo, sebbene non creda oggi nello stesso Dio in cui credevo da bambino».

Tuttavia, per quanto sia caratteristica della maggior parte della moderna sensibilità letteraria la ricerca della trascendenza nel secolare e mediante il secolare, visibile nello stesso Stevens, molti dei vecchi paradigmi ed archetipi della storia ebraico-cristiana continuano a resistere saldamente. Più di trecento anni dopo la prima pubblicazione del *Paradiso Perduto* di Milton il mito della Caduta, per esempio, non ha perso nulla del suo fascino per l'immaginazione letteraria. In parte, questo è certamente dovuto alla scoperta, da parte della psicologia moderna, delle furie dell'irrazionalità che imperversano nel profondo dell'animo umano. E nel XX secolo i forni crematori, i campi di concentramento ideati per distruggere milioni di persone e gli incubi della guerra nucleare hanno senza dubbio costituito uno stimolo irresistibile a cercare di spiegare con questo antico apologo la condizione umana in generale. Qualunque ne fosse il motivo, esso è divenuto lo schema per la narrativa, e non solo di scrittori sostenuti da una qualche forma di ortodossia religiosa ma anche per esempio, per il Conrad di *Cuore di tenebra*, l'Hesse di *Demian* e il Camus di *La caduta*.

Il romanziere inglese William Golding è talmente ossessionato da ciò che si è spezzato e deformato nella situazione umana che in ciascuno dei suoi romanzi – *Il signore delle mosche*, *Caduta libera*, in *La guglia* – ricorre all'immagine della «caduta» sotto forme diverse. Per esempio, ne *Il signore delle mosche* del 1954, costruisce il racconto attorno a un gruppo di scolari inglesi finiti su un'isola tropicale in seguito a un disastro aereo. Ma questo remoto rifugio non si rivela affatto un paradiso di felicità: la sua costa è «rotta ovunque dagli sconvolgimenti degli alberi caduti», il calore è sentito come «un peso minaccioso» e le foreste sono fragorose e sferzanti, il sottobosco spinoso ricorda quanto sia vicina la giungla dilagante e i frutti del luogo provocano la diarrea. Questo è l'ambiente ostile in cui il piccolo gruppo di profughi deve impegnarsi ad organizzare un'alleanza provvisoria per la salvezza comune. Ma, quasi subito, la vita comunitaria viene guastata dalla volontà di potere e sprofonda in una sorta di depravazione selvaggia. I ragazzi inventano assurdi tabu e barbari rituali di sangue, finché gli eccessi crudeli degli uni contro gli altri sfociano nell'assassinio. Golding fu per molti anni insegnante alla Bishop Wordsworth's School di Salisbury; perciò, come ex docente, aveva la profonda conoscenza dei ragazzi necessaria per rendere credibile il racconto. Ma il suo romanzo non vuol dire «Vedete? ecco come sono *i ragazzi*, una volta sfuggiti alle regole civilizzatrici della famiglia, della Chiesa e della scuola». Intende invece dire «Ecco la pura e semplice realtà della natura umana». Ovviamente, in nessun momento viene fatto un esplicito riferimento alla storia del Paradiso terrestre del *Genesi*, ma il rifiuto stesso di Golding di sottomettere il peccato originale a un'analisi logica o storica indica che, come numerosi altri scrittori moderni di fronte a questo tema, anch'egli dà per scontata la lezione del teologo inglese John Seldon Whale (*Christian Doctrine*) secondo cui: «L'Eden non si trova su alcuna carta geografica, e la caduta di Adamo non si inserisce in nessun calendario storico. Mosè, vissuto 3.000 anni prima della nostra epoca, non è per questo più vicino al peccato originale di quanto non lo siamo noi. Il peccato originale non si riferisce a nessuna calamità originaria data-

bile nel passato storico dell'umanità, ma ad una dimensione dell'esperienza umana che è sempre presente... Ogni uomo è l'"Adamo" di se stesso, e tutti gli uomini sono insieme "Adamo"».

Come il mito del peccato originale, anche l'immagine di Cristo viene ripresa spesso nella letteratura degli ultimi decenni. Non si fa, qui, riferimento ai personaggi delle biografie romanzate di Gesù, occasionalmente al centro di romanzi storici come *Il re Gesù* di Robert Graves o *L'ultima tentazione di Cristo* di Nikos Kazantzakis; né alle varie presentazioni letterarie del Cristo – come in*Il viaggio verso il cielo di Hannele* di Gerhart Hauptmann o in *Mi chiamano falegname* di Upton Sinclair, oppure in *Il romanzo della trasfigurazione di Gesù* di Theodore Ziolkowski, dove Gesù, in abiti moderni, parla da redivivo; né, per citare un altro esempio negativo, si fa riferimento al fenomeno che Ziolkowski ha chiamato «Cristomania», (come in *La signorina Cuori solitari* di Nathanael West e in *La grande passione* di Kazantzakis) quando il romanziere esamina la condizione di chi, spesso sotto la spinta di una psicologia patologica, si impone lo sforzo della *Imitatio Christi.* L'immagine di Gesù, nella letteratura moderna, è piuttosto quella dei vari modelli di santità e di sofferenza redentrice, radicati nell'archetipo di Cristo, proprio come altri modelli drammatici sono radicati negli archetipi di Prometeo, Orfeo, Parsifal e Faust.

Quando i poeti, i romanzieri e i drammaturghi vogliono esplorare, al di fuori di qualsiasi schema di credenza personale, quale sia l'elemento in questa vita che può apparire come offerta per un'altra vita, è inevitabile che tale *leitourgia* venga intesa, anche se inconsciamente, nei termini della storia della Passione, dato che questo è il racconto più familiare e più penetrante nella cultura occidentale di ciò che Dietrich Bonhoeffer (nella sua *Etica*) chiamava «la condizione di rappresentante». Quando agiamo *a favore* degli altri – come, dice Bonhoeffer, quando un «padre agisce per i figli, lavorando per loro, prendendosene cura, facendosene mediatore, lottando e soffrendo per loro» e perciò accettando di essere «il loro rappresentante» – egli rinuncia a qualcosa: per amore dell'umana comunione un uomo offre ad un altro uomo ciò che gli è proprio. E nella nostra cultura, almeno ad un certo livello, proprio di un simile servizio sacrificale Cristo si erge come l'archetipo principale. Così, quando la «condizione di rappresentante» costituisce una parte della realtà sperimentale che l'immaginazione letteraria cerca di descrivere, molto spesso sullo sfondo si intravvede la figura di Cristo.

Ovviamente, non ci sorprenderemo di trovare l'immagine di Cristo in un romanziere cattolico come François Mauriac (nel personaggio di Xavier Dartigelongue in *L'agnello*) o Graham Greene (nel «prete beone» de *Il potere e la gloria.* Ma la si può incontrare spesso anche nella narrativa di molti scrittori che, se non rappresentano una qualche forma di umanesimo secolare, quanto meno sono in rapporto veramente ambiguo con la dottrina cristiana.

A questo riguardo, per la letteratura americana si penserà, per esempio, a *Furore* di John Steinbeck. Il suo commovente racconto della migrazione in California di una famiglia di fittavoli dell'Oklahoma, rovinati dalle tempeste di sabbia degli anni '30, divenne all'epoca il romanzo sociale dominante sulla scena americana, ed è ancora un classico minore. Nel loro lungo e difficile viaggio, i Joad sono accompagnati da Jim Casy, ex predicatore che ha perso la fede e che, nel suo allegro correre dietro alle donne, non vive certamente come un santo tradizionale. Ma, con la ferma lealtà verso i Joad durante tutto il lungo, duro viaggio verso la Terra Promessa (non diversamente dal viaggio degli antichi Israeliti) e con la simpatia per tutti coloro che hanno bisogno di soccorso e incoraggiamento, Jim dimostra che il suo ruolo nel romanzo è quello di insegnare che, in realtà, il Paradiso non si trova in un luogo particolare o in una parte speciale della terra, ma in quello spazio tra gli esseri umani illuminato dal rispetto per la sacralità del prossimo. E, tipicamente, la sua fedeltà verso il perseguitato e l'offeso gli procura la morte per mano dei crumiri della California mandati a punirlo per aver guidato lo sciopero. Tom Joad, che uccide l'uomo che ha colpito Casy, si dà alla fuga e quando Ma' Joad lo raggiunge nel suo nascondiglio, egli dice:

> Guarda, ma'. Sono stato nascosto da solo giorno e notte. Indovina a chi ho pensato? A Casy! Parlava tanto. Di solito mi annoiava. Ma ora stavo ripensando a ciò che diceva, e me lo ricordo – tutto. Dice che una volta è andato nel deserto per cercare la sua anima, e ha trovato che non aveva nessuna anima che fosse proprio sua. Dice di aver trovato solo una piccola parte di una grande enorme anima. Dice che il deserto non è buono, perché il suo piccolo pezzetto di anima non era buono sebbene fosse col resto, e fosse una totalità. Buffo come io ricordi. Non credevo nemmeno di stare ad ascoltarlo. Ma ora lo so che un uomo non può stare da solo.

Così quest'uomo simile a Cristo alla morte ha almeno un discepolo, dato che Tom Joad sembra avere appreso a fondo la grande lezione di Casy, che «due sono meglio di uno».

Né si può dimenticare quanto la Passione di Gesù sia stata la guida costante per l'immaginazione di William Faulkner. L'azione principale di *L'urlo e il furore* si svolge nell'anno 1928, ma la cronologia del romanzo è più propriamente quella della Settimana di Passione.

Al centro di *Luce d'agosto* sta non solo Joanna Burden ma anche Joe Christmas, segnato dalla «croce» invisibile del sangue nero delle sue vene, che, dopo una vita di tormenti e di insulti, è alla fine massacrato di venerdì, alla stessa età di Cristo e all'ora della sua crocifissione; anche per lui si assiste a una specie di apoteosi, perché, dopo essere stato castrato da un maniaco razzista bianco, mentre sta morendo per le ferite d'arma da fuoco, «dagli indumenti squarciati intorno alle anche e ai lombi il nero sangue trattenuto ... sembrava sgorgare dal suo corpo pallido come un getto di scintille da un razzo in ascesa; su quel nero zampillo l'uomo sembrava innalzarsi stagliandosi per sempre nelle loro memorie». E, ancora, Ike McCaslin ne *L'orso* oppure Nancy – «negra, demonio eccitante, puttana» – in *Requiem per una monaca* vogliono dire, ognuno a suo modo, «Abbiate fede in Lui», per usare le parole di Nancy. E il libro del 1954, *Una favola*, offre l'esempio più chiaro della dipendenza di Faulkner dall'immagine della Passione, quando il protagonista, un oscuro caporale pacifista, nel tentativo di porre fine alla carneficina sul fronte francese della prima guerra mondiale, muore in un modo esplicitamente analogo a quello di Cristo.

Steinbeck e Faulkner sono, ovviamente, solo due dei molti scrittori che si potrebbero citare in questo contesto, dato che, dall'epoca di *Billy Budd* di Melville ad oggi, l'immaginazione letteraria americana è stata ripetutamente attratta dall'archetipo di Cristo. Sotto questo aspetto la letteratura europea moderna non differisce di molto. La narrativa di Ignazio Silone, per esempio – *Vino e Pane*, *Il seme sotto la neve*, *Il segreto di Luca* – presenta in modo ricorrente un'economia drammatica il cui tessuto si salda nei paralleli col Vangelo del Nuovo Testamento, e l'unica tragedia di Silone *Ed egli si nascose*, sostanzialmente la versione teatrale di *Vino e Pane*, rende esplicito come Pietro Spina, protagonista del romanzo e di *Il seme sotto la neve*, vada inteso come la figura di Cristo.

Per quanto possa sembrare strano a prima vista, nell'opera di André Malraux, scrittore apparentemente lontano da qualsiasi forma di fede cristiana, il grande momento conclusivo dell'ultimo romanzo, *Le noci dell'Altenburg*, non è altro che la rappresentazione della Passione di Cristo. L'azione si svolge il 12 giugno 1915 sul fronte orientale, dove il padre del narratore Vincent Berger (nativo dell'Alsazia, allora annessa alla Germania), ufficiale del servizio segreto tedesco, sta osservando un bombardamento delle truppe tedesche contro i Russi. Deve essere usato un gas velenoso di nuova invenzione, e, una volta lanciato, il gas va depositandosi sulla valle vicina e nelle trincee russe; le truppe tedesche aspettano a lungo, ma, nemmeno con i binocoli, riescono a distinguere il benché minimo movimento nelle posizioni più avanzate del nemico. Dopo una lunga attesa, decidono di avanzare; ma non uno sparo proviene dall'artiglieria russa. E, alla fine, Berger e gli altri ufficiali cominciano a meravigliarsi, perché non riescono a scorgere l'avanguardia della fanteria, nonostante sia passato molto tempo da che era entrata nelle trincee nemiche. Alla fine viene scorta, ma invece di continuare l'avanzata, i soldati tornano a frotte; gli ufficiali li osservano con i binocoli e sono sconcertati nel vederli trasportare delle cose che, alla distanza di oltre un miglio, appaiono solo come macchie bianche. Finalmente scoprono che i Tedeschi, nel tornare indietro alle loro linee, stanno portando i corpi dei fanti russi colpiti dal gas. «Nessun uomo», dice uno, «è nato per marcire». Mentre osserva la scena Berger lentamente si rende conto che questo ammutinamento non solo esprime compassione, ma testimonia anche «qualcosa di molto più profondo, un impulso in cui angoscia e fraternità erano unite inseparabilmente». E, quando passa accanto a un fante tedesco che a fatica porta sulle spalle un russo morente fuori dal «sordido mondo della foresta liquefatta», nota che la *silhouette* dei due uniti insieme forma una sagoma simile a quella della Deposizione dalla Croce.

Così le antiche immagini, i miti e gli archetipi della storia cristiana persistono nella letteratura secolare del periodo moderno, benché spesso trasformati. Ma non solo queste forme protoplastiche continuano ad avere una presenza sotterranea significativa; lo stesso accade con certe modi della percezione spirituale. Le opere di David Herbert Lawrence – *Donne in amore* e *Il serpente piumato* e *L'amante di Lady Chatterley* – sono un esempio calzante. Thomas S. Eliot affermò (in *Alla ricerca di strani dei*) che Lawrence fu «un esempio quasi perfetto di eretico», che la sua visione era «spiritualmente malata» e che essa poteva attirare solo «il malato, il debilitato e il confuso». E senza dubbio la ricerca di Lawrence della «irragionevolezza» e degli «dei oscuri» e la sua ricerca del «pellegrinaggio selvaggio» spinge ancora molti istintivamente a un netto rifiuto come quello di Eliot. Ma una reazione del genere rifletterà solo, come è stato per Eliot, una scarsa comprensione, dato che l'insistenza di Lawrence sulla «consapevolezza fallica», va vista congiuntamente alla sua polemica contro la «coscienza mentale», entrambe tese a liberare la carnalità umana dal riduzionismo «scientifico» che, alla maniera di Marie Stopes, la considerava solo un fatto di calcolo e di meccanicità (come per il «giovane foruncoloso» de *La terra desolata* di Eliot). Nella novella di Lawrence *Fantasmi allegri*, Lord Lathkill sta parlando al colonnello Hale della moglie defunta di quest'ultimo e dice: «Forse lei è stato molto buono con lei. Ma col suo povero corpo di

donna è mai stato altrettanto buono?... Questo è il punto. Se capisce il servizio del matrimonio: col mio corpo io ti adoro. Questo è il punto. Da qui non si scappa». E nella sua opera più ricca, – in *L'arcobaleno*, in *Donne in amore*, in *St. Mawr*, e in molte delle sue più belle poesie – il suo scopo è proprio di proporre questa visione sacramentale dell'atto sessuale che, in realtà, può essere più autenticamente cristiana di quella tanto frequente fra i Cattolici e i Protestanti, per i quali la *concupiscentia* è ammissibile solo in quanto strumento di procreazione all'interno del legame matrimoniale.

O, in un'altra direzione, possiamo rivolgerci a uno scrittore differente da Lawrence nello stile e nell'immaginazione come Hernest Hemingway e, immediatamente, la tendenza comune sarebbe di pensare a lui come a un seguace del *nada*, uno pronto a dire (nel linguaggio del suo racconto *Un posto pulito, ben illuminato*), «O nostro nada che sei nel nada, sia nada il tuo nome nada il tuo regno nada la tua volontà così in nada come in nada. Dacci oggi il nostro nada quotidiano e nada a noi i nostri nada come noi li nadiamo ai nostri nada e non nadarci nel nada, ma liberaci dal nada; pues nada. Ave, nulla pieno di nulla, il nulla è con te». E molti dei lettori di Hemingway potrebbero sostenere – in verità non senza qualche ragione – che proprio questo «nulla pieno di nulla» definisce la situazione metafisica fondamentale alla base della sua narrativa. Ma poi torna alla memoria il fulgido intermezzo di quei cinque giorni che Jake Barnes e Bill Gorton in *Il sole sorge ancora* passano insieme a pescare nei fiumi dei Pirenei, dove l'aria è frizzante e limpida e dove essi scambiano, per così dire, un sorriso di complicità con i dorati altopiani baschi, con i chiari corsi d'acqua pieni di trote e i fitti faggi e le strade sabbiose poco battute e il sole che sorge – e si ricorda che l'epigrafe del romanzo è una citazione dall'*Ecclesiaste* in cui si dice che «la terra sarà per sempre». Oppure si ricorderà Santiago ne *Il vecchio e il mare* e il suo reverente stupore per le belle, mirabili creature del mare e del cielo. Sebbene implori la Santa Madre dopo aver agganciato il suo grande pesce spada per «pregare per la morte di questo pesce», fra sé e sé pensa: «Non ho mai visto una cosa più grande, più meravigliosa, più tranquilla o più nobile di te, fratello» ed è «felice che non si debbano uccidere le stelle». Dello stesso sentore sono le storie di Nick Adams di *Nel nostro tempo*, quando Nick si commuove davanti al potere curativo della buona terra, quando va a pescare a settentrione nelle lontane terre delle foreste del Michigan, talora staccando teneramente l'amo dalla bocca di una trota che ha abboccato e rigettandola in acqua. E in tutti i romanzi e i racconti ci sono numerosi altri brani di questo tenore, per cui non si può non notare come questo scrittore dia spesso voce a uno dei più antichi significati della dottrina cristiana della Creazione, ossia che il mondo davanti a noi è toccato dalla gloria trascendente, che (come dicono i versetti del Mattutino) le montagne e le colline, la notte e il giorno, la rugiada e il gelo, il sole e la luna e tutte le cose della terra «parlano» e «mostrano la conoscenza» e sono esaltate per sempre.

Ora, è in questo ordine generale di distinzioni che dobbiamo operare quando analizziamo, per esempio, il *Ritratto di un artista da giovane* di Joyce, o molti dei *Canti* di Pound, *Il castello* di Kafka, *L'anima buona di Sezuan* di Brecht, *Aspettando Godot* di Beckett, *Peterson* di William Carlos Williams e una grande quantità di altri famosi testi moderni. Il che non significa affatto che, nonostante la sua secolarità, la letteratura tipica del periodo moderno riveli l'influsso di un'*anima naturaliter christiana*. Vi si scopre piuttosto che le grandi forme simboliche del Cristianesimo (come Mircea Eliade dice dei simboli in generale in *Immagini e simboli*) non scompaiono mai dalla realtà della psiche: «il loro aspetto può mutare, ma la loro funzione [spesso] resta la stessa; si deve solo guardare al di là delle maschere da loro via via assunte». Ed è la scoperta di ciò che è nascosto e mascherato a costituire l'ostacolo da superare quando si considera la letteratura dell'epoca di Joyce, Kafka e Sartre dal punto di vista del suo rapporto con la nostra eredità religiosa.

## BIBLIOGRAFIA


M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York 1971.

C. Brooks, *The Hidden God*, New Haven 1963.

J. Killinger, *The fragile Presence. Transcendence in Modern Literature*, Philadelphia 1973.

E.M. Moseley, *Pseudonyms of Christ in the Modern Novel. Motifs and Methods*, Pittsburgh 1962.

T. Otten, *After Innocence. Visions of the Fall in Modern Literature*, Pittsburg 1982.

N.A. Scott, Jr., *Negative Capability. Studies in the New Literature and the Religious Situation*, New Haven 1969.

N.A. Scott, Jr., *The Wild Prayer of Longing. Poetry and the Sacred*, New Haven 1971.

M. Turnell, *Modern Literature and Christian Faith*, London 1961.

E. Webb, *The Dark Dove. The Sacred and Secular in Modern Literature*, Seattle 1975.

A.N. Wilder, *Modern Poetry and the Christian Tradition. A Study in the Relation of Christianity to Culture*, New York 1952.

T. Ziolkowski, *Fictional Transfigurations of Jesus*, Princeton 1972.


NATHAN A. SCOTT, JR.

## Il romanzo come letteratura secolare

Il romanzo è un genere letterario in cui solo di rado la religione costituisce il tema principale. Questo accade con alcuni testi che si leggono come romanzi ma sarebbe più corretto definire opere di edificazione; pur presentando un ottimo stile o potere di persuasione, la loro ispirazione non è artistica ma propagandistica. Un vero romanzo, anche se di levatura modesta, cerca di mostrare l'uomo nella società; la presenza di qualsiasi insegnamento e di qualsiasi conclusione morale non possono che essere secondari rispetto all'impulso artistico. I grandi romanzieri scrivono spesso su temi che hanno implicazioni religiose, ma l'approccio è sempre indiretto e tali contenuti si evidenziano attraverso l'azione o la riflessione più che con l'ammonimento diretto. Per farci un'idea del legame tra romanzo e religione, dobbiamo guardare sotto la facciata dell'opera d'arte, senza aspettarci un'adesione profondamente sentita a una qualunque versione dell'ortodossia.

Questo non significa contrapporre il romanzo alla religione, perché il termine ortodossia va considerato nella sua derivazione che implica una precisa analisi di forze, leggi, idee o ideali sufficientemente potenti da ispirare timore o devozione. Il romanzo cerca di mostrare l'uomo, confuso e fallibile, di fronte alle complessità della vita, ivi inclusi gli elementi numinosi. Se l'uomo è naturalmente religioso, il romanzo non può escludere la religione, benché l'uomo continui ad esserne l'argomento principale.

Il romanzo è nato circa quattro secoli fa, come successore dell'epica, che trattava dell'uomo come essere eroico, e del romanzo cavalleresco, in cui i personaggi non dovevano obbedire alle leggi della probabilità e dove non vi era necessità di mostrare la tradizionale sequenza di cause ed effetti. Sotto la spinta del Rinascimento e della Riforma, il romanzo entrava nel mondo delle lettere col bisogno di presentare una storia genericamente verosimile e personaggi credibili nei limiti dell'esperienza comune. Dal romanzo ci si aspettava una storia che la maggior parte dei lettori avrebbe accettato come vita reale, e poiché le idee della vita reale sono indissolubilmente associate a ciò che gli uomini, in qualsiasi periodo della storia, tendono, senza riflettere, a dare per scontato, il romanzo divenne lo specchio della società e quindi lo specchio dell'epoca in cui veniva scritto. Sebbene il romanzo non cerchi di evitare problemi che sono propriamente religiosi, la sua attività in questo settore può meglio definirsi morale.

La moralità proposta dai romanzieri può ridursi a un certo numero di precetti generali. «Non si può ingannare Dio, poiché qualunque cosa l'uomo semini, quello anche raccoglierà»; «la vendetta è mia, io punirò, dice il Signore»; «il cane è tornato al suo vomito; e la scrofa che è stata lavata è tornata a sguazzare nel fango»; «se un uomo pensa di valere qualcosa, quando non vale nulla, inganna se stesso». Questi sono solo alcuni dei precetti minacciosi che sono desunti dalla Bibbia e sono posti alla base di numerosi romanzi. Il fatto che queste leggi generali possano vedersi operare nella vita quotidiana, nell'estrema varietà delle circostanze, e che siano verità psicologiche, fa sì che divengano guide naturali per il romanziere, che, come ogni artista, deve essere un osservatore disincantato. Potrà trattare di queste crude verità con umorismo, e alcuni dei romanzi più genuinamente religiosi sono considerati divertenti, ma la moralità che li sottende è tutt'altro che comica.

Questa non è la sede per un'analisi storica del romanzo, ma sarà opportuno partire dal *Don Chisciotte* (1605) di Miguel de Cervantes, spesso considerato il primo vero romanzo. La storia riferisce le vicende di un gentiluomo spagnolo la cui mente è stata sviata dalla lettura di vecchi romanzi sulle imprese cavalleresche; egli si veste assurdamente da antico cavaliere e parte a cavallo alla ricerca di avventure; nel corso del racconto sconnesso, talora grossolano e affrettato, egli viene deriso, picchiato e umiliato finché, sul letto di morte, comprende la follia delle proprie illusioni.

Il libro viene spesso letto in modo superficiale, o non è letto affatto, ma la sua storia è stata resa nota da versioni teatrali, cinematografiche e liriche e dall'uso comune del termine *donchisciottesco*, ossia «mosso da inattuabili ideali d'onore». Un'attenta lettura del romanzo rivela la ragione principale del suo fascino straordinario. È il primo esempio nella letteratura popolare del tema profondamente religioso della vittoria attraverso la sconfitta, che ha forti implicazioni cristiane. Don Chisciotte, cortese e cavalleresco verso coloro che lo maltrattano, pronto ad aiutare il bisognoso e a combattere la tirannia o la crudeltà a rischio della propria incolumità, è chiaramente al di sopra dei contadini ottusi e dei nobili crudeli che lo tormentano e lo disprezzano. Noi lo amiamo perché la sua follia lo rende simile al Cristo, perché la sua vittoria non è di questo mondo.

Il tema è ripetuto in innumerevoli romanzi. Uno dei più grandi è *Il circolo Pickwick* di Dickens, in cui Mr. Pickwick, che all'inizio sembra uno sciocco e un buffone, ingiustamente imprigionato, si affina al punto da divenire consapevole dell'infelicità che è parte della società in cui vive. Importante per il nostro tema è il fatto che Mr. Pickwick dipenda dal suo servo, Sam Weller – come Don Chisciotte lo è dal suo scudiero contadino, Sancio Panza – che col buon senso e con la

saggezza pratica lo salva dal disastro. Fede, speranza, carità, giustizia e fortezza sono esemplificati nei padroni, ma senza la prudenza e la temperanza dei servi essi sarebbero perduti. Un personaggio che possedesse tutte e sette le virtù cardinali non potrebbe mai essere l'eroe di un romanzo, ma la narrazione può risultare grande e magica quando un eroe che ne ha la maggior parte è integrato da un aiutante-servitore che possiede ciò che a lui manca.

Come le virtù cardinali, anche i vizi capitali compaiono nei grandi romanzi sotto aspetti diversi, a volte addirittura camuffati. Fornire un esempio per ognuno significa stendere un elenco che inevitabilmente porta all'esclusione di molti altri romanzi egualmente validi. Quando pensiamo all'orgoglio, tuttavia, ricordiamo come venga mirabilmente descritto in *Domby e figlio* (1846) di Dickens; l'ira richiama *I fratelli Karamazov* (1880) e *Moby Dick* (1951); l'invidia è il tema principale de *La cugina Betta* (1846) di Balzac; la lussuria ha molti esempi, alcuni dei quali presentano il vizio in forma raffinata, come in *Clarissa Harlowe* (1747) di Richardson, e altri in forma esplicita, come in *Fanny Hill* (1748) di Cleland; l'ingordigia è un tema meno popolare, mentre l'alcoolismo, che potrebbe considerarsi una delle sue varietà, è oggetto più frequente di studio, come in *L'ammazzatoio* (1877) di Zola; l'avarizia è popolare, e *Il cugino Pons* (1847) di Balzac la mostra sotto forma di mania per il collezionismo, che in Silvano Pons si accoppia alla ghiottoneria, contrabbandata per raffinatezza da buongustaio; l'accidia richiama *Oblomov* (1857) di Gončarov, dove questo vizio è esplorato in profondità. L'elenco non è certamente esaustivo, e i sette vizi capitali non comprendono la crudeltà, di cui Dickens offre molti esempi, né la stupidità, che Flaubert mostra sottilmente in *Madame Bovary* (1857), né lo snobismo, che, pur non essendo un peccato, non è mai stato analizzato tanto minuziosamente come in *Alla ricerca del tempo perduto* (1913-1917) di Proust. Virtualmente, qualsiasi attributo, se esagerato, può diventare un vizio, e in alcune circostanze il vizio può assumere l'aspetto della virtù. Questo rende difficile il compito del moralista, ma è una chicca per il romanziere, che è un maestro delle distinzioni sottili e di questa «enantiodromia», o tendenza degli attributi e delle emozioni a correre verso i loro opposti, così familiare agli psicologi.

Quando i romanzieri scelgono le Chiese e gli uomini di chiesa come loro tema, indugiano spesso sui difetti, che sono innegabili, ma che finiscono per dare un quadro affatto ingeneroso. Questo accade particolarmente quando la religione è quella evangelica, di tipo non sacramentale. In una religione del genere, l'opinione popolare si aspetta che il predicatore evangelico e il pastore protestante posseggano le virtù che esigono dagli altri; nell'espressione di Sinclair Lewis, egli è l'Uomo Buono Professionista. Il suo fallimento nell'essere completamente buono rende divertente la lettura, poiché l'ipocrisia, più che la virtù, è argomento che ravviva la narrativa. In *Elmer Gantry* (1927) Lewis mette sotto accusa tutte le falsità della religiosità grossolana ed espone al ridicolo l'ammirazione che questa suscita fra il popolo semplice e irriflessivo.

Una più autentica rappresentazione della vita religiosa, quella vissuta dai sacerdoti ben intenzionati, ma non dotati spiritualmente, la si trova nei romanzi di Anthony Trollope. Ne *Il guardiano* (1955), il reverendo Septimus Harding è un buon uomo, ma timido e debole e, quando viene accusato di avere una sinecura, è tormentato dal dubbio se scegliere il precetto cristiano o il modo di vita del mondo; obbedendo all'opinione pubblica, lascia la sua carica di guardiano. Nel suo seguito, *Le torri di Barchester* (1857), troviamo il genero del guardiano, l'arcidiacono Grantly, uomo di grandi ambizioni mondane, che anela a succedere al padre come vescovo; ma già nel primo capitolo Grantly deve decidere se desidera il vescovato anche a costo della vita del padre, decisione da prendere più sulla base della fede che dell'ambizione. La scena in cui chiede il perdono sul letto di morte del padre è toccante e finemente realizzata. Non presenta la minima traccia di religiosità, né di falso sentimento. Grantly non è un santo, ma è un uomo di principi. Nello stesso romanzo troviamo il cappellano del vescovo, Slope, che nasconde un'ambizione sfrenata sotto la pietà evangelica, e il reverendo Vesey Stanhope, che riceve lo stipendio come ministro anglicano, ma vive una vita mondana in Italia e lascia il lavoro ai coadiutori. Trollope passa in rassegna un'ampia varietà di ecclesiastici, alcuni dei quali si salvano dall'ignominia morale solo grazie al fatto che la dottrina della Chiesa anglicana separa la funzione sacerdotale dall'uomo che l'adempie, pur condannando l'abuso di questa distinzione. Ma personaggi come Harding, il guardiano, il reverendo Francis Arabin, esempio di sacerdote studioso e di intellettuale, e il reverendo Josiah Crawley, in cui si mescolano orgoglio e umiltà, risolutezza e debolezza, acuta coscienza e accanito pregiudizio, redimono il clero di Trollope e mostrano la sua convinzione, tipicamente inglese e vittoriana, che un ecclesiastico non deve necessariamente essere un santo, ma deve assolutamente essere un uomo di principi e un gentiluomo. Ed Elmer Gantry è ben lungi dall'essere l'uno o l'altro.

Nessun esame di questo soggetto può sottrarsi a una qualche considerazione sul ruolo svolto dalla personalità intellettuale e artistica del romanziere nel modo di

presentare la religione e i personaggi. Tutte le generalizzazioni sono sospette, ma si può senz'altro affermare che il temperamento caratteristico del romanziere non può renderlo favorevole all'ortodossia e che meglio si adatta al suo scopo (la raffigurazione dell'uomo nella società) la lotta manichea tra le tenebre e la luce, piuttosto che la ferma adesione a un credo. Chiaramente vi sono importanti eccezioni. La predestinazione calvinista è il tema principale di *Memorie e confessioni private di un peccatore scusato* (1824) di James Hogg. Non c'è dubbio che il pensiero cattolico sia alla base di tutta l'attività di James Joyce, di Graham Greene, di Anthony Burgess e che l'ortodossia monolitica informi i romanzi di Aleksandr Solženicyn. Ma più frequente è il tema di *Don Chisciotte*: l'uomo buono fuorviato dalle proprie debolezze e infine sopraffatto dalle forze che gli si oppongono – quasi sempre la stupidità, la convenzionalità e l'egoismo più che il male vero e proprio. Il lettore comprende e apprezza la bontà dell'eroe e, se nel caso di un'opera di scarso valore artistico può sentirsi semplicemente lusingato, di fronte a un grande romanzo può acquisire una più ampia visione della vita e un apprezzamento dell'importanza del sentimento religioso che prima non aveva.

Un buon romanziere ottiene questo in modo indiretto; il suo scopo non è insegnare, ma intrattenere, e perciò persuadere. Il suo scopo principale, da cui si allontana mettendo a repentaglio la riuscita artistica, è raffigurare la vita come la vede e il suo temperamento dà un colore particolare a tutto quanto tocca. L'indole dell'artista non è sempre immancabilmente nobile; il suo scopo non è la perfezione, ma la totalità dello spirito. Molti romanzieri, dei quali Sinclair Lewis può essere l'esempio, sono idealisti disillusi, colmi di risentimento verso la vita che non si conforma alle loro aspettative, e le loro critiche della religione, come di altri grandi temi, si tingono di amarezza. La pacatezza presente nell'indagine di Trollope è un dono raro.

Si potrebbero citare esempi all'infinito, ma senza grandi risultati. Basterà dire che uno spirito inquieto e tormentato come quello di Dostoevskij non poteva vedere la religione allo stesso modo in cui la vide uno scrittore più forte, più profondamente, e spesso più rigidamente, morale come Tolstoj. Né servirà molto a chiarire la questione lo spirito filosofico, ironico e fondamentalmente positivo di Thomas Mann. Cercare la così detta «vita reale» nei romanzi di questi e di infiniti altri autori equivale a cercare qualcosa di vagamente definibile. Come dice Vladimir Nabokov, «un capolavoro della narrativa è un mondo originale e come tale difficilmente coincide col mondo del lettore». Il lettore serio affronta quel mondo originale come affronta qualsiasi opera d'arte – alla ricerca di arricchimento e di chiarimento. Se il romanzo è in grado di produrre questo effetto, il concetto di «vita reale» proprio del lettore verrà modificato.

I lettori seri, tuttavia, non sono la maggioranza, né lo sono gli scrittori seri. Dobbiamo inoltre guardarci dall'errore di quella critica che definisce arte solo il meglio. Vi sono numerosi romanzi minori che non possono essere ignorati; saranno opere d'arte di livello inferiore, ma se sono molto popolari sono anche, in qualche misura, influenti. Il *best-seller* non dovrebbe venire ignorato solo perché piace a molti; la sua stessa popolarità è un indizio di ciò che molte persone accettano come raffigurazione dell'uomo nella società e di conseguenza è un indizio di come quelle persone concepiscono la società. La letteratura popolare, oltre a presentare la verità secondo questi lettori, mostra anche ciò che essi desiderano sia vero, sulla religione e su molte altre cose.

A quanto pare, per molti lettori la narrativa non dovrebbe occuparsi della religione né direttamente né per mezzo di qualche accenno alla coscienza del numinoso. Gli scrittori che ignorano questo desiderio suscitano risentimento e ne subiscono le conseguenze. Aldous Huxley, che per un folto gruppo di lettori rappresentava il cinismo assoluto, tipico del periodo dopo la prima guerra mondiale, li stupì e deluse quando, nel 1936, pubblicò *A Gaza senza vedere*, in cui la voce del moralista e dell'osservatore della fede, già evidente in *Coraggioso nuovo mondo* (1932), non poteva più essere ignorata. Lo stesso successe a Evelyn Waugh, le cui opere, a un tempo umoristiche e buffe (i due termini non sono intercambiabili), gli avevano assicurato un seguito di lettori divertiti, i quali, pur sapendolo cattolico, non capirono quanto profondamente lo fosse, finché, nel 1945, in *Ritorno a Brideshead* non richiese che l'ortodossia cattolica fosse presa con la massima serietà. Il pentimento sul letto di morte del conte di Marchmain fu messo in ridicolo da quei critici che non riuscivano a crederlo serio. Che lo scrittore arguto, l'umorista, potesse essere anche religioso era intollerabile per molti incompetenti in fatto di religione, fra i quali parecchi critici.

Significativo è il fatto che Huxley, quando dietro al cinismo rivelò la ricerca, aveva quarant'anni; quando Waugh mise i suoi lettori di fronte a un fatto imbarazzante ne aveva quarantadue. Entrambi avevano raggiunto la metà della vita, il momento in cui un mutamento psicologico radicale presenta problemi che non possono più essere ignorati o dissimulati di fronte al pubblico. La vita di quasi tutti gli scrittori più seri rivela un eguale mutamento nel pieno della loro attività. Se non la religione in forma direttamente identificabi-

te. il sentimento religioso del timore reverenziale e la convinzione morale si impongono e si mostrano proprio nell'opera più congeniale all'autore.

Nella narrativa di livello più popolare, quello del *best-seller*, la religione o le complicazioni della religione possono venire usate (non necessariamente in modo cinico) per suscitare nei lettori l'impressione che si stia riflettendo su problemi seri. Il tema familiare del sacerdote innamorato è presente in molte trame, un esempio delle quali è *Uccelli di rovo* (1977) di Colleen McCullough, accolto come opera mirabile e profonda da parecchi lettori. Il sacerdote non può negare il proprio amore, perché il farlo significherebbe rinunciare a qualcosa di necessario per la sua totalità; col tempo, da cardinale, accoglierà nel clero il proprio figlio non riconosciuto.

Nel romanzo della McCullough, come in altri dello stesso genere, c'è forse qualcosa che non dovrebbe essere ignorato: il Cristianesimo non ha mai accettato completamente la sessualità dell'uomo come parte potenzialmente nobile del suo essere. Libri simili sono una protesta contro quest'atteggiamento, una richiesta che la religione dovrebbe comprendere la sessualità e quell'elemento tipicamente femminile dello spirito umano che si manifesta nei due sessi. Il conflitto di un elevato spirito femminile tormentato dalla mentalità morale, prodotto del tutto maschile, è oggetto di indagine profonda in *La lettera scarlatta* (1850) di Hawthorne; la grandezza di Hester Prynne viene contrapposta all'ortodossia dell'amante segreto, il reverendo Arthur Dimmesdale, e non c'è alcun dubbio su chi dei due abbia uno spirito più genuinamente religioso.

Molti romanzi hanno affrontato il problema nel modo creduto più adatto da ciascun autore, ma che può solo definirsi superficiale e, in alcuni casi, cinicamente frivolo. Uno dei primi fu il romanzo, allora molto popolare, di Matthew Gregory Lewis, intitolato *Ambrosio. o Il monaco* (1795), in cui gli aspetti esteriori del Cattolicesimo vengono sfruttati in una storia di ninfomania, assassinio, magia e lussuria insaziabile e qualche tocco di omosessualità. È senza dubbio un libro di lettura avvincente, ma le sue nozioni del numinoso non vanno al di là delle scene con l'Inquisizione e quelle di un insulso patto col Diavolo. (Un buon esempio del tema del patto col Diavolo è dato invece dal *Doctor Faust* [1947] di Thomas Mann). Il romanzo gotico scandalistico di Lewis viene qui citato perché fu il precursore di molti racconti simili in cui la religione è a servizio dell'indecenza nel modo che Shakespeare descrive come «l'avere il miele intinto nello zucchero». Ma essi sono popolari e indubbiamente rappresentano l'idea che molti hanno della religione. *Notre-Dame de Paris* (1831) di Victor Hugo ne è un esempio artisticamente superiore. *L'ebreo errante* (1844) di Eugène Sue è un'opera minore che sfrutta il supposto intellettualismo senza scrupoli dei Gesuiti.

Si deve accennare anche alla folta schiera di libri che fanno uso dell'occulto come accessorio delle loro storie, ricorrendo al satanismo romantico per produrre un'atmosfera di male e di decadenza. Hanno goduto di popolarità due opere di Joris-Karl Huysmans: *A rovescio* (1884), in cui il cattolicesimo è accettato come rimedio contro il nero pessimismo, e *Laggiù* (1891), in cui l'eroe cerca una fede consolatrice nella magia nera. Di livello artistico inferiore, ma di maggiore vitalità è il romanzo di Bram Stoker, *Dracula* (1897), basato sul tema popolare del vampirismo. Queste opere sono rilevanti ai fini di una discussione sulla religione e sul romanzo in quanto testimoniano del desiderio di un ampia cerchia di lettori di trovare qualcosa da contrapporre all'evidente aridità spirituale del mondo, emersa con la rivoluzione industriale e scientifica. Non deve sorprendere il fatto che il pubblico risponda più allo spirito negativo della magia nera che a qualcosa aperto alla speranza. Quando la religione perde la propria forza, la superstizione è pronta a prenderne il posto, e per capovolgere la situazione sarebbe necessario un impulso religioso nuovo e vigoroso o una nuova rivelazione.

Né deve sorprendente che quando la religione compare in questo genere di letteratura, si tratta solitamente del Cattolicesimo, dell'Ortodossia o del misticismo ebraico (Qabbalah) che accetta il sentimento religioso spontaneo ed elementare con maggiore comprensione del Protestantesimo. Le versioni riformate del Cristianesimo, spinte dal desiderio di bandire la superstizione, a volte danno la sensazione di aver distrutto anche il senso del numinoso, per cui ci sembra di possa affermare che l'uomo non può vivere a suo agio senza alcuni elementi della fede che un moralista severo considererebbe superstizioni. La psiche umana non può riferirsi unicamente al lato positivo e luminoso della vita, deve poter disporre anche di qualche elemento equilibratore nella sfera delle tenebre, dell'ignoto e del terrore.

Proprio a causa di questa spinta non riconosciuta verso il lato oscuro del numinoso, è difficile, anche per un grande artista della letteratura, rappresentare un personaggio completamente buono e ammirevole. I cattivi di Dickens hanno un'attrattiva che manca ai suoi personaggi buoni e l'autore, solitamente, cerca l'equilibrio, come ne *La bottega dell'antiquario* (1841), contrapponendo all'innocente e santa Piccola Nell la cattiveria grottesca del nano Quilp. Questo contrasto crea tensione animando, così, il romanzo, il quale risulterebbe svigorito se Nell riuscisse a fare tutto se-

condo i propri intendimenti. Ne *I fratelli Karamazov* (1880), Dostoevskij non riesce, pur con la sua arte raffinata, a rendere il santo Alioscia reale come lo è il fratello Ivan, proprio perché è diviso tra il bene e il male. L'uomo moderno è conscio di questa tensione come elemento necessario della vita, e risponde ad essa nella finzione.

In *Guerra e Pace* (1868) e *Anna Karenina* (1878) Tolstoi seppe esprimere questa tensione in modo superbo; ma in seguito, quando sentì il bisogno di scrivere opere di tono più edificante, non riuscì più a toccare le vette dell'arte. Ma dobbiamo comprendere la profonda convinzione di Tolstoi, secondo il quale l'arte deve partire da un impulso religioso e trasmettere questo impulso anche al lettore che non è né devoto né filosofo. Convinzione riconoscibile in molti romanzi del primo tipo.

Gran parte della letteratura popolare afferma una moralità accettabile, anche se talora rude, con grande soddisfazione dei lettori. Nel genere *western* il Buono e i valori che egli difende trionfano sul Cattivo, corrotto, crudele e spesso cinico nel suo atteggiamento verso le donne. Se il Cattivo uscisse vincitore dalla lotta, verrebbe calpestato il mito della dignità e del decoro, tanto caro ai lettori di romanzi «western». La stessa semplice moralità informa molta fantascienza.

Questo è significativo. Nelle parole di G.K. Chesterton, «le affermazioni fondamentali e le energie durature dell'uomo si trovano in orrendi romanzi da un penny e in romanzi rosa da mezzo penny» (*Gli eretici*, 1905). Molti lettori di storie poliziesche, pur non chiarendo mai il proprio atteggiamento, sono fedeli alla morale del tipo: «La vendetta è mia, io punirò, dice il Signore», o alla legge del taglione dell'*Esodo*: «Se viene commessa qualche offesa, allora tu darai vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede». Chi è lo strumento della vendetta del Signore, chi porta l'assassino o il ladro alla sua giusta punizione? Il grande *detective*, ovviamente. Che sia Sherlock Holmes, la fredda macchina pensante; o l'uomo di misericordia, il Padre Brown di Chesterton; o l'aristocratico, intellettuale Peter Winsey, o l'immobile, razionale Nero Wolfe: si tratta sempre della stessa figura del dramma religioso medievale, talvolta chiamato la Correzione divina. È colui che riporta l'equilibrio, dispensa la giustizia, che opera per conto di un'autorità superiore.

Lo stesso schema è presente nei romanzi di spionaggio, i principali concorrenti dei romanzi polizieschi. Per quanto attraenti e giustificabili possano essere le tentazioni che inducono la spia a tradire il proprio paese, e per quanto sia lento, stanco, disilluso e trasandato l'uomo a caccia di spie, alla fine il traditore deve essere trovato e portato a una specie di giustizia. Spesso il tono è cinico; spesso il servizio segreto è rappresentato come una sorta di gioco; ma dietro ad ogni gioco c'è il desiderio di vincere, e perciò di stabilire o riaffermare una certa superiorità. Quale superiorità? Quella della moralità dominante.

Quanto è lontana la moralità dalla religione? Per il romanziere essa talora assomiglia alla religione professata da coloro che vogliono ignorare Dio o tenerlo celato da un velo, perché troppo grande per gli interessi comuni. Può essere la religione di quanti trovano imbarazzante la presenza costante di un Dio, perché consapevoli di non saper vivere sempre nel migliore dei modi e increduli che Dio possa comprendere le loro debolezze. Ma l'affermazione di un sistema morale senza un qualche riferimento ai valori numinosi è compito veramente difficile per un filosofo ed è generalmente estranea alle aspettative anche del lettore più intelligente.

Nel migliore dei casi, il romanzo è un'opera d'arte letteraria e, in ogni altro caso, costituisce un passatempo il cui soggetto è l'uomo in ogni aspetto della sua vita, compreso, ma non necessariamente approvato, quello religioso. Inoltre il rapporto con la religione è, quasi sempre, visto in relazione alla moralità piuttosto che in relazione alla fede o alla rivelazione. Quindi, per quanto eccelso nel trattare di moralità o di filosofia, il carattere del romanzo sarà sempre secolare.

## BIBLIOGRAFIA

Nella critica della narrativa si trovano spesso fugaci riferimenti agli interessi religiosi quando questi sono rilevanti, ma non tutti i critici sono imparziali nella trattazione della religione e alcuni di essi appaiono addirittura come illetterati religiosi in comico atteggiamento di terrore per ciò che non conoscono, oppure la criticano senza competenza. Il lettore che volesse seguire le riflessioni proposte nel nostro articolo potrebbe rileggere i romanzi in esso citati, facendo particolare attenzione al loro coinvolgimento religioso.

M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Firenze 1948; considera alcuni aspetti del sentimento religioso in letteratura.

C.S. Lewis, *The Abolition of Man*, Oxford 1943 (trad. it. *L'abolizione dell'uomo*, Milano 1979).

E. Fuller, *Man in Modern Fiction*, New York 1958.

J.B. Priestley, *Literature and Western Man*, London 1960; ingiustamente trascurato dagli studiosi, ma profondo e acuto come pochi.

J. Campbell, *Creative Mythology*, in *The Masks of God*, New York 1968, IV (trad. it. *Mitologia creativa. Le maschere di Dio*. Milano 1992); delinea i grandi temi della letteratura moderna con riferimento alla religione e alla mitologia, particolarmente

significativo nei riguardi di J. Joyce e di Th. Mann. Come il libro di Priestley, esso è basato su un apprendimento più ampio e su un concetto della vita più umano di quanto non faccia la cultura accademica e, senza essere testi junghiani, entrambi mostrano l'influenza del pensiero di C.G. Jung.

ROBERTSON DAVIES

**LEUBA, JAMES H.** (1868-1946), psicologo americano, una delle figure dominanti della prima fase del movimento americano della psicologia della religione (1880-1930). Nato in Svizzera, Leuba si trasferì in America da ragazzo e studiò alla Clark University come allievo di G. Stanley Hall. Nel 1895 si laureò e cominciò a lavorare nella stessa Università. Nel 1896 pubblicò il primo studio scientifico sulla psicologia della conversione. Nel 1889 cominciò a insegnare al Bryn Mawr College, dove trascorse la sua intera vita accademica. Le sue numerose pubblicazioni sulla psicologia della religione gli guadagnarono una posizione importante in questo campo di ricerca, soprattutto durante gli anni '30.

Leuba fu autore degli studi classici sulla religiosità degli scienziati e degli psicologi. Constatò che più lo scienziato è importante, meno probabilmente è un credente. La stessa osservazione vale anche per gli psicologi. Questi risultati si accordavano con le idee personali di Leuba, per cui fu un critico della religione, uno studioso scettico di altri scettici. Nel suo libro *The Psychology of Religious Mysticism* (1925) sottolineò l'importanza degli impulsi sessuali nei rituali religiosi e del simbolismo sessuale nell'estasi religiosa. Il lavoro di Leuba è stato giudicato empirico, riduttivo e antireligioso. Non c'è dubbio che al suo tempo fu il meno incline tra gli psicologi importanti a mostrare un qualche riguardo per la religione tradizionale.

Come lo stesso Leuba osservò, le sue esperienze giovanili in Svizzera lo portarono ad assumere questo atteggiamento critico nei riguardi della religione e dei fedeli. Cresciuto in un ambiente calvinista, cominciò con avere alcune incertezze, ma poi entrò in contatto con l'Esercito della Salvezza e si convertì. Dopo aver iniziato gli studi scientifici divenne ateo. Durante tutto il resto della sua vita rimase un critico della religione, più o meno nel solco di Freud, e un aspro avversario dell'ipocrisia religiosa. Accusò Hall e altri studiosi di conservare l'apparenza della religiosità soltanto per la loro posizione sociale, oppure come modo per conservare l'autorità delle istituzioni religiose, con lo scopo di tenere sotto controllo «le masse ignoranti». Il contributo di Leuba si può attualmente valutare considerando che quattro dei suoi libri, pubblicati a suo tempo, sono ancora in circolazione, e uno di questi (*The Psychology of Religious Mysticism*) fu ripubblicato ancora nel 1972. Le sue brillanti idee sulle origini della religione e della magia svilupparono quelle di Freud e di Malinowski e lo pongono tra i grandi studiosi della religione.

**BIBLIOGRAFIA**


M. Argyle e B. Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, Boston 1975.

B. Beit-Hallahmi, *Psycology of Religion, 1880-1930: the Rise and Fall of a Psychological Movement*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 10 (1974), pp. 84-90.

J.H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, New York 1912.

J.H. Leuba, *The Belief in God and Immortality*, Chicago 1921.

J.H. Leuba, *The Psycology of Religious Mysticism*, New York 1925, Boston 1972.


BENJAMIN BEIT-HALLAHMI

**LÉVI, SYLVAIN** (1863-1935), sanscritista francese, orientalista e storico della cultura. «Sylvain fu sempre – e fin dall'inizio – il mio secondo zio», dichiarò Marcel Mauss, ricordando la sua profetica presentazione a Sylvain Lévi nel 1895; «Devo a Sylvain la nuova direzione della mia carriera». Sono del resto assai numerosi gli studiosi, in Europa come in Asia, che riconoscono a Sylvain Lévi qualche debito del genere; e gli studi del xx secolo sull'eredità culturale e religiosa dell'Asia meridionale e orientale traggono certamente numerose intuizioni e nuove direzioni dalla cultura e dall'esempio personale di Lévi.

Come Marcel Mauss era debitore verso Sylvain Lévi per il consiglio cruciale, così Lévi aveva un debito simile nei confronti di Ernest Renan, che nel 1882 insistette affinché il giovane seguisse il corso di sanscrito di Abel Henri Joseph Bergaigne all'École des Hautes Études. Nato a Parigi il 28 marzo 1863, Lévi aveva 19 anni quando accettò il consiglio di Renan e la sua carriera fu decisa dopo soltanto un'ora con Bergaigne. Tre anni dopo, nel 1885, infatti, gli fu affidato il secondo insegnamento di sanscrito all'École e l'anno seguente assunse anche un lettorato nella sezione delle Sciences religieuses, appena istituita. Nel 1889, poco dopo la morte di Bergaigne, gli fu affidata la direzione di tutti gli insegnamenti di sanscritistica all'École. Rinunciò infine a questo incarico nel 1894, per diventare professore di lingua e letteratura sanscrita al Collège de France, un incarico che tenne fino alla morte, avvenuta il 30 ottobre 1935.

Inizialmente affascinato dal possibile impatto della cultura greca sull'India antica, Lévi restò incantato dalla natura e dall'estensione delle influenze interculturali in Asia. L'ampio dominio della sua cultura sulle fonti primarie andava dal primo studio sistematico della tragedia sanscrita agli studi buddhisti, nei quali fu, in effetti, il successore di Eugène Burnouf. Nel proseguire questi ultimi studi apprese il cinese, il tibetano e il giapponese e si impadronì anche dei dialetti tocari dell'Asia Centrale. Ampio e fantasioso nella sua visione e nella sua speculazione erudita, Lévi restò uno specialista versatile, che sosteneva che la scoperta di un singolo testo, la conferma di un singolo fatto storico, il deciframento di un solo verso fosse più significativo di qualunque costruzione teorica.

Essendo diventato, ancora da studente, caro amico di due giovani giapponesi, Lévi cercò sempre di rafforzare le associazioni interculturali già esistenti e di recuperare le dimensioni dell'eredità culturale a beneficio di tutti. Questo genere di interessi fu evidente non soltanto nel suo lavoro scientifico, ma anche nelle sue numerose attività come ambasciatore culturale. Di valido aiuto nel fondare l'École Française d'Extrême Orient, l'Institut de Civilisation Indienne e il Musée Guimet, Lévi fondò la Maison Franco-Japonaise e fu il suo primo direttore. La sua stretta amicizia con la famiglia reale del Nepal emerse nella sua opera in tre volumi, *Le Népal*. Come amico e consigliere di Indiani come Rabindranath Tagore e come maestro di allievi come Takakusu Junjirō (che numerosi si rivolsero a lui provenendo dal Giappone, dall'India e da altri Paesi asiatici), Lévi internazionalizzò gli studi religiosi asiatici e fu forse il primo orientalista «postcoloniale» d'Europa.

Un elemento importante nel retroterra scientifico di Lévi fu il suo costante interesse per l'Ebraismo della Diaspora. Figlio di immigranti ebrei alsaziani, lavorò instancabilmente per conto degli Ebrei del mondo, diventando presidente dell'Alliance Israélite Universelle. Negli ultimi anni della sua vita, gli sforzi a favore dei rifugiati ebrei in fuga dalla Germania nazista consumarono gran parte delle sue energie. Lévi scorgeva degli evidenti paralleli tra l'avventura del Buddhismo in Asia e l'impatto del pensiero ebraico in Europa. L'una verità storica rinforzò l'altra; le due insieme contribuirono a formare e a dirigere una carriera che mutò radicalmente l'orientalismo europeo e inaugurò una nuova epoca nei rapporti culturali tra Europa ed Asia. Lévi fu, come affermò uno dei suoi ammiratori, più di un orientalista: fu un umanista.

**BIBLIOGRAFIA**

Una bibliografia quasi completa conclude V. Goloubev, *Sylvain Lévi et l'Indochine*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient», 35 (1935), pp. 551-74. L. Renou (cur.), *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris 1937, contiene 42 articoli di Lévi che illustrano in modo eloquente la natura e l'ampiezza dei suoi interessi e della sua cultura. La prefazione di Renou a questa raccolta, *Sylvain Lévi et son oeuvre scientifique* (edita dapprima nel «Journal asiatique») è una valutazione informata e affettuosa dello studioso e dell'uomo.

I saggi editi sotto il titolo *L'Inde et le monde*, Paris 1925, possono essere considerati una opportuna introduzione al pensiero di Lévi. Tra le sue opere maggiori, tre sono i classici: *Le théâtre indien*, I-II, Paris 1890; *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris 1898; e *Le Népal. Étude historique d'un royaume hindou*, I-III, Paris 1905-1908. Tra le sue numerose edizioni, traduzioni e commenti, i principali sono *Asaṅga. Mahāyāna-sūtrālaṃkāra. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*, I-II, Paris 1907-1911; e *Un système de philosophie bouddhique. Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*. Paris 1932.

G.R. WELBON

**LÉVY-BRUHL, LUCIEN** (1857-1939), filosofo e sociologo francese. Lévy-Bruhl dedicò gran parte della sua attenzione all'analisi della mentalità umana nelle società primitive. Studiò le funzioni mentali e l'esperienza mistica, i simboli e i miti e le nozioni di anima e di soprannaturale.

Lucien Lévy-Bruhl nacque a Parigi. Studente dell'École Normale Supérieure, superò l'*agrégation* in filosofia nel 1870. Quindi insegnò successivamente in tre diversi *Lycées*. Nel 1884 fu nominato *docteur ès-lettres* con una tesi sull'idea di responsabilità. All'École des Sciences Politiques tenne un notevole corso di conferenze sulla storia delle idee, in Germania, da Leibniz in poi. Come lettore anziano (1895) e poi come professore (1907) alla Sorbona, insegnò storia della filosofia moderna e sviluppò le sue idee sui popoli primitivi. Divenne editore della «Revue philosophique» nel 1916, fu eletto all'Académie des Sciences Morales et Politiques nel 1917 e, con Paul Rivet e Marcel Mauss. fondò l'Institute d'Ethnologie.

Senza essere apertamente in disaccordo con Émile Durkheim, Lévy-Bruhl differì dal capo della scuola sociologica francese – una divergenza che divenne evidente quando il suo libro *La morale et la science des moeurs* (1904) criticò la teoria di Durkheim dei fatti *métamorales* e la presunta confusione di Durkheim tra filosofia morale e sociologia della vita morale. In *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910),

Lévy-Bruhl esaminò quelli che riteneva i diversi tipi dell'attività mentale. Quest'opera cercava di stabilire l'esistenza di una mentalità «primitiva», un atteggiamento mentale che sarebbe stato caratterizzato dal principio della partecipazione o dell'esclusione mistica e da legami alogici non soggetti al principio di contraddizione.

Ne *La mentalité primitive* (1922, trad. it. *La mentalità primitiva*, Torino 1981), Lévy-Bruhl evidenziò la differenza tra «mentalità primitiva» e «mentalità civilizzata»: questi termini descrivono il tono o la qualità distintivi delle «rappresentazioni collettive» di due tipi fondamentali di società. Ciascuna società trova la sua rappresentazione nei concetti e nelle credenze dei propri membri; i membri condividono l'atteggiamento mentale comune e perciò il modo di sperimentare il mondo.

Secondo Lévy-Bruhl, la mentalità «primitiva» e la mentalità «civilizzata» posseggono ciascuna la propria logica irriducibile: rispettivamente quella magico-religiosa e quella critica. Concezioni diverse della causalità e della rappresentazione del tempo e dello spazio definiscono questi modi contrastanti di pensiero. La mentalità magico-religiosa, o «prelogica», non considera alcun fatto (per esempio un incidente, una malattia, la morte) assolutamente naturale e fortuito, ma al contrario lo attribuisce all'azione diretta di poteri soprannaturali, che appartengono a un mondo invisibile situato al di fuori dello spazio e del tempo.

I sogni, gli auspici, le pratiche divinatorie e le ordalie ricevono grande importanza come segni di una causalità mistica primitiva, l'unica autentica causa efficiente. Senza l'interesse di una mente critica per le interconnessioni causali dei fenomeni, la mentalità «primitiva» è indifferente alla causalità secondaria. Immediato e intuitivo, il concetto «primitivo» di causalità non utilizza il metodo induttivo dell'Occidente scientifico.

Ne *L'âme primitive* (1927, trad. it. *L'anima primitiva*, Torino 1949, 1990) Lévy-Bruhl sostiene che la personalità «primitiva» sembra più forte della personalità «civilizzata», dal momento che l'uomo e il cosmo risultano integrati all'interno di una rete di rapporti mistici. Nelle sue opere più tarde, Lévy-Bruhl sviluppa la nozione della «legge di partecipazione», secondo la quale i vari aspetti della realtà comprendono una sola unità mistica basata sulla somiglianza, il contrasto o la continuità, con ciò rendendo capace una persona di essere contemporaneamente se stessa e qualcosa d'altro. Questa «legge della partecipazione» è un modo di vivere, di agire e di essere agiti. Lévy-Bruhl cerca di mostrare che i simboli sono i veicoli della partecipazione; egli afferma che la realtà extrarazionale non si lascia sistematizzare in uno schema concettuale.

Le teorie di Lévy-Bruhl furono assai discusse al suo tempo e incontrarono critiche da molti punti di vista. Gran parte degli antropologi contemporanei hanno ormai rifiutato la sua nozione di una mentalità specificamente primitiva. Nei suoi *Carnets*, pubblicati postumi nel 1949 (trad. it. *I quaderni*, Torino 1952), Lévy-Bruhl mitiga considerevolmente la differenza tra la mentalità prelogica e quella logica, mostrando che esse possono coesistere a vari livelli in tutti i tipi di società e che il pensiero fondato sul principio della partecipazione non è mai completamente oscurato dalla razionalità assoluta.

**BIBLIOGRAFIA**

Oltre alle opere citate nel testo, cfr. anche: *La mythologie primitive*, Paris 1935; e *L'experience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938.

Per una breve valutazione del contesto e delle applicazioni delle teorie di Lévy-Bruhl, cfr. il capitolo a lui dedicato in E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971). Le ripercussioni della nozione di partecipazione mistica sono esaminate da J.Z. Smith, *I Am a Parrot (Red)*, in «History of Religions», 11 (1972), pp. 391-413. Per le discussioni sulla sua vita e le sue opere, cfr. J. Cazeneuve, *Lucien Lévy-Bruhl*, Paris 1963; e G. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1950 (2ª ed.).

CLAUDE RIVIÈRE

**LOBECK, CHR.A.** (1781-1860), classicista tedesco che contribuì molto alla nostra comprensione della religione greca, specialmente dei culti misterici. Nato a Naumburg, Christian August Lobeck studiò latino e greco alla scuola della Cattedrale, dove suo padre era rettore. A sedici anni si iscrisse all'Università di Jena per studiare diritto, ma subito si trasferì a Lipsia e si dedicò alla teologia. Nel 1802 fu nominato libero docente a Wittenberg; nel 1807 divenne prorettore e nel 1809 rettore del liceo di Wittenberg. L'anno dopo pubblicò una edizione dell'*Aiace* di Sofocle e divenne professore straordinario (e, in seguito, ordinario).

Allontanato da Wittenberg dalle guerre napoleoniche, Lobeck fu chiamato nel 1814 alla cattedra universitaria di Königsberg, cattedra che tenne fino al 1857. Egli aveva già dato importanti contributi alla storia della religione greca con *De morte Bacchi* (1810) e con la recensione, nel 1810, al primo volume della *Symbolik* di G.F. Creuzer. Nel 1829 Lobeck pubblicò la sua opera più importante, *Aglaphamus, sive de theologiae*

*mysticae Graecorum causis libri tres*, un imponente studio sui misteri eleusini, orfici e di Samotracia, fondato rigorosamente sulle fonti antiche.

*Aglaophamus* comparve nel momento in cui la visione romantica della religione greca proposta da figure come Creuzer e Friedrich Schelling dominava il pensiero erudito. Schelling e Creuzer facevano risalire i misteri ai Pelasgi pregreci, che a loro volta li avrebbero ricevuti da certi «missionari indiani» (Creuzer) o fenici (Schelling). Altri proponevano un'origine egizia. Gli storici romantici, inoltre, attribuivano ai sacerdoti e alle sacerdotesse dei culti di mistero dottrine sofisticate, segrete, esoteriche; Creuzer vi vedeva addirittura la testimonianza di un monoteismo primitivo; P. Knight della «conoscenza del Dio della natura».

Lobeck polemizzò contro questa idea, affermando nell'*Aglaophamus* che i misteri non erano stati istituiti da figure di salvatori e non erano molto diversi dai culti pubblici. Egli rifiutò la nozione dell'origine straniera, così come le affermazioni di alcuni scrittori cristiani secondo cui misteri comprendevano orge rituali di tipo sessuale. Il suo approccio univa la raccolta completa delle testimonianze all'analisi razionalista. Sebbene le conclusioni di Lobeck fossero soprattutto negative, rivolte piuttosto a tagliare i rami secchi, *Aglaophamus* rese possibili importanti risultati alla ricerca scientifica successiva. Lobeck, che pubblicò anche opere sulla grammatica greca e sulla critica testuale, si pone in modo evidente fra i fondatori della *Altertumwissenschaft* tedesca del XIX secolo.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Lobeck

*Disputatio de diis veterum adspectu corporum exanimum non prohibitis*, 1802, rist. Königsberg 1876.

*Phrynichi eclogae nominum et verborum atticorum*, 1802, rist. Hildesheim 1965.

*Aglaophamus. Sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, 1829, rist. Darmstadt 1961.

*Paralipomena grammaticae graecae*, 1837, rist. Hildesheim 1967.

*Pathologiae Graeci sermonis elementa*, I-II, 1853-1862, rist. Hildesheim 1966.

### Opere su Lobeck

L. Friedländer, *Lobeck*, in «Allegemeine deutsche Bibliographie», Leipzig 1875-1912.

JON-CHRISTIAN BILLIGMEIER

**LOCKE, JOHN** (1632-1704), filosofo inglese che si occupò di tolleranza religiosa, di epistemologia, di storia politica, di teologia, di istruzione e di economia. Locke fu ammesso alla Westminster School di Londra per interessamento di certi amici di famiglia puritani e proseguì i suoi studi presso la Christ Church di Oxford, dove, nel 1658, fu nominato assistente (con una borsa di studio) per l'insegnamento della filosofia morale. Studiò anche chimica e medicina: queste discipline gli fornirono l'occasione di entrare in amicizia con Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury e capo del partito liberale. Questo legame politico portò nel 1684 all'autoesilio di Locke, in Olanda, e alla perdita della borsa di studio. Con la «gloriosa rivoluzione» del 1689, tuttavia, Locke ritornò in Inghilterra, dove dedicò il resto della sua vita a scrivere.

I primi scritti di Locke di una certa importanza (che rimasero inediti fino al XX secolo) fissano già le linee principali, anche se non il contenuto, delle sue opere successive, certamente le maggiori. Dopo la restaurazione sul trono di Carlo II, nel 1660, Locke si conformò alla Chiesa d'Inghilterra e scrisse due saggi per difendere il diritto del magistrato civile di stabilire e imporre l'*adiaphora*, le questioni senza importanza del culto religioso. Egli riteneva che tale autoritarismo fosse l'unico mezzo per raggiungere la pace religiosa e politica, dopo i conflitti che avevano caratterizzato l'interregno. Nel 1661 ribadì questa posizione in un saggio sull'infallibilità, il cui argomento forse diede inizio al suo interesse per il rapporto tra i problemi della conoscenza e quelli della politica religiosa. A partire dal 1667, ai tempi della sua amicizia con Shaftesbury, Locke mutò la propria posizione e difese la tolleranza religiosa in *An Essay concerning Toleration* (trad. it. *Sulla tolleranza*, Bari 1989), che precorreva le idee liberali della sua *Epistola de tolerantia* (1689; trad. it. *Scritti sulla tolleranza*, Torino 1977), la sua classica difesa della libertà religiosa. Egli sosteneva che le opinioni religiose, anche nelle «questioni senza importanza», non possono e non devono essere in alcun modo imposte, dal momento che le autorità di governo non hanno una conoscenza più certa o più infallibile di quella di chiunque altro.

Dalla considerazione della tolleranza religiosa, Locke rivolse poi la sua attenzione a due problemi connessi e fondamentali: la natura del governo e la natura della conoscenza. Il suo *Two Treatises of Government* (1689; trad. it. *Trattato sul governo*, Roma 1992) propone da un lato una interpretazione biblica che attacca i fondamenti della tradizionale teoria politica patriarcale, e dall'altro un modello di società umana in cui ogni individuo ha un rapporto diretto con Dio, se-

condo i principi della legge naturale. Alla luce delle sue idee sulla tolleranza, Locke propone una teoria del governo che non richiede l'uniformità della religione, ma che si fonda sul diritto e sul bisogno degli individui di conservare la propria vita, la propria libertà e i propri beni secondo la legge naturale, anche fino alla rivoluzione.

In *Essay concerning Human Understanding* (1690), Locke si rivolge invece ai problemi dell'epistemologia, dedicando particolare attenzione alle loro implicazioni religiose e politiche. Attacca in primo luogo la teoria dei «principi innati», accusando i suoi propugnatori (seguaci entusiasti di Hobbes e cattolici) di voler imporre le loro opinioni come infallibili, per poter governare esigendo una fede indiscussa nei propri giudizi. Locke cerca di dimostrare quanto rara sia invece la conoscenza esatta, cioè la certezza, e afferma che la religione si basa innanzitutto sulla fede, non sulla conoscenza. Per «fede» Locke intendeva l'assenso pieno alla rivelazione; un tale assenso è essenzialmente un giudizio di probabilità, per quanto grande sia la certezza o fiducia che esso comporta. Perciò l'epistemologia di Locke sostiene l'affermazione, a proposito della tolleranza, che i capi della società non hanno basi per imporre la religione ai loro soggetti. Egli credeva fermamente, comunque, che ciascun individuo potesse stabilire che cosa fosse essenziale per la propria salvezza e determinare la propria vita morale.

In *The Reasonableness of Christianity* (1695), Locke propone la sua interpretazione della vera religione, che egli descrisse come un Cristianesimo semplice, comprensibile, derivato soltanto dalla Scrittura. Basandosi su una antica tradizione, egli afferma che gli articoli fondamentali della fede cristiana erano stati chiaramente indicati da Gesù e dagli apostoli, che essi erano evidenti per chiunque leggesse la Bibbia. Focalizzandosi sui Vangeli e sugli *Atti degli Apostoli*, Locke cerca di ricostruire la vita e gli insegnamenti di Gesù e degli apostoli, in modo da mostrare che essi richiedevano, per la salvezza, soltanto di credere che Gesù era il Messia, il che presuppone il credere nell'esistenza di Dio e porta con sé determinati «articoli concomitanti» (come i miracoli, la resurrezione e l'ascensione di Gesù) che dimostrano appunto che egli è il Messia. Locke ammette che le altre dottrine scritturali devono essere immediatamente credute, quando le si conosce, e evidenzia che l'obbedienza morale deve accompagnare la fede. Locke sembra aver sperato che tale visione del Cristianesimo, fondata sopra un semplice articolo di fede e sopra l'evidente morale esposta chiaramente nella Scrittura, potesse fornire la base per l'unità sociale e politica in cui le questioni secondarie della differenza sarebbero state tollerate.

Il metodo utilizzato da Locke in *Reasonableness* ebbe grande influenza anche nella storia della critica biblica. Il suo tentativo di ricostruire gli insegnamenti primitivi del Cristianesimo lo portò a scrivere una «vita di Gesù» virtuale, comprendente anche una speciale attenzione per quello che in seguito sarebbe stato chiamato il «segreto messianico». Egli evidenziò quelle che riteneva fossero le parti maggiormente storiche del Nuovo Testamento rispetto alle lettere dottrinali. Anche il suo tardo *Paraphrases and Notes on the Pauline Epistles*, edito postumo (1705-1707), contribuì alla prospettiva e allo stile della successiva interpretazione biblica.

Le idee di Locke sulla religione sono state etichettate come hobbesiane, sociniane o unitariane e teistiche. La tesi di *Reasonableness*, in effetti, è quasi identica a quella di Hobbes, e gli interpreti marxisti della fine del XIX secolo hanno rinnovato le accuse di inclinazione hobbesiana lanciate già da alcuni contemporanei di Locke. Gli storici non marxisti, comunque, hanno ribattuto con interpretazioni alternative del significato e delle intenzioni di Locke. Il possesso da parte di Locke di numerosi libri sociniani, i suoi molti amici unitariani e alcune annotazioni manoscritte che manifestano sentimenti antitrinitari sono stati spesso citati come testimonianza delle sue simpatie segrete. Eppure tali affermazioni derivano in larga misura soltanto dal silenzio o al massimo dalle ipotesi, e recenti analisi delle fonti manoscritte hanno rivelato che quasi tutti gli scritti manoscritti «unitariani» di Locke non erano sue autentiche opinioni, ma semplici annotazioni preparatorie. La sua epistemologia divenne il fondamento del Deismo del XVIII secolo, ma *Reasonableness* può ben essere stato diretto, almeno in parte, contro i deisti e di fatto venne usato come fonte per la polemica antideista. Locke negò decisamente che le sue opinioni religiose fossero le stesse o fossero influenzate da Hobbes, dai sociniani e dai deisti. Se egli è indifferentemente classificato con questo o con quel gruppo o partito, può ben essere etichettato come un pensatore assolutamente indipendente della tradizione latitudinaria inglese.

## BIBLIOGRAFIA

M. Cranston, *John Locke. A Biography*, London 1957, più completo nel dettaglio biografico che interessante per l'interpretazione. L'edizione di P. Leslett dei *Two Treatises of Government*, Cambridge 1964 (2ª ed.) (trad. it. *Due trattati sul governo*, Torino 1982), fornisce il miglior testo critico e inoltre una interpretazione rivoluzionaria che è stata ampiamente accettata. L'opera di Leslett sarà inclusa in *The Clarendon Edition of the*

*Works of John Locke*, che comprenderà tutte le opere edite di Locke e la maggior parte dei manoscritti della Lovelace Collection della Bodleian Library. Questa serie fu iniziata dall'edizione critica di P.H. Nidditch, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1979 (nuova ed. con correzioni; trad. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Torino 1985, 1988). L'opera migliore sugli aspetti religiosi dell'epistemologia di Locke è J.W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford 1956.

JOHN C. HIGGINS-BIDDLE

**LOISY, ALFRED** (1857-1940), studioso francese che ebbe un duplice ruolo nella storia religiosa della Francia: come critico cattolico del testo biblico che utilizzò i metodi percorsi dagli studiosi tedeschi protestanti e come centro del dibattito, all'interno del Cattolicesimo, che sarebbe stato conosciuto come la controversia modernista.

Alfred Firman Loisy nacque ad Ambrières (Marne) il 28 febbraio 1857 e morì il 1° giugno 1940 a Parigi. Mentre ancora era studente presso un piccolo seminario di campagna, Loisy intraprese lo studio dell'ebraico, come rimedio alla mediocrità della sua educazione teologica. La sua familiarità con la lingua gli diede la capacità di leggere i testi biblici nel loro senso originale, una capacità che sviluppò, durante tutta la sua vita, nella preferenza per gli approcci storici alle questioni bibliche in quanto opposti a quelli teologici. Nel 1878 fu assegnato al neonato Institut Catholique di Parigi, per completare la sua educazione in seminario. Là attirò l'attenzione dello storico della Chiesa Louis Duchesne, che incoraggiò l'interesse di Loisy per i più moderni metodi della ricerca storica. Seguì anche le lezioni di Ernest Renan al Collège de France; Renan incarnava la convinzione che non fosse possibile essere insieme storici e cattolici. L'ambizione giovanile di Loisy era provare che Renan fosse in errore, dimostrare nella propria vita e opera che, come diceva, «la grande marcia della storia non passava dalla porta di Renan».

Nonostante ciò, i diari di Loisy per questi tre anni indicano che egli fu profondamente angosciato da ciò che sembrava essere la mancanza di volontà della Chiesa di comprendere o spiegare il proprio passato con categorie teologiche diverse da quelle esclusivamente dottrinali. Per quanto i suoi pensieri privati potessero essere turbati, comunque, Loisy mostrò nei suoi studi la chiarezza di mente, l'attenzione per il dettaglio e la notevole disciplina che avrebbero caratterizzato tutto il suo lavoro successivo. Di conseguenza, fu nominato istruttore (1882) e poi professore di Nuovo Testamento (1890) presso l'Institut Catholique. In quella posizione, Loisy cominciò a esporre ai suoi studenti i requisiti dello studio storico delle origini cristiane. Le autorità ecclesiastiche, comunque, furono diffidenti verso gli studi scientifici, che avrebbero alterato o superato le dottrine tradizionali, ed era inevitabile in questo ambiente che sorgesse una controversia. Loisy si trovò subito coinvolto in una disputa sulla natura dell'ispirazione biblica, che portò dapprima alla sua retrocessione e poi al suo licenziamento.

Il successivo incarico di Loisy, alla cappellania di una scuola conventuale fuori Parigi, mirava probabilmente a tenerlo lontano dall'istruzione superiore. Incapace di svolgere una ricerca tecnica, comunque, Loisy cominciò a pensare al problema della religione moderna nei suoi rapporti più ampi. Sviluppò un intero programma per insegnare la fede cattolica in modo che fosse compatibile con le scoperte della moderna ricerca storica. Quando, nel 1902, il popolare libro di Adolf von Harnack sull'essenza del Cristianesimo, *Das Wesen des Christentums* (trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1980), comparve in traduzione francese, Loisy vide l'opportunità per dimostrare che i cattolici potevano avere la migliore discussione con gli storici protestanti semplicemente sul piano storico; si potrebbe mostrare, per esempio, che le conclusioni di Harnack erano sbagliate non perché violavano la dottrina, ma perché poggiavano su una ricerca inadeguata e su conclusioni avventate. Il libro di Loisy *L'évangile et l'église*, edito quello stesso anno (trad. it. *Il Vangelo e la Chiesa*, Roma 1988), suscitò sensazione. Ciò che si dimostrò significativo, in questo libro, non fu tanto il successo della discussione di Loisy con Harnack, quanto il suo riconoscimento che la storia consentiva affermazioni sulla divinità e sulla prescienza di Gesù considerevolmente minori di quelle che la teologia cattolica aveva fatto tradizionalmente. Quando Loisy confermò questa posizione in un nuovo scritto (*Autour d'un petit livre*), l'anno dopo, il problema si cristallizzò in un conflitto tra gli storici, che avrebbero alterato la dottrina per adattarla alla loro visione della storia, e i teologi, che avrebbero rifiutato il fatto storico per conservare la dottrina. Loisy dedicò molti dei mesi successivi alla difesa della propria posizione e insieme al tentativo di evitare la condanna della Chiesa su coloro a nome dei quali si pensava parlasse. Dalla fine del 1903 si accorse che il progetto al quale aveva dedicato così tanto della sua vita era fallito. Quando, nel marzo 1904, l'accusa da parte di Pio X che Loisy non fosse sincero nella sua volontà di restare nella Chiesa fu lanciata contro di lui, «qualcosa all'interno si spezzò».

Loisy fu scomunicato nel 1907. Prima di quell'anno, fu emanata da Pio X l'enciclica *Pascendi dominici gregis*, che descriveva e condannava gli errori «moderni-

sti»; i più evidenti di essi erano i principi della ricerca biblica derivati dall'opera di Loisy.

Durante questa controversia, Loisy aveva cominciato a tenere corsi al Collège de France e a tornare al tipo di ricerca tecnica che diceva di preferire. Dopo la sua scomunica, fu chiamato alla cattedra di storia delle religioni, dove restò fino al suo ritiro, nel 1931. Loisy continuò a pubblicare un notevole numero di libri fin quasi alla morte, che lo colse all'età di 83 anni. Accanto al lavoro tecnico sugli aspetti delle origini cristiane, continuò il suo interesse per la natura della religione e per il suo posto nel mondo moderno. Egli considerò questi ultimi volumi come una specie di serie, che iniziò con *L'évangile et l'église*, del 1902, e si concluse nel 1937 con *La crise morale du temps présent et l'éducation humaine*.

### BIBLIOGRAFIA

Oltre alle opere citate nel testo, cfr. anche l'autobiografia di Loisy, *Choses passées*, Paris 1913. Importante anche il successivo *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, I-III, Paris 1930-1931. La sua opera maggiore sulle origini cristiane è *La naissance du Christianisme*, Paris 1933 (trad. it. *Le origini cristiane*, Milano 1984).

RICHARD J. RESCH

**LOWIE, ROBERT H.** (1883-1957), antropologo americano. Lowie nacque a Vienna ed emigrò a New York nel 1893. Dopo il diploma con onore in studi classici conseguito al City College, un periodo di insegnamento nella scuola pubblica e una istruzione aggiuntiva in scienze, si iscrisse alla Columbia University per perfezionarsi in antropologia con Franz Boas. Tra i suoi compagni di studio c'erano Edward Sapir, Alexander Goldenweiser, Frank Speck e Paul Radin, che avrebbero tutti esercitato una duratura influenza sulle idee e sull'approccio di Lowie all'antropologia. Clark Wissler fu la guida principale della sua ricerca sul campo tra gli Shoshoni e varie altre tribù delle Pianure. Lowie conseguì il dottorato nel 1908 con una tesi comparativa, intitolata *The Test-Theme in North America Mythology*.

Per incarico dell'American Museum of Natural History, Lowie condusse (tra il 1907 e il 1917) un'ampia ricerca sul campo tra le tribù del Grande Bacino, del Sud-Ovest e delle Pianure, concentrando infine la sua attenzione sugli Indiani Crow del Montana. Da questa ricca e varia base di dati produsse un impressionante *corpus* di dettagliati scritti etnografici.

Dopo aver tenuto un insegnamento come *Visiting Professor* nel 1917-1918, Lowie ricevette un incarico permanente alla California University, dove restò per il resto della sua carriera accademica. A Berkeley si dimostrò un insegnante amato e un abile amministratore, e ampliò i suoi orizzonti teorici e il grado della sua competenza etnologica. Negli anni '30 sviluppò un certo interesse per gli Indios di lingua ge del Brasile orientale, un interesse che si manifestò nell'appoggio e nella traduzione delle preziose ricerche di Curt Nimuendajú. Verso la fine della sua carriera, Lowie studiò le società complesse e pubblicò due libri sulla Germania postnazista.

La reputazione di Lowie poggia in primo luogo sui suoi sostanziosi contributi all'etnografia e alle controversie teoriche sulla parentela e l'organizzazione sociale; egli tuttavia conservò un costante interesse per i problemi della religione. Sebbene fosse un libero pensatore, giunse a considerare la religione in modo simpatetico, come una forza vitale e duratura nella cultura e nella società umana. Il suo approccio alla religione era essenzialmente psicologico. Influenzato dall'opera del critico empirico tedesco Ernst Mach (1838-1916), Lowie considerò possibile raggiungere le analisi oggettive di fenomeni soggettivi come il pensiero magico, le associazioni simboliche del pensiero e l'esperienza religiosa personale.

*Primitive Religion* di Lowie (1924, ed. riv. 1948) è una trattazione composita e scarsamente omogenea. Nella sua autobiografia (1959), Lowie commenta che il libro «ricevette una fredda accoglienza e dubito che abbia esercitato qualche influsso». Tuttavia *Primitive Religion* rappresenta un documento esemplare dell'approccio boasiano alla religione. Dopo una prudente considerazione del problema della definizione della religione, Lowie si getta direttamente nei dati etnografici particolari, offrendo schemi sintetici di quattro religioni tribali di diverse parti del mondo. Poi offre critiche filosoficamente informate sulle maggiori teorie antropologiche della religione, facendo riferimento diretto a E.B. Tylor, James G. Frazer e Émile Durkheim. La sezione finale del libro comprende una trattazione irregolare eppure suggestiva di argomenti tanto diversi come la variabilità individuale nelle questioni religiose, i movimenti religiosi, il ruolo della donna nella religione e i rapporti della religione con l'arte e l'economia.

La principale eredità lasciata da Lowie allo studio della religione consiste nel ricco *corpus* di materiali raccolti sul campo e nelle sue valutazioni critiche rivolte alle altrui teorie. Il suo significato risiede nelle domande poste più che nelle sintesi raggiunte.

## BIBLIOGRAFIA

I particolari della vita e dell'opera di Lowie sono facilmente disponibili nella sua piacevole autobiografia, *Robert H. Lowie, Ethnologist. A Personal Record*, Berkeley 1959. Questo volume contiene la sua vita, delineando la sua carriera professionale ed elencando le molte onorificenze che ricevette, come anche una bibliografia quasi completa delle sue molte pubblicazioni. Una raccolta degli articoli più rappresentativi di Lowie, compresi alcuni dei suoi saggi più tecnici sul mito, sul cerimoniale e sull'etnologia religiosa comparata, si può trovare in Cora DuBois (cur.), *Lowie's Selected Papers in Anthropology*, Berkeley 1960; il saggio introduttivo della DuBois fornisce preziose prospettive e il volume contiene anche la raccolta dei materiali che dovevano servire per un seminario che Lowie stesso tenne sul proprio lavoro. Una accurata biografia, accompagnata da una acuta valutazione critica, è in R.F. Murphy, *Robert H. Lowie*, New York 1972, che ristampa anche alcuni degli articoli di Lowie, compreso un saggio pubblicato postumo intitolato *Religion on Human Life*. Le maggiori affermazioni di Lowie sulla religione sono in *Primitive Religion*, New York 1948. Il gusto per le descrizioni etnografiche della religione si manifesta nella sua monografia classica, *The Crow Indians*, 1935, rist. New York 1956; e nel capitolo sulla religione nel suo popolare *Indians of the Plains*, New York 1954, riedito (con una introduzione di R.J. De Mallie) nel 1982 (trad. it. *Gli Indiani delle Pianure*, Milano 1993).

RAYMOND D. FOGELSON

**MALINOWSKI, BRONISLAW** (1884-1942), antropologo sociale anglo-polacco. Nato in una famiglia istruita e aristocratica, Bronislaw Kasper Malinowski si laureò in fisica e matematica all'Università Jagellonica di Cracovia, sua città natale, nel 1908. Passato dalle scienze naturali a quelle umane, entrò nella scuola londinese di economia, dove conseguì il dottorato nel 1916. Più tardi, dopo aver letto *The Golden Bough* di James G. Frazer, prese la decisione di studiare antropologia. Il suo lavoro fu assai accurato, al punto che Malinowski divenne il principale antropologo inglese della generazione successiva a Frazer, ma anche piuttosto ironico, dal momento che nessuno più di lui operò per confutare il metodo di Frazer.

Il primo contatto di Malinowski con le popolazioni primitive avvenne durante i cinque mesi trascorsi, nel 1914-1915, tra i Mailu dell'isola di Toulon, al largo della costa meridionale della Nuova Guinea. Nel giugno del 1915 cominciò il primo di due lunghi periodi di osservazione nelle isole Trobriand, a oriente della Nuova Guinea. Sebbene condizionati da una certa enfasi personale e dall'ambivalenza dei suoi rapporti con i nativi, questi suoi ventun mesi trascorsi nelle isole Trobriand diedero forma alla sua intera carriera. Divenne l'apostolo e l'esempio del nuovo tipo di osservazione antropologica sul campo: l'etnografia deve far affidamento, secondo la sua opinione, sulla presenza dell'etnografo nella società sotto osservazione, piuttosto che sui resoconti forniti dai viaggiatori e dai missionari o da indagini frettolose. Dopo aver concluso le sue ricerche dirette sul campo, Malinowski sposò Elsie Masson, figlia di un professore di chimica di Melbourne. Dopo aver completato il manoscritto di *Argonauts of the Western Pacific* (1922, trad. it. *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Roma 1961), il primo dei suoi tanti libri sulle isole Trobriand, cominciò a insegnare alla Scuola londinese di Economia. Nel 1927 divenne il primo professore di antropologia all'Università di Londra.

L'approccio di Malinowski all'antropologia fu di tipo psicologico, ma non psicanalitico. Il suo lavoro più famoso presso il grande pubblico fu probabilmente *Sex and Repression in Savage Society* (1927, trad. it. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino 1953, 1969), nel quale attaccò la pretesa di Sigmund Freud di considerare il complesso di Edipo universale. In questo libro, infatti, Malinowski sostenne che tra gli abitanti delle isole Trobriand, a discendenza matrilineare (e per di più ignoranti della paternità fisiologica), l'odio dei figli nei confronti del proprio padre venne deviato verso la più lontana figura rappresentativa di una qualche forma di autorità, cioè verso la zia materna. Gli uomini delle Trobriand reprimono i loro desideri sessuali rivolti verso le sorelle, ma non quelli rivolti verso le madri. Malinowski rifiutò l'affermazione di Freud (in *Totem und Tabu*, 1913, trad. it. Bari 1930) secondo la quale il «peccato» originale di Edipo avrebbe determinato la cultura umana: la psicologia di gruppo di ispirazione lamarckiana di Freud era semplicemente sbagliata, sostenne Malinowski, e qualunque altro modo per perpetuare il ricordo di un simile atto richiedeva la preesistenza della cultura.

L'attacco di Malinowski a Freud non rifletteva alcuna riluttanza personale nei confronti della generalizzazione; egli non aveva affatto la cura metodologica che

caratterizzava il suo contemporaneo americano Franz Boas. Le generalizzazioni di Malinowski raramente furono il risultato di un confronto sistematico attraverso le diverse culture: avendo rifiutato la fiducia tipica dei vittoriani nelle fonti scritte, Malinowski passò all'estremo opposto e generalizzò partendo dalla sua ricerca sul campo, ampia sì, ma necessariamente limitata. La sua teoria – il «funzionalismo» – sottolineò il ruolo della cultura nel soddisfare la gerarchia dei bisogni umani, articolati in quelli fondamentali (cioè biologici), in quelli derivati (cioè culturali o sociali) e infine in quelli integrativi (cioè normativi). Malinowski attaccò il concetto evoluzionista di «credenza» e quello diffusionista dei «complessi culturali», con l'argomento che le culture sono una raccolta eterogenea di oggetti, talora inutili, e di istituzioni. Mentre i suoi contemporanei americani, in particolare Ruth Benedict, scorgevano l'unità culturale nello stile dominante della cultura o della personalità, egli riscontrava tale unità nell'adempimento dei bisogni, individuali o di gruppo. In parte anche per il lavoro di Malinowski, sia l'evoluzionismo sia il diffusionismo persero importanza nel corso degli anni '30. Quando infine scomparvero dal panorama culturale, anche il funzionalismo perse molta della sua forza originaria e Malinowski, dopo la sua morte, finì per essere apprezzato soltanto come teorico.

Malinowski non scrisse mai una trattazione globale della cultura delle isole Trobriand; studiò la singole istituzioni nel loro tessuto sociale. L'attenzione che dimostrò per l'economia delle Trobriand e per la vita sessuale rimase in linea con le premesse della teoria funzionalista. Il suo libro *Argonauts of the Western Pacific* illustra la complessa e ritualizzatissima istituzione dello scambio cerimoniale, conosciuto nell'isola come *kula*; *The Sexual Life of Savage* (1929, trad. it. *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano 1932, 1981) riguarda il sesso e la famiglia; e infine *Coral Gardens and their Magic* (1935) tratta dell'agricoltura nelle Trobriand. In questi lavori Malinowski sfumò sempre la natura «primitiva» della vita degli abitanti delle isole Trobriand, sottolineando l'organizzazione razionale dell'economia e concentrandosi sul nucleo familiare piuttosto che sul sistema delle parentele segmentate.

Malinowski applicò la sua analisi di tipo funzionale anche ad altri campi di attività. In *Myth in Primitive Psychology* (1926, trad. it. in *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Roma 1976) spiegò che i miti non sono né esplicazioni di fenomeni naturali né espressioni poetiche; sono, invece, la conferma di un ordine sociale. I «documenti» mitici rafforzano la tradizione ricorrendo al modello e all'esperienza di un passato soprannaturale. I miti riguardanti le origini, per esempio, mostrano nelle isole Trobriand la relativa superiorità o inferiorità dei diversi clan. L'interpretazione della magia proposta da Malinowski negava sia l'affermazione di Lucien Lévy-Bruhl secondo la quale il pensiero primitivo è «prelogico», sia le teorie di Frazer sull'evoluzione dalla magia alla religione e infine alla scienza. In *Magic, Science and Religion* (1925, trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma 1975) Malinowski sostenne che la magia incoraggiava psicologicamente e stimolava alla cooperazione razionale di gruppo in tutte quelle attività in cui i primitivi mancavano di conoscenze o di abilità tecniche capaci di garantirne la riuscita. La magia, insomma, sarebbe stata un aiuto rispetto all'attività pratica, non un suo sostituto.

L'analisi condotta da Malinowski sulla religione fu altrettanto originale, ma ebbe meno successo delle sue affermazioni sul mito e sulla magia. Egli si oppose alla teoria di Émile Durkheim secondo la quale l'oggetto di indagine è la società in se stessa, riconoscendo, però. che la religione è sempre organizzata socialmente. La religione è la consolazione dell'uomo di fronte alla tragedia e alle incertezze; essa non significa coesione sociale. Può essere distinta dalla magia perché in essa manca un traguardo esterno, mentre nella magia è già presente uno scopo. Malinowski non riuscì mai a risolvere la tensione tra la sua visione individualistica delle motivazioni religose e la sua analisi sociologica delle pratiche religiose. La mancanza di pratiche cultuali sulle isole Trobriand probabilmente gli tolse lo stimolo necessario per una indagine più approfondita.

Elsie Malinowski morì nel 1935, dopo una lunga malattia. Alla fine del 1938, Malinowski lasciò Londra per un anno di congedo in America; piuttosto che tornare in Europa durante la seconda guerra mondiale, rimase per tre anni come *Visiting Professor* presso l'Università di Yale. Nel 1940 sposò Valetta Swann, una artista. Durante le estati del 1940 e del 1941 lavorò ancora sul campo per studiare i mercati contadini messicani insieme con un giovane etnologo messicano, Julio de la Fuente. All'inizio del 1942 accettò l'offerta di Yale di una cattedra permanente, carica che sarebbe divenuta effettiva nel mese di ottobre. Non ricoprì mai questo incarico: morì per un attacco di cuore il 16 maggio del 1942. Doppiamente emigrato, non ebbe l'occasione di svolgere anche in America quel ruolo dominante che invece ricoprì nella scienza sociale inglese nel periodo tra le due guerre.

**BIBLIOGRAFIA**

L'elenco completo dei lavori di Malinowski si può trovare in R. Firth (cur.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London 1957. *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York 1967, copre gli anni della sua ricerca sui Mailu e il suo secondo viaggio nelle isole Trobriand. B. Malinowski e J. de la Fuente, *Malinowski in Mexico. The Economics of a Mexican Market Sistem*, cur. Susan Druker-Brown, London 1982, è il risultato delle sue ultime ricerche. M.W. Young (cur.), *The Ethnography of Malinowski. The Trobriand Islands, 1915-18*, London 1979, è una lettura opportuna, bibliograficamente aggiornata sia su Malinowski sia sulle Trobriand. Le prime obiezioni a *Sex and Repression* si trovano in M.A. Spiro, *Oedipus in the Trobriands*, Chicago 1982.

MICHAEL A. BAENEN

**MANISMO.** Il manismo (dal lat. *manes*, «spiriti defunti, fantasmi») è una particolare teoria sull'origine della religione proposta dal filosofo inglese Herbert Spencer (1820-1904) e da uno dei suoi discepoli, il canadese Grant Allen (1848-1899). La teoria del «manismo» non ha alcun rapporto con le varie teorie che fanno riferimento al concetto di *mana*: da tale concetto, dunque, va accuratamente distinta. [Vedi *PREANIMISMO*].

Che gli spiriti dei morti abbiano rivestito un ruolo di particolare importanza nello sviluppo storico delle religioni è cosa facilmente constatabile anche attraverso la semplice osservazione. [Vedi *ANTENATI, CULTO DEGLI*, vol. 2]. Tutte le culture primitive, infatti, e molte delle culture avanzate, hanno percepito i defunti, in particolare quelli recenti, come ancora attivi e interessati ai membri delle rispettive famiglie. Avendo superato le limitazioni della vita terrena, i defunti posseggono ora un potere più grande di quello dei mortali: se si mostra rispetto per il loro ricordo e si continua a presentare offerte alle loro sepolture, tale potere può essere rivolto a favore dei vivi. Al contrario, i morti rimasti insepolti o non cremati, che non sono stati trasferiti alla loro esistenza ultraterrena attraverso i riti appropriati, oppure coloro che sono stati dimenticati dai loro discendenti, possono facilmente rivelarsi pericolosi. In ogni caso, comunque, si ritiene che i defunti occupino una posizione relativamente modesta nella gerarchia delle potenze soprannaturali. Certamente essi hanno potere, ma questo potere è limitato, di regola, ai medesimi ambiti al cui interno si muovevano quando erano in vita. In questo modo coloro che durante la loro esistenza terrena possedevano maggior potere e influenza (come i sovrani e in genere i capi), anche dopo la morte esercitano un potere notevole, anche se pur sempre limitato.

Il primo tentativo di accostare la credenza nel potere degli spiriti dei morti al mondo della religione fu compiuto, all'inizio del III secolo a.C., dal greco Evemero di Messene (circa 330-260 a.C.), che scrisse una *Hiera anagraphe* (Storia sacra). In essa Evemero sosteneva che tutte le divinità erano state, in tempi lontani, uomini e donne di eccezionale importanza, riveriti da vivi e venerati dopo la morte. Di fatto, come si sa, abbondano, sia nelle società antiche che in quelle moderne, gli esempi di uomini ai quali sono stati accordati, subito dopo la morte, onori divini, e teorie simili a quella di Evemero sono state di frequente avanzate per spiegare le origini, altrimenti oscure, di talune divinità. Snorri Sturluson, per esempio, nella sua *Edda*, faceva derivare la stirpe di Thor e di Odino addirittura dagli eroi della guerra di Troia. Questo tipo di spiegazione viene comunemente detto «evemerismo», dal nome del suo primo sostenitore.

L'evemerismo non si propone di spiegare l'origine della religione in quanto tale, ma soltanto di motivare il culto di questa o di quella divinità particolare. Perciò l'evemerismo, se mantenuto nei suoi giusti limiti, risulta una teoria certamente fondata, dal momento che in alcuni casi il processo di divinizzazione è documentato storicamente. Il manismo, invece, tentò di spiegare (e di giustificare) la religione, nella sua enorme complessità, in base a un unico principio.

Il saggio di Herbert Spencer *Manners and Fashion* fu pubblicato sulla «Westminster Review» nell'aprile del 1854: precedette, dunque, la *Primitive Culture* di E.B. Tylor (London 1871) di ben diciassette anni. In questo saggio, Spencer affermava di aver stabilito la stretta relazione che intercorre tra «legge, religione e consuetudini», avendo riconosciuto la perfetta identità tra coloro che presiedono a questi tre distinti campi dell'attività umana («divinità, capi e maestri delle cerimonie»). Analizzando il ruolo dei capi e dei *medicine-men* delle culture primitive, Spencer concludeva: «il dio dei primitivi non è altri che il capo defunto: defunto non nel nostro senso, ma andato via, portando con sé cibo e armi in qualche territorio di pienezza, una specie di terra promessa, dove egli aveva da tempo intenzione di guidare i suoi seguaci, e da dove egli stesso ritornerà tra poco per portarli con sé. Questa ipotesi, se presa in seria considerazione, appare in perfetta armonia con tutte le idee e le pratiche dei primitivi» (Spencer, *Essays*, III, London 1891, p. 7). Per questo motivo i più antichi dei dell'umanità devono essere stati dei «grandi uomini» divinizzati, capi defunti il cui potere era sufficientemente grande da dare origine a una tradizione e che peraltro veniva percepito come

ancora operante sull'altro versante dell'abisso che separa la vita e la morte.

Nel 1862 Spencer pubblicò il primo volume della sua imponente e complessa opera sociologica intitolata *First Principles* (trad. it. *I primi pincipii*, Torino 1901, Milano 1915), principi che furono, comunque, gradualmente riveduti nelle edizioni successive. In questo primo volume troviamo, tra l'altro, la seguente affermazione:

> Tutte le testimonianze e le tradizioni dimostrano che i più antichi sovrani venivano considerati persone divine. Le parole e i comandi che costoro pronunciarono, nel corso della loro vita, furono in seguito considerati sacri, dopo la loro morte. I loro successori, per garantire la propria discendenza divina, imposero l'introduzione di quelli nel pantheon del gruppo, dove furono venerati e placati accanto ai loro predecessori. La più antica fra queste divinità così prodotte è il dio supremo; le altre sono le divinità subordinate.
>
> (H. Spencer, *First Principles*, London 1862, pp. 158s.).

Questa fu, in sostanza, la teoria di Spencer che successivamente fu chiamata teoria del «manismo», conosciuta anche come la «teoria degli spiriti» sull'origine della religione.

A seguito della pubblicazione, nel 1876, del primo volume dei *Principles of Sociology* (trad. it. Torino 1988) di Spencer, in cui la teoria veniva riproposta, E.B. Tylor intervenne pubblicamente, forse per l'unica volta nella sua vita, nel dibattito. Tylor recensì il libro di Spencer sulla rivista «Mind» (2.6, 1877, pp. 141-56). Una replica di Spencer comparve sulla medesima rivista (pp. 415-19); seguirono un ulteriore intervento di Tylor (pp. 419-23), una risposta di Spencer (pp. 423-29), e infine una breve replica di Tylor (p. 429). Tylor sosteneva che «Spencer esasperava il principio secondo il quale le divinità sono antenati divinizzati molto tempo fa», osservando che le sue affermazioni spesso non possono essere provate, e che, anche quando possono esserlo, le sue conclusioni «non appaiono per nulla incoraggianti». La teoria di Spencer, concludeva Tylor, è «in conflitto non soltanto con le ipotesi degli studiosi di mitologia, ma anche con le regole di una equilibrata critica storica». Spencer, che pur non sopportando le critiche raramente si avventurava in controversie pubbliche, prese comunque la penna per una replica, in cui sosteneva addirittura che Tylor era d'accordo con lui «nel considerare primaria la teoria degli spiriti, rispetto ad altre forme di superstizione considerate invece derivate... [anche se] egli non pare considerare questo punto di vista nella forma assoluta che io le attribuisco». Tylor rispose duramente, accusando in pratica Spencer di plagio su alcuni punti e dichiarando che Spencer aveva naturalmente il diritto di appoggiare la sua «teoria degli spiriti» (prossima a quella avanzata da Evemero), ma precisando: «Io considero tale teoria solo in parte vera e giudico il tentativo di Spencer di portarla fino alle sue estreme conseguenze come una delle parti meno soddisfacenti del suo sistema».

Il problema consisteva nel fatto che era molto difficile immaginare un qualsiasi processo mediante il quale gli spiriti potevano trasformarsi negli altri abitatori del mondo spirituale. Andrew Lang tratteggiò le linee fondamentali di questo ipotetico processo: «Il concetto degli spiriti dei morti è più o meno consapevolmente esteso, cosicché gli spiriti che non si sono mai incarnati come uomini diventano esseri degni di fede. Essi possono permeare gli oggetti, gli alberi, i fiumi, il fuoco, le nubi, la terra, il cielo e i grandi regni naturali, e da qui deriva il politeismo» (*Cock Lane and Common Sense*, London 1894, p. 339). Ma Lang non accettava tutto ciò. Egli si muoveva sempre nella direzione della sua teoria dell'esistenza degli «dei elevati» e considerava inadeguate a spiegare l'origine della divinità non soltanto la «teoria degli spiriti» di Spencer, ma anche la teoria dell'animismo di Tylor (che assomigliava su certi punti alla teoria di Spencer). Sembra che Lang abbia creduto realmente negli spiriti – cosa che non fecero né Spencer né Tylor – e certamente fu un acuto ricercatore nel campo dello spiritismo (o almeno un teorico delle ricerche altrui). Egli non fu capace di distinguere alcuna connessione tra gli spiriti e gli dei elevati, sebbene «pochi autentici spettri o spiriti... sarebbero stati sufficienti per dare inizio all'ipotesi animistica, o almeno per confermarla con forza, se fosse stata già proposta» (*Ibid.*, p. 346).

Nonostante la grande diffusione delle opere di Herbert Spencer alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo, la sua popolarità fu dovuta alla completezza del suo sistema di «filosofia sintetica» più che alla sua teoria del manismo, che aveva veramente pochi seguaci. Ma nel 1897 Grant Allen pubblicò il suo libro *The Evolution of the Idea of God* (ed. ridotta London 1903; nuova ed. London 1931), che accettava la teoria del manismo con pochissime modificazioni. Allen affermò che «nel suo tipo più semplice, quello del selvaggio, la religione si riduce e si può riassumere negli atti di deferenza resi dal vivo alla persona del defunto» (p. 18). Ma la religione non è mitologia; in effetti Allen, seguendo Spencer, insistette che mitologia, cosmogonia, ontologia ed etica erano tutte «sviluppi esterni», che nascevano da radici diverse e che non avevano «nulla necessariamente in comune con la religione propriamente detta» (*Ibid.*, p. 25). La religione, quindi, si sarebbe sviluppata dal culto del cadavere al culto degli spiriti e infine al

culto degli spettri. Tutto il resto si sarebbe sviluppato in seguito e non sarebbe da considerare una parte essenziale della religione.

Scrivendo ad Allen nel 1892, James G. Frazer aveva dichiarato la sua adesione alla tesi del manismo: «Per quanto io creda che il culto degli antenati, o la paura degli spiriti, siano stati nel complesso il fattore più importante nell'evoluzione del credo religioso» (citato da Ed. Clodd, *Grant Allen. A Memoir*, London 1900, p. 145). Altri certamente furono d'accordo all'epoca, in tutto o in parte, sebbene preferissero in genere il termine più comprensivo *animismo* per descrivere la stessa serie di fenomeni e riconoscessero che la teoria del manismo poteva comprendere altri fenomeni di spiritismo solo con grande difficoltà.

Il manismo, dunque, nella forma proposta da Spencer e da Allen, era in grado di spiegare la genesi di alcuni soltanto tra i fenomeni religiosi. Questa teoria convinse, perciò, pochissimi studiosi. Tra le eccezioni ricordiamo Julius Lippert (1839-1909), che applicò il manismo al materiale biblico (in *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen religion*, Berlin 1881, e in qualche altra opera del medesimo periodo). Si può inoltre affermare che la teoria del manismo esercitò indirettamente un certo influsso anche sulla cosiddetta *Myth and Ritual School*. Nel suo libro *Kingship* (London 1927), Arthur M. Hocart (1883-1939), per esempio, affermò con sicurezza che «la più antica religione conosciuta è la credenza nella divinità del sovrano... Nei documenti più antichi vediamo l'uomo venerare gli dei e i loro rappresentanti sulla terra, cioè i sovrani» (p. 7). Ma in questo caso, come si diceva, l'influenza del manismo è al massimo indiretta.

Riassumendo, possiamo dire che ciò che lega insieme Evemero e Herbert Spencer (dato che il manismo potrebbe benissimo essere chiamato anche neoevemerismo) segna un aspetto veramente importante della storia della religione. Tuttavia esso non può essere presentato come l'origine della religione *per sé*, senza una distinzione molto pesante. Questo era vero anche nel periodo culminante della teoria evoluzionistica; oggi, il manismo di Spencer resta nulla più che una curiosità storica.

## BIBLIOGRAFIA

La formulazione più completa della teoria di Herbert Spencer è contenuta in *Principles of Sociology*, I, London 1876, pp. 304-440 (trad. it. parziale *Scienza e religione*, Milano 1884; poi *Principi di sociologia*, Torino 1988). Per una sintesi efficace del sistema di pensiero di Spencer, cfr. J.W. Burrow, *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge 1970, pp. 179-227. Su Grant Allen, cfr. Ed. Clodd, *Grant Allen. A Memoir*, London 1900, pp. 142-47; e, dello stesso Allen, *The Evolution of the Idea of God*, nuova edizione London 1931. Cfr. anche H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 3ª ed., I, *Son histoire dans le monde occidental*, Paris 1919, pp. 381s. Si può rinviare anche a W. Crooke et al., *Ancestor-Worship and Cult of the Dead*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, Edinburgh 1908, pp. 425-67: parlando della teoria di Spencer, Crooke commenta: «Inutile dire che queste idee non hanno incontrato l'approvazione generale» (p. 427).

ERIC J. SHARPE

**MANNHARDT, WILHELM** (1831-1880), pioniere dello studio scientifico del folclore in Germania. Nacque il 26 marzo 1831 nello Schleswig, figlio di un pastore mennonita. Cinque anni dopo la sua famiglia si trasferì a Danzica. Mannhardt ebbe sempre una pessima salute, essendo afflitto da una grave forma di scoliosi fin dall'età di circa sette anni. Non adatto alla vita attiva, si dedicò alla lettura e ben presto mostrò grande interesse sia per la mitologia che per il folclore di Germania. Il suo pensiero fu ben presto (intorno al 1848) influenzato dalla lettura della *Deutsche Mythologie* di Jakob Grimm (Göttingen, 1835). Mentre era ancora studente, cominciò ad andare in giro a porre domande sulle tradizioni orali della Germania settentrionale, e fu in una di queste occasioni che fu sospettato, da parte di uno dei suoi informatori, di essere uno degli gnomi di cui chiedeva notizie (a quel tempo era alto soltanto un metro e mezzo).

Mannhardt studiò lingua e letteratura tedesca a Tübingen e a Berlino, conseguì il dottorato a Tübingen nel 1834 e l'abilitazione a insegnare a Berlino tre anni dopo. Nel 1855 assunse la direzione della «Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde», una pubblicazione periodica che sopravvisse soltanto quattro anni. Nell'autunno del 1855 conobbe i fratelli Grimm, dei quali ammirava l'opera, e nel 1858 pubblicò il suo primo libro, *Germanische Mythen*, che estendeva il suo interesse dal materiale europeo fino a quello indiano. Fu forse il primo studioso a comparare il Thor germanico con l'Indra vedico, in quanto entrambe divinità associate al tuono. Nei primi anni '60 Mannhardt fu costretto dalla malattia a tornare a Danzica; lì ottenne un posto come bibliotecario, che occupò fino al 1873.

Fu a Danzica che Mannhardt cominciò la ricerca che lo rese famoso. Pianificò un lavoro assai ampio, chiamato *Monumenta mystica Germaniae*, basato non soltanto sulle fonti scritte, ma anche su informazioni di prima mano ricavate dalle comunità rurali (che comunque stavano cambiando a causa dell'impatto della

coltivazione scientifica). La sua grande opera non fu mai completata, ma durante la sua preparazione Mannhardt fece circolare un questionario e così facendo creò una nuova tecnica. L'originale questionario conteneva venticinque domande (in seguito portate a trentacinque), riguardanti le credenze e le pratiche popolari connesse con il raccolto (*Erntesitten*). In generale la sua metodologia era quella delle scienze in quel momento emergenti, la geologia e l'archeologia, e aveva lo scopo di scoprire lo strato più nascosto delle credenze, fino a giungere infine a una sorta di «mitologia di Demetra». Mannhardt viaggiò molto, alla ricerca di materiali, nell'Europa settentrionale e intervistò molti prigionieri di guerra nei dintorni di Danzica. Dopo aver prodotto due studi preliminari, *Roggenwolf und Roggenhund* (1865); e *Die Korndämonen* (1867), pubblicò infine (1875-1876) il lavoro per cui è ancor oggi famoso, i due volumi di *Wald- und Feldkulte*. Ma la sua salute non sostenne il peso del lavoro che il programma di ricerca richiedeva, e il giorno di Natale del 1880, all'età di quarantanove anni, morì, lasciando una grande raccolta di materiale che fu parzialmente utilizzato nel secolo successivo.

Forse intimiditi dall'accuratezza dei metodi di Mannhardt, gli studiosi per molti anni furono inclini ad accettare pienamente i suoi risultati. Il suo lavoro fornì buona parte del materiale europeo per *The Golden Bough* di James G. Frazer e in generale venne utilizzato più dagli studiosi di religioni comparate che dagli studiosi del folclore. Certamente i suoi studi segnarono un'epoca negli studi comparativi. Soltanto in anni più recenti gli studiosi hanno iniziato a valutare criticamente il materiale di Mannhardt. Egli poneva eccessiva enfasi sul processo di mutamento delle credenze negli «spiriti del grano» e sulla funzione del rituale del raccolto nelle società agrarie preindustriali, ma l'insostituibile materiale raccolto da Mannhardt rimane a memoria perenne del suo sforzo pionieristico.

### BIBLIOGRAFIA

A. Schmidt, *Wilhelm Mannhardts Lebenswerk*, Danzig 1932.

C.W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Kjøbenhavn 1948 (spec. pp. 89-105 e 146-65)

I. Weber-Kellerman, *Erntebrauch in der landlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts auf Grund der Mannhardtbefragung in Deutschland von 1865*, Marburg 1965 (breve biografia alle pp. 9-24).

ERIC J. SHARPE

**MARETT, R.R.** (1866-1943), filosofo e antropologo inglese, che introdusse la teoria del «preanimismo» e il termine *animismo* nel dibattito culturale. Robert Ranulph Marett nacque nell'isola di Jersey, nel canale della Manica, il 13 giugno 1866. Ricevette l'istruzione al Balliol College di Oxford, dove rimase per tutta la sua carriera accademica. I suoi interessi per l'antropologia si alimentarono con la lettura del libro *Custom and Myth* (1884) del suo collega universitario Andrew Lang e con i contatti con E.B. Tylor (1832-1917), di cui diventò amico e discepolo. Nel 1893 presentò un saggio intitolato *The Ethics of Savages Races*, che fu esaminato da Tylor. Nonostante la differenza di età, divennero grandi amici e, non appena le forze di Tylor cominciarono a diminuire, Marett divenne il suo assistente. Marett più tardi scrisse un saggio bibliografico, *Tylor* (1936).

Al ritiro di Tylor, nel 1910, Marett fu nominato assistente alla cattedra di antropologia sociale a Oxford, un posto che mantenne fino al 1936, quando fu sostituito da A.R. Radcliffe-Brown. Per alcuni anni fu anche preside dell'Exter College. Viaggiò molto in Europa, visitò una volta l'Australia, nel 1914, e nel 1930 pronunciò le Lowell Lectures a Boston. Due volte tenne le Gifford Lectures all'Università di Saint Andrews, nel 1931-1932 e 1932-1933, e i testi scritti per queste occasioni (*Faith, Hope and Charity in Primitive Religion*, 1932; e *Sacraments of Simple Folk*, 1933) costituiscono probabilmente i suoi lavori migliori. Si interessò anche di archeologia preistorica, dirigendo gli scavi al sito musteriano di La Cotte de Saint Brelade, sulla sua isola nativa, Jersey. Morì il 18 febbraio 1943.

Come teorico di antropologia, Marett guadagnò una vasta reputazione internazionale con la pubblicazione, nel 1900, di un saggio intitolato *Preanimistic Religion* (in «Folklore», giugno 1900), nel quale mise in dubbio la teoria di Tylor sull'«animismo» e introdusse i termini *preanimismo* e *animatismo* (che non sono sinonimi). Durante gli anni successivi scrisse abbondantemente su questo argomento, sostenendo ad esempio che il *tabu* può essere meglio compreso come «magia negativa» e enfatizzando l'importanza della parola melanesiana – in realtà assai comune nel Pacifico – *mana* come sua controparte positiva. Sul *mana* fornì ampie spiegazioni in *The Conception of mana*, un testo presentato al Congresso di Scienza della religione tenuto a Oxford nel 1908, e in un articolo per l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* (vol. VIII, 1915) curata da James Hastings.

Il punto su cui Marett si allontanò in modo sorprendente dagli altri antropologi inglesi della tarda età vittoriana fu la sua simpatia e quasi gratitudine nei con-

fronti dei sociologi francesi della scuola dell'«Année sociologique». Questo fece di lui, in realtà, il primo degli antropologi sociali inglesi e diede ai suoi ultimi lavori una dimensione nettamente distaccata rispetto agli scritti dei suoi predecessori.

Lo stile di Marett fu sempre perfettamente limpido, spesso illuminato dall'arguzia e da una certa ironia. Ora si tende a rivalutarlo, soprattutto per il lavoro svolto tra il 1899 e il 1910, e a trascurare piuttosto i suoi ultimi scritti. Comunque occuperà sempre un posto importante nella storia sia dell'antropologia sia della religione comparata. Tra l'altro egli operò significativamente come fautore dell'insegnamento accademico dell'antropologia e come maestro di giovani studiosi.

[Vedi anche *ANIMISMO* e *PREANIMISMO*].

**BIBLIOGRAFIA**

**Opere di Marett**

Oltre ai lavori citati nel testo, cfr. anche *Anthropology*, London 1911; e *The Threshold of Religion*, 3ª ed. London 1915 (una raccolta dei suoi scritti principali, tra cui: *Preanimistic Religion*, 1900; e *The Conception of mana*, 1908). Istruttiva e piacevole è anche l'autobiografia: *A Jerseyman at Oxford*, Oxford 1941.

**Opere su Marett**

In assenza di biografie e di studi critici, cfr. L.H.D. Buxton (cur.), *Custom Is King. Essays Presented to R.R. Marett on His Seventieth Birthday*, London 1936 (che contiene anche una bibliografia completa). Cfr. anche J.N. Mavrogordato, in *Dictionary of National Biography, 1941-1950*, Oxford 1959; e infine E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975, pp. 65-71.

ERIC J. SHARPE

**MARITAIN, JACQUES** (1882-1973), filosofo neotomista francese. Nato a Parigi, fu battezzato nella Chiesa riformata francese e ricevette l'istruzione religiosa dal teologo protestante Jean Réville. Durante la giovinezza, Maritain si considerò non credente. Studiò alla Sorbona (1901-1906), ma trovò il positivismo e il razionalismo dominanti – riassunti nell'influenza del filosofo Auguste Comte e dello storico e scrittore Ernest Renan – spiritualmente aridi. Alla Sorbona Maritain si unì a un circolo di amici che comprendeva lo scrittore Charles Péguy e una giovane ebrea russa, Raïssa Oumansoff. Assistette anche alle conferenze di Henri Bergson al Collège de France. La filosofia vitalistica di Bergson liberò Maritain dal positivismo e gli consentì la riabilitazione del pensiero metafisico.

Nel 1904 Maritain sposò Raïssa Oumansoff e subito caddero sotto l'influenza del fiero e audace scrittore cattolico Léon Bloy. Soprattutto grazie allo stimolo e all'esempio personale di Bloy, Jacques e Raïssa furono battezzati nella Chiesa cattolica nel 1906. Maritain passò i successivi due anni a Heidelberg studiando con il famoso biologo e neovitalista Hans Dreisch. Rientrato in Francia, si dedicò alla lettura della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. Il realismo filosofico di Tommaso divenne per Maritain una seconda e più decisiva proposta intellettuale. Per il resto della sua lunga vita, venerò Tommaso come suo maestro e considerò sua vocazione l'applicazione della perenne sapienza del tomismo alla filosofia, all'arte, alla politica e all'istruzione contemporanee. «Maledizione su di me», scrisse, «se non tomizzassi».

Maritain fu professore di filosofia all'Institut Catholique di Parigi (1914-1933), all'Institute of Medieval Studies di Toronto (1933-1945) e alla Princeton University (1948-1952), come anche in altre università nordamericane. Su invito di Charles de Gaulle fu ambasciatore francese in Vaticano dal 1945 al 1948. Durante gli anni trascorsi nell'America settentrionale, l'influenza di Maritain sul pensiero cattolico, così come sulle arti e le lettere, fu enorme.

Raïssa Maritain morì nel 1960 e l'anno seguente Maritain ritornò in Francia e si ritirò a Tolosa, per vivere con i Piccoli Fratelli di Gesù, un ordine monastico domenicano. Nel 1969 entrò nell'Ordine. Nel 1969 Maritain pubblicò *Le paysan de la Garonne* (trad. it. *Il contadino della Garonna*, Brescia 1980), un acuto ammonimento ai riformatori ancora presenti, dopo il Vaticano II, nella Chiesa cattolica. Poiché precedentemente Maritain aveva difeso alcune influenze liberali nella Chiesa, specialmente nel campo della politica, il libro stupì molto e provocò un'ampia discussione. L'opera, comunque, riflette una tensione presente da vecchia data in Maritain, tra l'adesione alla tradizione e l'apertura alle nuove idee, così come il suo disprezzo per qualsiasi via moderna che si allontani da Tommaso.

La produzione letteraria di Maritain fu prodigiosa, comprendendo circa 40 libri pubblicati in un arco di tempo di circa 60 anni. Toccò quasi ogni aspetto della filosofia e tutti i suoi libri – da *La philosophie bergsonienne* (Paris 1914, 2ª ed. 1930) al suo penultimo libro, *De l'Église du Christ* (1970, trad. it. *La Chiesa di Cristo*, Brescia 1977) – sono permeati dal pensiero di Tommaso d'Aquino. Maritain delinea ciò che egli percepisce come una caduta culturale dell'Occidente verso la malattia della mente. Questa malattia ha il suo inizio nel primo rifiuto moderno della filosofia tomista: prima nel nominalismo di Guglielmo di Ockham e

nel rifiuto della metafisica aristotelica; poi nella separazione, in Lutero, della fede dalla ragione; nel razionalismo di Cartesio, in cui la ragione è separata dall'esperienza sensoriale; e infine con Rousseau e con il suo appello ai sentimenti del cuore. Maritain pensa che il pensiero metafisico si sia sviluppato sulla scia di Kant e che esso, per il futuro, sia rivolto verso lo scientismo e il positivismo, da una parte, e verso il soggettivismo e il relativismo, dall'altra.

Il genio di Maritain risiede non soltanto nella sua abilità nel dimostrare l'inadeguatezza di buona parte della filosofia moderna, ma anche nel mostrare come le verità autentiche del pensiero moderno siano compatibili con il realismo tomista e addirittura concettualmente più adeguate se interpretate nei termini di quello. Il caso in questione è quello dell'esistenzialismo. Il suo accento sull'azione, e su ciò che Maritain chiama l'«atteggiamento imprecatorio», isola l'idea dell'esistenza da una conoscenza autentica dell'essere, poiché implica il filosofare in un atteggiamento di drammatica singolarità. Maritain sostiene che non si può mai conoscere la pura esistenza soggettiva. La conoscenza filosofica oggettiva implica necessariamente una distinzione tra essenza ed esistenza, poiché l'essenza di una cosa è ciò che la rende intellegibile come essere, ciò che ne definisce la natura. L'essenza e l'esistenza sono correlate e inseparabili. Maritain perciò sostiene che un esistenzialismo «autentico» deve andare, al di là del grido e dell'agonia del soggetto, fino a una analisi autentica dell'essere.

Una tale analisi porterà la riflessione al di là dell'esistenza finita, a quell'essere la cui essenza è esistere, che esiste necessariamente (Dio). In opere come *Approches de Dieu* (Paris 1953, trad. it. Roma 1968), Maritain cerca di mostrare che le prove cosmologiche tomiste dell'esistenza di Dio sono lo sviluppo dell'intuizione primordiale e prefilosofica dell'essere. Inoltre egli cerca di dimostrare che la classica critica condotta da Kant sulle prove cosmologiche tomiste – che sostiene che esse implicano la discussione ontologica – è in errore. Maritain riformula le cinque prove tomiste appropriandosi di idee dalla fisica moderna e dalla filosofia della scienza. In ogni caso, la critica rivolta dalla filosofia alla teologia naturale non è affatto convincente.

Tra i moderni filosofi religiosi, Maritain spicca per le sue riflessioni sull'estetica, per esempio in opere come *Art et Scolastique* (Paris 1920, trad. it. *Arte e scolastica*, Brescia 1979); e *Creative Intuition in Art and Poetry* (1953, trad. it. Brescia 1983). La discussione di Maritain dell'intuizione politica e della conoscenza e del rapporto tra arte e moralità è profonda e ha influenzato numerosi scrittori e critici.

In *Scholasticism and Politics* (1940); *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Paris 1936, trad. it. Roma 1980); e *Man and the State* (Chicago 1951, trad. it. Milano 1992), Maritain difende in modo eloquente la dignità della persona, i diritti umani e la libertà, e ciò che è essenzialmente il modello americano dei rapporti tra Chiesa e Stato. Gli scritti di Maritain sulla persona, sulla società e la politica hanno avuto ampia influenza e sono riflessi nei documenti del Vaticano II.

Maritain rappresenta, forse meglio di qualunque altro pensatore, l'enorme fiducia intellettuale, fino quasi all'aggressività, del Cattolicesimo negli anni '40 e '50. Come il teologo protestante Reinhold Niebuhr, Maritain fu un brillante critico della cultura secolare e un magnifico difensore della vita cristiana. Fu anche, come Niebuhr, un pessimista «relativo» che, nonostante tutto, mantenne la speranza del recupero di un umanesimo integrale, cristiano – un umanesimo permeato da opere di autentica santità.

Molti intellettuali cattolici non considerano più il tomismo di Maritain una guida adeguata e richiedono invece nella Chiesa il pluralismo filosofico. La forma del tomismo che continua ad avere un ampio seguito, il tomismo «trascendente» associato a Joseph Maréchal (1878-1944) e, più recentemente, a Karl Rahner, fu respinta da Maritain. Sebbene la sua opera sia attualmente un poco in ombra e la sua influenza futura sia incerta, Maritain sarà ricordato come uno dei giganti intellettuali del periodo tra le due guerre mondiali.

## BIBLIOGRAFIA

L'opera più importante di Maritain sulla metafisica e sulla teoria della conoscenza è *Distinguer pour unir. Ou les degrés du savoir*, Paris 1932 (trad. it. *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia 1981). In *Approches de Dieu*, Paris 1953 (trad. it. *Alla ricerca di Dio*, Roma 1956), Maritain riafferma le cinque vie di Tommaso d'Aquino per dimostrare l'esistenza di Dio e propone una «sesta via». *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936 (trad. it. *Umanesimo integrale*, Roma 1980), rappresenta la principale posizione di Maritain sulla filosofia sociale; e *Man and the State* (Chicago 1951, trad. it. *L'uomo e lo Stato*, Milano 1992) rappresenta il suo esame più completo della filosofia politica. *Creative Intuition in Art and Poetry* (1953, trad. it. *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Brescia 1983) è il capolavoro di Maritain sulla filosofia dell'arte. J.W. Evans e L.R. Ward (curr.), *Challenges and Renewals*, Notre Dame/Ind. 1966, è un'utile scelta di scritti di Maritain che copre tutti gli aspetti della sua filosofia.

Su Maritain non è stato scritto alcuno studio critico conclusivo. J.W. Evans, *Jacques Maritain. The Man and His Achieve-*

*ment*, New York 1963, comprende molti saggi su aspetti particolari dell'opera di Maritain. J. Kernan, *Our Friend, Jacques Maritain. A Personal Memoir*, Garden City/N.Y. 1975, è un resoconto biografico abbastanza completo. Una bibliografia completa delle opere di e su Maritain fino al 1961 è D. Gallagher e I. Gallagher, *The Achievement of Jacques and Raïssa Maritain. A Bibliography, 1906-1961*, New York 1962.

JAMES C. LIVINGSTON

**MARX, KARL** (1818-1883), teorico tedesco di sociologia ed economia. Nacque a Trier il 5 maggio 1818. Il nonno e uno zio erano stati rabbini della città, come anche gran parte degli antenati della nonna paterna. Anche la madre discendeva da una lunga linea di rabbini olandesi. Suo padre, Heinrich, si era convertito al Protestantesimo nel 1817 per conservare la propria posizione di avvocato nell'Alta Corte d'Appello a Treviri quando la Renania, in precedenza francese, era stata annessa alla Prussia e, quindi, assoggettata alle leggi discriminatorie prussiane. Marx fu battezzato nel 1824. Durante gli anni delle scuole superiori godette della tutela letteraria del barone Ludwig von Westfalen, amico del padre, la cui figlia Jenny in seguito sposò.

Nel 1835 Marx s'iscrisse alla Facoltà di Legge dell'Università di Bonn. Un anno dopo si trasferì all'Università di Berlino, ma ben presto si ammalò per l'eccessivo lavoro. I mesi di convalescenza trascorsi in campagna cambiarono totalmente la sua prospettiva intellettuale. Da idealista romantico, vagamente religioso, si convertì allora alla filosofia di Hegel. Si unì a un gruppo di studio di giovani hegeliani, formato da insegnanti e studenti degli ultimi anni di varie facoltà, per la maggior parte di tendenze politiche e religiose radicali. Secondo questi il metodo dialettico di Hegel, affrancato dal suo contenuto conservatore, costituiva un'arma formidabile per la critica della religione e della politica istituzionalizzate. Le voci guida nel *Doktorklub*, come fu chiamato il gruppo, erano quelle dei teologi David Friedrich Strauss e di Bruno Bauer. In *Das Leben Jesu*, Strauss aveva interpretato le narrazioni evangeliche come mitologizzazioni delle aspirazioni della prima comunità cristiana. Dopo una certa critica iniziale, Bauer andò più oltre: quelle narrazioni non contenevano per nulla la verità, dato che la fede che ne era derivata era divenuta l'ostacolo principale sulla via del progresso politico e culturale.

Il giovane Marx estese queste conclusioni critiche a tutta la religione. La sua tesi di laurea, *Differenz des demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, che presentò nel 1841 alla Facoltà di Filosofia di Jena, aveva come prefazione un motto tratto dal *Prometeo* di Eschilo: «In una parola, io odio tutti gli dei».

Nel 1843 Marx sposò Jenny von Westfalen. Dopo le nozze e una prolungata vacanza nei pressi di Treviri, tornò a Bonn, dove cominciò a scrivere per il giornale radicale «Die Rheinische Zeitung» di Colonia. Il suo primo contributo consistette in una serie di articoli critici sugli atti del parlamento renano riguardanti la libertà di stampa e sui dibattiti relativi alle punizioni dei ladri di legname. Altri scritti, sulle dispute religiose, furono censurati e non comparvero mai. Nell'ottobre del 1842 Marx, nominato redattore capo, si trasferì a Colonia. Sei mesi dopo il giornale cadde sotto la pressione della censura prussiana. Nell'ottobre 1843 Marx lasciò la Renania per Parigi, dove si aspettava di trovare una maggiore libertà e, insieme, di entrare in contatto diretto con i movimenti operai rivoluzionari francesi.

Durante il suo ultimo anno in Germania aveva spostato la propria posizione politica dalla democrazia radicale alla democrazia comunista. Nello stesso tempo andava facendosi sempre più profondo l'influsso di Ludwig Feuerbach, interprete e critico della filosofia di Hegel, che in *Das Wesen der Christentums* (1841) aveva applicato il concetto hegeliano di alienazione a tutta la realtà divina: nella religione l'uomo proietta la propria natura in un regno soprannaturale, alienandosi da ciò che gli appartiene di diritto. Marx abbracciò immediatamente la teoria della religione come alienazione, ma trovò inadeguata l'interpretazione feuerbachiana dell'origine dell'atteggiamento religioso; sostenne che la religione è la giustificazione mitica della frustrazione sociale. Lungi dal costituire l'essenza dell'alienazione umana, il bisogno della religione implica una tacita protesta contro le esistenti condizioni disumanizzanti della società. In tale senso Marx la definì «l'oppio dei popoli» nel saggio *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), edito nei «Deutsch-Französische Jahrbücher», con sede a Parigi.

L'abolizione della religione in quanto felicità illusoria indica il desiderio della felicità reale. La spinta ad abbandonare le illusioni su questa condizione significa voler abbandonare una condizione che richiede illusioni. L'emancipazione totale comporta il cambiamento delle strutture sociali che creano il bisogno della religione.

Il carattere secondario delle credenze religiose rispetto alle condizioni socio-economiche compare in un altro saggio che Marx pubblicò nello stesso numero degli «Jahrbücher», *Zur Judenfrage*. Bauer aveva supposto che il problema ebraico potesse risolversi immediatamente, se gli Ebrei avessero smesso di rivendicare

privilegi religiosi dallo Stato; nel fare questo, conservavano lo Stato religioso e impedivano sia la propria emancipazione sia l'emancipazione dell'uomo che necessita di uno Stato secolare senza distinzioni fra cristiani ed Ebrei. Marx riconosceva che l'esistenza della religione indica sempre una emancipazione incompleta, ma negava che la religione fosse la causa del problema o, nel caso specifico, che la soluzione stesse nei diritti politici. Bauer aveva semplicemente identificato la religione con l'alienazione e l'eguaglianza politica con l'emancipazione. Ma emancipazione politica non significa affatto emancipazione umana. «Essere *politicamente* emancipati dalla religione non significa essere emancipati in modo definitivo e completo dalla religione, perché l'emancipazione politica non è la forma finale e assoluta dell'emancipazione umana». Anche se lo Stato sopprimesse la religione, la sua stessa esistenza resterebbe l'espressione profana di un'alienazione che col tempo produrrebbe inevitabilmente la sua espressione religiosa. Così, invece di essere un rimedio all'alienazione religiosa, lo Stato secolare è il sintomo più chiaro della sua presenza. Ancor più della religione, lo Stato mantiene vive le condizioni inumane che separano l'individuo dagli altri esseri umani e impedisce perciò agli uomini di realizzare appieno il loro potenziale. Se religione significa inganno, allora lo Stato è più religioso della Chiesa.

D'ora in poi Marx dedicherà i suoi sforzi critici esclusivamente alla critica dello Stato. Ma sotto l'influsso di un saggio di Friedrich Engels sull'economia politica, edito nello stesso numero degli «Jahrbücher» che conteneva i due saggi di Marx, capì che gli atteggiamenti politici sono radicati nelle condizioni economiche. Questa geniale intuizione ispirò i cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, inediti fino al 1927 (trad. it. Torino 1949). Per la prima volta Marx concentrò i suoi attacchi critici contro l'economia capitalistica, in quanto sistema che aliena il lavoratore da quella attività che gli permetterebbe di realizzare la propria umanità e da quella forma di cooperazione sociale richiesta dall'autentica umanizzazione.

Nel 1845 il governo francese (sotto la pressione del governo prussiano) proibì a Marx qualsiasi attività politica e minacciò di incarcerarlo. Ancora una volta il filosofo dovette emigrare e raggiunse Bruxelles, dove rimase fino al marzo 1848. Questa seconda fase della sua maturità fu veramente produttiva, anche se poco della sua produzione letteraria vide la stampa.

Il più importante fra gli scritti di questo periodo è *Die deutsche Ideologie* (1845-1846), dove Marx sviluppò il suo concetto fondamentale di ideologia e, con esso, i principi di una originale teoria della storia. I fattori primari determinanti della storia non sono le decisioni consapevoli e gli schemi teorici, non ciò che gli esseri umani pensano o immaginano, ma i rapporti socio-economici. Le idee, formulate dal linguaggio, emergono dalle strutture socio-economiche. La divisione tra lavoro intellettuale e lavoro fisico, separando il pensiero dalle sue vitali radici sociali, ha dato vita indipendente alla speculazione astratta. Infatti le teorie accettate da una particolare società esprimono gli interessi e le aspirazioni della classe dominante. Non appena una classe acquisisce il controllo del processo di produzione materiale, diviene l'erede dei «mezzi per la produzione intellettale» e comincia a imporre le idee che meglio servono al suo dominio. Separata dalla sua base socio-economica, la teoria si trasforma in ideologia. Il termine *ideologia* si riferisce a qualunque teoria che ignori il condizionamento sociale delle idee e che si presenti con una parvenza di autonomia intellettuale.

Engels, in seguito, precisò la posizione di Marx ipotizzando che i processi consci, elaborati in seguito all'impatto dei rapporti sociali, a loro volta influenzano questi rapporti. Sfortunatamente la successiva riformulazione metaforica di Marx (nella Prefazione alla sua *Critica dell'economia politica*) del rapporto come relazione tra base e sovrastruttura, conferma, anziché cancellare, il carattere *derivato* delle idee. Ovviamente, la religione, considerata come sovrastruttura, non può che riflettere le sue origini sociali.

A Bruxelles, Marx e Engels, che si erano incontrati a Parigi nel 1844 e da allora erano divenuti collaboratori inseparabili, sebbene spesso lontani l'uno dall'altro, intensificarono la loro attività rivoluzionaria. Per la Lega Comunista, da poco fondata, scrissero il famoso *Manifest der Kommunistischen Partei*, una visione della storia totalmente nuova. Fin dai primi giorni a Parigi, la categoria socio-economica di classe aveva finito per dominare tutte le altre nella visione di Marx. Nello scenario del *Manifesto*, la classe della borghesia, creata dal sistema capitalistico, avrebbe agito da leva rivoluzionaria verso la società comunista del futuro. Motore sociale e culturale senza precedenti nel suo stesso sviluppo, la borghesia era ora destinata a porre fine alla struttura di classe della società stessa. Questo sarebbe avvenuto con la nascita di una sottoclasse, il proletariato, le cui proporzioni e la cui miseria sarebbero aumentati finché i suoi membri, ai fini della pura e semplice sopravvivenza, sarebbero stati costretti a sollevarsi in tutto il mondo industrializzato. Per questo motivo, ciò che la borghesia produce in maggior quantità sono i becchini.

Nello stesso anno, il 1848, in tutto il continente eu-

ropeo iniziarono le rivoluzioni. Ma quando le autorità belghe appresero di un imminente colpo di stato repubblicano espulsero Marx dal Paese, accusandolo di agitazione politica illegale. L'esilio interruppe di poco la sua attività rivoluzionaria. Ritornato a Parigi il 5 marzo con i testi della Lega Comunista, che pochi giorni prima aveva trasferito la propria sede centrale da Londra a Bruxelles, il 10 aprile Marx ne fu eletto presidente. Dal suo quartier generale francese continuò a tenere puntato lo sguardo sulla Germania, dove si aspettava ancora che esplodesse la rivoluzione «ideale». Con i discorsi alla Società dei Lavoratori tedeschi (con sede a Parigi) e gli articoli sul nuovo giornale comunista di Colonia, la «Neue Rheinische Zeitung», Marx continuò a tempestare la comunità tedesca di messaggi rivoluzionari.

La rivoluzione di giugno a Parigi confermò almeno parte delle teorie di Marx, poiché in essa i problemi sociali prevalevano chiaramente su quelli politici. Frattanto Marx si era trasferito di nuovo a Colonia per dirigervi la «Neue Rheinische Zeitung», che fu gradualmente censurata fino all'estinzione. Il suo redattore fu espulso dal territorio prussiano per aver istigato all'aperta ribellione. Durante quella stessa estate del 1848, Marx si stabilì definitivamente a Londra.

Qui, tra l'estrema povertà, le tragedie domestiche (gli morirono parecchi figli, probabilmente a causa delle condizioni di vita), l'occasionale scompiglio familiare (la giovane cameriera gli diede un figlio) e le costanti polemiche, Marx completò la terza fase della sua carriera. Oltre che all'attività politica (soprattutto attraverso la riorganizzata Lega Comunista), si dedicò interamente al progetto teorico di tutta la vita: una definitiva critica sociale dell'economia capitalista. Solo due parti dei voluminosi scritti teorici di questo periodo furono completati prima della morte: *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859) e il primo volume di *Das Kapital* (1867).

In tutti gli scritti successivi Marx critica le teorie capitaliste, rifacendosi a categorie spesso derivate dagli economisti classici, specialmente Adam Smith e David Ricardo. Anche il suo concetto di plusvalore, il valore generato dal lavoro al di là del costo dei salari e dei mezzi di produzione, era già comparso in Ricardo. Ma la sua prospettiva differisce in modo sostanziale. Infatti Marx afferma che la teoria capitalistica esprime semplicemente la pratica di una società in una fase particolare del proprio sviluppo. In realtà, il capitalismo doveva avvicinarsi al punto in cui le sue contraddizioni interne (di fatto, soprattutto i conflitti sociali) dovevano erompere apertamente e distruggere il sistema stesso. Nel corso della propria maturazione Marx non perse mai la fiducia che la società borghese si sarebbe distrutta nella rivoluzione sociale, sfociando in uno Stato socialista e generando quanto prima una società comunista senza Stato.

Nello stesso periodo pubblicò un'enorme quantità di saggi, fra i quali un notevole studio sulla Rivoluzione francese del 1848 e sugli avvenimenti successivi conclusisi con la nascita del Secondo Impero di Napoleone III: *Die Klassenträmpfe in Frankreich* (1850) e *Der Achtzehnte Brumaire des Louis-Bonaparte* (1852). Scrisse inoltre centinaia di articoli per il «New York Daily Tribune» e per la «Neue Oder-Zeitung», in quegli anni sua principale fonte di guadagno (oltre ai generosi aiuti finanziari di Engels).

Dal 1870 in poi la salute di Marx declinò rapidamente; aumentarono le crisi respiratorie che, dopo il 1880, l'obbligarono a lunghi soggiorni nell'isola di Wight, a Karlsbad (dove faceva i bagni), a Nizza e perfino nell'Africa settentrionale per sfuggire all'umidità e all'inquinamento dell'aria di Margate, il quartiere di Londra dove abitava. Ma, nonostante la salute precaria, l'attività letteraria non subì rallentamenti; anzi, i viaggi furono l'occasione per stabilire nuovi contatti rivoluzionari, perfino in Algeria. Infine fu chiaro a tutti che non sarebbe arrivato a portare a compimento il suo lavoro; negli ultimi anni non gli rimasero neppure le forze per riordinare le proprie carte. Quando morì, il 14 marzo 1883, lasciò un'incredibile quantità di manoscritti e dalle migliaia di pagine di annotazioni, accumulate con l'intenzione di dare un seguito a *Il Capitale*, Engels ricavò *Il Capitale* II (1885) e *Il Capitale* III (1894). Inoltre, nel 1927 Karl Kautsky ne pubblicò le note storiche, *Teorie del plusvalore*, col titolo *Il Capitale* IV. Nel 1953 le prime annotazioni di Marx, stese in preparazione a *Il Capitale*, videro le stampe col titolo di *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*.

## BIBLIOGRAFIA


L. Dupré, *The Philosophical Foundations of Marxism*, New York 1966.

L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution*, I, *The Founders*, Oxford 1978.

K. Marx e Fr. Engels, *Sulla religione*, Firenze 1980.

K. Marx e Fr. Engels, *Opere complete*, I-L, Roma 1972-1990.

D. McLellan, *Karl Marx. His Life and Thought*, London 1973.

M. Rubel e M. Manale, *Marx without Myth. A chronological Study of His Life and Work*, Oxford 1975.


LOUIS DUPRÉ

**MARXISMO.** La tradizione ebraico-cristiana è la radice spirituale del movimento marxista, ma anche l'idea della realtà ripudiata dal marxismo nell'affermare il proprio messaggio di giudizio e di speranza. La storia del complesso rapporto tra marxismo e tradizione ebraico-cristiana può dividersi in cinque parti: 1) le influenze ebraico-cristiane sulle origini del marxismo stesso e sul suo atteggiamento verso la religione; 2) l'interazione tra socialismo cristiano e socialismo marxista prima del 1917 e nei movimenti socialdemocratici dal 1917 in poi; 3) la religione sotto il comunismo sovietico dal 1917 al 1945; 4) la religione nelle società marxiste-leniniste dopo la seconda guerra mondiale; 5) l'interazione e il dialogo fra marxisti e cristiani a partire dal periodo stalinista.

**Influenze ebraico-cristiane.** Né Karl Marx (1818-1883) né Friedrich Engels (1820-1895) avevano una profonda conoscenza della fede cristiana e della tradizione ebraica. Sebbene nipote di rabbini, dopo che il padre si era convertito al Cristianesimo protestante liberale, Marx fu cresimato nella Chiesa di Stato dell'Antica Unione Prussiana. Engels, cresciuto nella Chiesa protestante della Westfalia prussiana, se n'era staccato ancora in gioventù. Nonostante ciò, il marxismo da loro formulato si riallacciava all'eredità ebraico-cristiana su due punti fondamentali: 1) esso si confrontava e si avvicinava continuamente all'eredità del Cristianesimo radicale; e 2) era il risultato di un processo, iniziato con l'Illuminismo e sviluppato da Hegel e dalla destra hegeliana, che aveva tradotto in chiave umanistica la struttura della fede e la speranza del Cristianesimo.

Marx ed Engels erano circondati, nei movimenti rivoluzionari dell'epoca, da socialisti che vantavano le basi cristiane delle loro convinzioni radicali. Claude-Henri de Rouvroy, conte di Saint-Simon, la mente più autorevole tra i Francesi del movimento socialista utopistico, espresse la sua concezione di una società organizzata razionalmente a beneficio di tutti i lavoratori, soprattutto i poveri, nel suo *Nouveau christianisme* (1825). Charles Fourier fece appello ai Vangeli ne *Le nouveau monde* (1848) a sostegno della propria proposta di comunità cooperative ideali, da lui chiamate «l'espressione del vero Cristianesimo di Gesù». Marx ed Engels ignorarono questa dimensione cristiana, comunque non ortodossa, e, pur riconoscendo il valore educativo per la società umana di questi uomini e delle loro idee, li accusarono di essere organizzatori aristocratici dei poveri e non partecipi della loro azione rivoluzionaria per rovesciare il sistema esistente. Più difficile da confutare fu Wilhelm Weitling. Fondatore della Lega dei Giusti (antesignana della Prima Internazionale), sindacalista e agitatore rivoluzionario, e anche cristiano evangelico convinto, propugnava la lotta di classe dei poveri contro i ricchi. Sosteneva che Gesù era stato il primo socialista, «il cui ripudio del potere e delle ricchezze, la cui umiliazione e il cui sacrificio» erano stati traditi dalla Chiesa istituzionale dopo Costantino. La lotta violenta dei lavoratori per un nuovo «socialismo dell'amore» era, nella sua ottica, anche la restaurazione moderna del Cristianesimo originario.

Marx attaccò questo punto di vista da sinistra e da destra in nome del «socialismo scientifico». Si fece beffe della fede e del sentimentalismo di Weitling, e ne criticò l'esortazione a un'azione di massa diretta, perché prematura e non pianificata. Tuttavia fu proprio in questa eredità del Cristianesimo radicale che il marxismo trovò i propri antecedenti. Fondandosi sugli studi critici del Nuovo Testamento di Bruno Bauer, Engels scoperse un movimento di massa di «lavoratori e di oppressi», cioè di schiavi, di contadini indebitati e di poveri liberti dell'Impero romano, che avevano espresso la loro rivolta nel primo Cristianesimo (*Bruno Bauer e il primo Cristianesimo*, 1852). Rivolta che doveva necessariamente essere religiosa, data l'irrimediabile situazione sociale, ma ispirata – come scrisse in *Sulle origini del Cristianesimo* (1895; trad. it. Roma 1986) – dall'urgenza di un'escatologia terrena e suggerita dall'*Apocalisse* del Nuovo Testamento, che Engels, come Bauer, considerava il più antico e originario documento cristiano. Solo più tardi questa fede avrebbe acquisito contenuti come i sacramenti e i dogmi, insieme a conformismo ed evasione dalla realtà. Il Cristianesimo avrebbe, quindi, un duplice carattere. Da una parte, nel rompere con i rituali e le cerimonie stabiliti per simboleggiare un particolare rapporto della cultura col divino, era divenuta la prima religione autenticamente universale e quindi un tramite per la protesta e la rivolta di tutta l'umanità contro l'oppressione. Dall'altra, le sue dottrine del peccato e dell'espiazione sacrificale avevano indotto i fedeli a cercare la salvezza nel proprio intimo, indebolendo, così, questa protesta. In *Der deutsche Bauernkrieg* (1874) e in altri scritti, Engels applicò questa analisi ai conflitti presenti nella storia della Chiesa.

Al tema engelsiano della dualità ricorsero anche i socialdemocratici tedeschi, in particolare Karl Kautsky e Rosa Luxemburg. La trattazione più sottile, tuttavia, viene da Ernst Bloch, i cui scritti *Das Prinzip Hoffnung* (1963), *Atheismus im Christentum* (1970; trad. it. *Ateismo nel Cristianesimo*, Milano 1971) e altri hanno influenzato Jürgen Moltmann e numerosi teologi moderni. Secondo Bloch la tradizione ebraico-cristiana è unica, nonostante le analogie con altre tradizioni (per esempio Prometeo). Il Dio ebraico-cristiano è lo spirito dell'esodo dall'Egitto e la proiezione della speranza

utopistica dell'uomo che non può essere definita e conosciuta in anticipo, ma che può realizzarsi solo nella lotta contro l'ordine esistente. La Bibbia è la storia più antica di questa lotta. Gesù, con la sua attesa del Regno di Dio, ne fu uno dei profeti. Lungo tutta la storia del Cristianesimo una vena di teologia rivoluzionaria ed eretica ha continuato questa lotta. Bloch cita soprattutto Marcione, Gioachino da Fiore e Thomas Müntzer. Lo scopo di questa storia, sosteneva Bloch, è la comparsa dell'umanità atea che si propone la realizzazione delle proprie utopie nel futuro, guidata dalla scienza del marxismo, senza più bisogno dei simboli della teologia. Ma, secondo Bloch, il marxismo è l'erede dell'unica tradizione ebraico-cristiana, che per secoli ha espresso la speranza umana e ha dato energia alla rivolta mediante i suoi simboli.

Il debito del marxismo verso l'Illuminismo, verso Hegel e la destra hegeliana si rivela in tre elementi principali: il primo è la fiducia dell'Illuminismo nella continuità tra umano e divino, tra ragione e coscienza umana e ordine divino, e perciò nell'illimitata capacità umana di progredire. Cresciuto nella tradizione illuminista, Marx, in gioventù, condivise questa fiducia. Il secondo elemento è la trasformazione, da parte di Hegel, di quella continuità in una lotta dialettica umano-divina per l'autorealizzazione nella storia attraverso l'alienazione (espressa nell'oppressione e nella sofferenza umane e, in modo estremo, nella crocifissione di Cristo) e la riconciliazione (l'opera dello Spirito Santo, tramite il potere umano, per instaurare la supremazia e l'ordine morale nella società umana). Il terzo elemento, originatosi nell'ottica della sinistra hegeliana ed espresso compiutamente da Ludwig Feuerbach in *Das Wesen der Christentums* (1841), è l'asserto che la dimensione divina di questa lotta è essa stessa alienante, che Dio è fondamentalmente una proiezione nei cieli dell'essere umano ideale, e che l'intera dottrina e i riti della Chiesa cristiana possono essere vissuti come la celebrazione della vera qualità della specie umana, che si realizza nell'amore tra le persone.

Il capovolgimento umanistico del Cristianesimo di Feuerbach fu adottato e radicalizzato da Marx. La religione, secondo lui, non è che lo slancio fantastico di un'umanità che non trova appagamento in questo mondo; è «il lamento della creatura oppressa»; è insieme protesta e sottomissione nei confronti dell'oppressione. È l'oppio dei popoli preso per alleviare la sofferenza e indurre sogni. Ma non è sufficiente denunciare questo fatto, come Feuerbach aveva fatto; è necessario andare oltre, analizzare e rivoluzionare nella pratica le contraddizioni che nella società umana producono le illusioni religiose. Con questo, Marx radicalizzava l'umanesimo della sinistra hegeliana in una antiteologia che tagliava ogni legame con la spiritualità. Innanzitutto ridefinì il concetto feuerbachiano di «umanità della specie», non in termini di relazioni umane, ma di «attività libera, consapevole» della specie, espressa in ogni individuo (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, edito la prima volta nel 1927). L'essere umano crea se stesso mediante il lavoro, con cui plasma la natura e la storia. Riprendendo il concetto hegeliano di alienazione, affermò che quest'ultima si era originata con l'esproprio dei frutti del lavoro di una persona da parte di altre che la assumono o la usano. La disumanizzazione che ciò produce equivale, nell'ottica di Marx, alla corruzione totale. Essa divide l'umanità in classi tra le quali non esiste comunità di conoscenza, né di coscienza. Essa condanna la società a un conflitto di classe sempre più profondo, che nessuna legge, né divina né umana, può ridurre. Marx trovò che la soluzione di questo conflitto poteva venire dalla classe più disagiata e sfruttata, priva di qualsiasi interesse nell'ordine o nel potere esistenti. Nella negazione assoluta dell'esistenza proletaria si sarebbe formata l'immagine della vera umanità della specie, nella solidarietà, libera da ogni ambizione personale, e nella determinazione rivoluzionaria. Quello che per Hegel era l'abilità dello Spirito, capace di realizzare i propri scopi nella storia mediante la lotta umana, diventava per Marx l'azione dialettica delle leggi «materiali» della storia, espresse nelle forze di produzione che capovolgono i rapporti della produzione mediante la strategia e la tattica della lotta rivoluzionaria. Infine, per Marx il comunismo è autenticamente escatologico, come lo è il Regno di Dio per i cristiani. La speranza nel suo avvento non è indebolita dal ritardo nella sua realizzazione. È sempre a portata di mano. Esso porterà a una trasformazione della natura umana ad opera delle nuove condizioni sociali che, secondo Marx, andranno evolvendosi nella lotta stessa e nelle società socialiste transitorie.

In tutti questi punti, è chiara l'analogia strutturale – e perciò la sfida – del marxismo al Cristianesimo. Si preparava, così, il clima per lo scontro futuro.

**Socialismo cristiano e socialismo marxista prima del 1917.** Prima della morte di Marx, si erano già delineati i punti del conflitto tra la Chiesa cristiana e il socialismo marxista. Karl Kautsky, in *Fondazione del Cristianesimo* (1908), riconobbe in Gesù il primo socialista, ma fu più severo di Engels nel condannare l'interesse oltremondano della religione cristiana. Lenin fece della diffusione dell'ateismo un compito subordinato, ma criticamente importante, del Partito Comunista, prima e dopo la conquista del potere. Da parte cristiana, papa Leone XIII, nel suo primo anno di pontificato, condannò il socialismo come «una calamità mortale» che mina la religione, lo Stato, la famiglia e

la proprietà privata (*Quod apostolici numeris*, 1878). Le risposte della Chiesa protestante non furono più benevole. Tuttavia la sfida marxista stimolò anche alcune Chiese con forte tradizione etica precapitalistica a elaborare i loro propri insegnamenti sociali. Nel 1891, Leone XIII riconobbe che nello sviluppo industriale capitalistico «un numero sparuto di ricchi ha saputo imporre sulle masse dei poveri un giogo di poco migliore della schiavitù» (*De rerum novarum*). Pur rifiutando ancora il socialismo, affermò la responsabilità dello Stato di intervenire nell'ordine economico per promuovere la giustizia, il dovere dei datori di lavoro di usare la ricchezza e il potere per il bene pubblico e dei loro lavoratori, e il diritto dei lavoratori a organizzare sindacati cattolici a garanzia dei propri diritti, ma nella costante ricerca dell'armonia tra le classi. Questa enciclica gettò le basi per un movimento cattolico di riforma sociale, ridefinito quarant'anni più tardi nella *Quadragesimo anno* di Pio XI. Eguale risposta venne dai Protestanti con la formazione del partito antirivoluzionario da parte dei Calvinisti olandesi sotto la guida di Abraham Kuyper. Kuyper e il suo partito opposero all'individualismo dei capitalisti e al collettivismo dei socialisti «le sfere organiche della creazione». Sostennero che lo Stato è di fatto il custode della giustizia e deve difendere i deboli impedendo l'abuso del potere nell'ambito sociale, ma anche che il suo proprio potere, come quello di una fabbrica, è meccanico e perciò esterno. La giustizia è assicurata solo quando la comunità delle famiglie e dei propri simili, la cultura e la produzione sono rinforzate alla base.

Quest'irrigidimento del fronte fu, tuttavia, solo una parte della storia. Il revisionismo, che per lo più sosteneva la possibilità di un progresso evolutivo verso il socialismo col ricorso a mezzi democratici e che a mala pena parlava di religione, venne sempre più a dominare la politica dei partiti socialisti. Inoltre ruppe decisamente con l'idea del determinismo economico della coscienza umana. «La concezione materialistica della storia non ne impedisce un'interpretazione idealistica», disse il *leader* socialista francese Jean Jaurès (*L'idealismo nella storia*, 1905). La giustizia e il diritto, qualunque forma filosofica o religiosa assumano, sono i principi guida nella storia dello sviluppo umano, insieme all'analisi realistica dei poteri dello sfruttamento economico. In Inghilterra il socialismo evoluzionistico democratico dei Fabiani fornì un contesto capace di assorbire i marxisti dichiarati (Henry Hyndman e la Federazione socialdemocratica) e i cristiani attivi di varie confessioni (Keir Hardie, la Lega della Chiesa socialista) in quell'amalgama ideologico che divenne il Partito Laburista. Negli Stati Uniti, il Partito Socialista fu una congerie turbolenta di idee marxiste, socialiste utopiche e cristiane. I fondatori furono l'ecclesiastico George D. Herron e Eugene V. Debs. Dopo la morte di Debs, fu guidato da un ex ministro del culto presbiteriano, Norman Thomas, che definì marxista la filosofia del proprio partito, in «un senso veramente ampio del termine», rafforzato da più vasti ideali umanistici e da intuizioni psicologiche (*A Socialist's Faith*, 1951).

I socialisti cristiani perseguirono i loro scopi tenendo rapporti diversi con i movimenti marxisti. In Germania Friedrich Naumann organizzò un gruppo socialista cristiano negli anni '90, che, tuttavia, ebbe poca influenza e che gradualmente si spostò su una posizione liberale di sinistra. Il suo conterraneo Christoph Blumhardt dichiarò di essersi convertito al Partito Socialdemocratico proprio in base alla propria fede cristiana. In Svizzera Hermann Kutter e Leonhard Ragaz, in parte ispirati da Blumhardt, fondarono un movimento socialista religioso. Anche il giovane Karl Barth, allora pastore di parrocchiani operai, fu impegnato col sindacato di Safenwil e impregnò la prima edizione di *Der Römerbrief* (1919) di ideali socialisti cristiani. Nel 1889 fu fondata la Society of Christian Socialists negli Stati Uniti, il cui periodico «The Dawn» pubblicò articoli di marxisti, ma soprattutto favorì il socialismo come «l'applicazione alla società dei metodi di Cristo». Nel 1906 la Christian Socialist Fellowship appoggiò il Partito Socialista, pubblicò parti del *Capitale* di Marx e auspicò la partecipazione al movimento socialista internazionale come modo per realizzare la cosiddetta rivoluzione cristiana, oppure espressione economica della vita religiosa o, ancora, anticipazione della redenzione di Dio nella sfera sociale.

Nessuno di questi movimenti affrontò il marxismo con profondità di analisi. Walter Rauschenbusch, per esempio, ne fece uso per denunciare i mali morali e le ingiustizie del capitalismo, ossia lo spirito di competizione, il potere irresponsabile, lo sfruttamento e il profitto egoistico. Egli propose l'eguaglianza economica, la statalizzazione dei mezzi fondamentali di produzione e la sostituzione del sistema capitalistico con la democrazia industriale e politica, imbevuta dello spirito di fraternità sociale (*Cristianizzazione dell'ordine sociale*, 1912). Kutter comprese che il movimento socialista, nonostante il suo ateismo materialistico e l'insistenza sulla lotta di classe, era il giudizio di Dio sul sistema capitalistico e sulla Chiesa che vi si era adagiata trovandovi il proprio benessere egoistico, e che il suo programma socialista era l'unica forza reale per andare verso un ordine sociale più cristiano (*Essi devono*, 1908). Ragaz trovò che il movimento socialista marxista fosse essenzialmente una forma di idealismo che ri-

chiedeva giustizia e auspicò che potesse prevalere sulla violenza e la dittatura del bolscevismo (*I segni del regno*, 1984). Solo in Russia le linee ideologiche erano state tracciate così nettamente da richiedere delle scelte. Un forte gruppo, convertitosi dal marxismo rivoluzionario (tre cristiani ortodossi – lo storico Piëtr Struve, il teologo Sergej Bulgakov, il filosofo Nikolaj Berdjaev – e il filosofo ebreo Semën Ljudvigović Frank), affermò l'utopismo dogmatico e l'assoluta sottomissione dei mezzi ai fini che caratterizzavano il marxismo russo, sia menscevico che bolscevico. Il gruppo fu disperso durante la rivoluzione del 1917, ma la sua influenza continuò. Berdjaev, che con *Le origini del comunismo russo* (1937) pubblicò uno degli studi più penetranti di quel movimento, continuò per tutta la vita ad esporre una forma di filosofia comunitaria cristiana nel dialogo con l'alternativa marxista.

La Rivoluzione russa e la Grande Depressione portarono una nuova profondità alla riflessione sociale cristiana sul marxismo e sui rapporti tra cristiani e marxisti. Jacques Maritain nel suo *Umanesimo integrale* del 1936 oppose l'incarnazione di Cristo all'«immanentismo realistico assoluto» di Marx. Egli richiedeva una società pluralistica «secolare cristiana» ispirata, ma non dominata, dalla Chiesa, tesa a una visione pratica del bene comune e composta da una struttura di comunità raccolte attorno a centri personali (famiglia, vicini, affinità culturale) o funzionali (economici o sociali), dei quali lo Stato era il più alto e il più generale. La lotta per realizzare questo ideale da parte di gruppi cristiani all'interno delle varie comunità secolari doveva essere motivata dall'amore evangelico e dal rispetto per la personalità umana. Questa filosofia ispirò i movimenti cristiano-democratici, alternativi al socialismo marxista, non solo in Europa, tra le due guerre mondiali, ma anche nell'America latina fino agli anni '70, dove è stata la principale antagonista della teologia della liberazione.

Il tentativo protestante più ampio di offrire una visione cristiana alternativa, quella dei socialisti religiosi, fu ispirato da Paul Tillich, che interpretò il marxismo come «una profezia basata su un mondo autonomo, indipendente» (*La decisione socialista*, 1933), riconoscendo un'analogia strutturale tra il pensiero di Marx e la teologia profetica per le vedute sulla storia, per l'analisi dell'alienazione umana nella società attuale e per la fusione di teoria e pratica nel coinvolgimento sociale. Secondo Tillich, un socialismo integrato dalla religione metterebbe la società in grado di comprendere come le proprie radici stiano nelle forze originarie della creazione e di capire il proprio destino nei confronti delle richieste dell'incondizionato (Dio), portandola, quindi, da un'autonomia borghese ad una nuova teonomia aperta alla grazia di Dio, che informa e trasforma la cultura umana. La missione dei socialisti religiosi è quella di condurre il socialismo marxista nella profondità del proprio essere storico, affinché non abbia a perdere il proprio *kairos*. Il che significa introdurre nel marxismo la nozione di uomo come essere spirituale e materiale, della società come comunità, prima della nascita della borghesia e delle classi; il potere come «unità sociale realizzata» e come forza politica, e la realtà radicata in «un'armonia di simbolismo religioso e profano». [Vedi *TILLICH*].

Il concetto di Tillich ebbe un'influsso limitato sui socialdemocratici e sui comunisti tedeschi. Diede tuttavia un contributo al pensiero della Fellowship of Socialist Christians in America, il cui capo era Reinhold Niebuhr. Questi trovò nel marxismo uno strumento di analisi che rivelava tanto le illusioni liberali sul potere sociale quanto la profondità del conflitto sociale. Considerò la rivoluzione proletaria uno strumento del giudizio di Dio e il mezzo per ottenere una maggiore giustizia sociale, nonostante le illusioni utopistiche di una società senza classi. Il compito dei socialisti cristiani era di agire all'interno della Chiesa e del movimento rivoluzionario (per Niebuhr, il Partito Socialista), di modo che il mutamento verso il socialismo avvenisse con la minor violenza possibile e la coscienza della Chiesa potesse accettarlo e in modo che i proletari vittoriosi, spinti da giustificabile senso di vendetta, non trasformassero la giustizia in una nuova tirannia. I principi religiosi socialisti tedeschi servirono a definire la forma della società socialista sognata dalla Fellowship of Socialist Christians.

Questa fu, tuttavia, una posizione transitoria. Da essa si allontanarono Niebuhr e la Fellowship, insieme con i Cristiani Inglesi, in particolare Stafford Cripps e William Temple, caldeggiando un'economia mista che avrebbe frenato il potere economico privato, indirizzandolo verso il bene comune, ma non al prezzo di creare una tirannia politica in una società socialista. Nel 1947, ripudiato il termine *socialista*, il gruppo si chiamò Frontier Fellowship. La fase successiva di queste tendenze fu caratterizzata dalla definizione di «società responsabile» da parte dell'ecumenista inglese J.H. Oldham e dalla sua adozione da parte della prima assemblea del Concilio Mondiale delle Chiese nel 1948, come guida per un'etica sociale cristiana che venisse a trovarsi in un punto d'incontro tra il comunismo e il capitalismo liberistico, entrambi rifiutati. Dopo la seconda guerra mondiale questo spirito moderato regnò per vent'anni tra i socialdemocratici, i marxisti e i cristiani. I partiti socialisti di base marxista accolsero con favore membri cristiani e in Europa, come in Africa, emersero dei *leader* socialisti-cristiani.

**Il comunismo sovietico dal 1917 al 1945.** Vladimir Il'ič Lenin (1870-1924) non aveva alcuna tolleranza personale verso alcuna forma di religione. Secondo lui, persino le immagini letterarie religiose «che creano Dio» nello stile di Feuerbach o di Maxim Gorkij violavano l'integrità della «scienza» del materialismo dialettico, proprio come le visioni utopistiche di libertà in una società comunista senza Stato minacciavano la costruzione sociale delle condizioni per il comunismo (*Stato e Rivoluzione*, 1917). Nonostante ciò, Lenin fu un uomo di Stato rivoluzionario. Considerò la propaganda dell'ateismo parte essenziale, anche se subordinata, dell'educazione e dell'azione socialiste. Il compito primario era la conquista proletaria del potere e la costruzione del socialismo. Era quindi necessario sostenere l'opposizione religiosa contro l'oppressione zarista e capitalista. Come Lenin scrisse nel 1909, «Se un prete viene con noi per collaborare col nostro lavoro – se egli svolge coscienziosamente il lavoro del Partito e non si oppone al suo programma – possiamo accettarlo nelle file della Democrazia Sociale, poiché le contraddizioni tra lo spirito e i principi del nostro programma e le concezioni religiose del prete potrebbero, in queste circostanze, essere considerate una questione in cui egli contraddice se stesso e che riguarda lui soltanto». Ovviamente, qualora «avesse diffuso idee religiose» nel Partito, sarebbe stato espulso. Lo Stato dovrebbe considerare la religione come una questione privata, separandola completamente dall'educazione, dall'influenza sulla politica pubblica e dalla partecipazione alla vita pubblica, nello stesso tempo rispettando i pregiudizi religiosi e le pratiche religiose di coloro che si comportassero da buoni cittadini socialisti. Il Partito dovrebbe essere un agente della rivoluzione socialista, anzitutto per la strategia e la tattica, quindi per la visione materialistica dialettica del mondo. L'ateismo rientra in quest'ultima.

La politica sovietica, fin dalla Rivoluzione del 1917, aveva seguito queste linee programmatiche. Nel 1917 le leggi nazionalizzarono la proprietà, compresa quella della Chiesa, proibirono l'educazione religiosa in tutte le scuole e concessero la libertà di culto e di fede, purché non interferisse con l'ordine pubblico, il dovere civico e i diritti dei cittadini. Nel 1929 vennero aggiunte ulteriori restrizioni; la direzione del culto divenne l'unica attività legale della Chiesa. L'istruzione religiosa fu permessa solo dopo i diciotto anni, e solo in privato. La formula della costituzione sovietica del 1936 – «Libertà di professione religiosa e di propaganda antireligiosa» – è stata usata per ridurre al silenzio qualsiasi difesa pubblica della religione e qualsiasi forma di evangelizzazione pubblica. Con queste leggi lo Stato e il Partito hanno condotto nel corso degli anni un duplice attacco contro la religione. A partire dal 1926 con la Lega dell'ateo militante prima, e, in seguito, dopo la seconda guerra mondiale, con la Sezione scientifico-atea della Società per la Diffusione della Conoscenza Scientifica e Politica, lo Stato e il Partito hanno continuato a svolgere una costante propaganda contro la religione nelle comunità, nelle scuole, nelle organizzazioni giovanili e nei gruppi di lavoro. Le tattiche usate erano: denuncia dell'ipocrisia, dell'immoralità e della superstizione nella Chiesa, nella sinagoga e nella moschea; esposizione del materialismo dialettico e della teoria evoluzionistica per confutare l'esistenza di Dio, la creazione e la Provvidenza; accuse contro la religione organizzata di influenze politiche reazionarie, antisocialiste; studi sugli effetti psicologici negativi dell'atmosfera religiosa domestica sullo sviluppo dei bambini e sulla conversione all'ateismo scientifico di bambini e adulti. In anni più recenti, sono state pubblicate anche analisi più acute della teologia e dell'etica occidentali, ma per un mercato ristretto. Ovviamente, a tutto ciò non è stata permessa nessuna risposta religiosa. La seconda parte dell'attacco fu costituita dalla vessazione e dal controllo amministrativi sulle Chiese e su altre organizzazioni religiose, di intensità e stili diversi, lungo tutta la storia dell'Unione Sovietica. L'offensiva contro la Chiesa ortodossa (che ha resistito strenuamente) e la piccola Chiesa cattolica in Ucraina è cominciata subito dopo la Rivoluzione. Tra il 1917 e il 1927, ci furono scontri sanguinosi tra i credenti e il governo per l'interferenza nelle attività della Chiesa e per la confisca dei suoi beni. Migliaia di sacerdoti e di credenti subirono la morte, la prigionia o l'esilio. Il governo favorì una «Chiesa vivente» scismatica. Nel 1927 l'amministrazione patriarcale fu registrata ufficialmente, ma la pressione non mutò. Nel 1941 le chiese ortodosse e i sacerdoti erano stati ridotti a un decimo rispetto al 1917.

Su altri gruppi religiosi il colpo giunse più tardi, ma con altrettanta violenza. I cristiani battisti ed evangelici – poveri, senza proprietà e perseguitati dagli zar – furono dapprima guardati con simpatia ed ebbero il permesso di organizzare gruppi giovanili e fattorie collettive cristiane. Dopo il 1929, tuttavia, le leggi contro l'attività religiosa furono estese anche a loro, e una campagna di repressione portò ad arresti e ad alcune esecuzioni. Durante gli anni '20, fra gli islamici e i buddhisti apparvero movimenti di riforma, simpatizzanti per il comunismo, che affermavano le radici coraniche di tali politiche da parte del governo e, nel caso del Buddhismo, anche una congruenza ideologica tra ateismo marxista e buddhista. Di queste affermazioni, comunque, si risentirono non solo i capi tradizionali di entrambe le comunità, ma anche l'ideologia

antireligiosa del comunismo stesso. Nel 1928 il governo iniziò con la comunità islamica un'aspra lotta per la condizione delle donne, che si trasformò in una persecuzione dell'Islamismo più severa di quella affrontata dal Cristianesimo. L'anno successivo un'eguale campagna ostile fu estesa alle zone buddhiste e, nel 1937, alla Mongolia. Verso il 1941 non vi era più nessun monastero buddhista e solo poche moschee erano ancora operanti. Lo stesso trattamento fu riservato alle altre comunità religiose: i Credenti Ortodossi Antichi, la Chiesa georgiana ortodossa, la Chiesa armena, la Chiesa cattolica e gli Ebrei.

La seconda guerra mondiale produsse un allentamento delle restrizioni, che perdurarono circa fino all'ascesa di Nikita Kruščev nel 1957. Per la prima volta dopo la Rivoluzione, la Chiesa ortodossa russa ebbe il permesso di eleggere un nuovo patriarca, di ampliare il proprio episcopato e il proprio clero, di riaprire molte chiese e monasteri, di fondare seminari e istituti per l'istruzione del clero. Al Concilio per l'Unione di tutti i Cristiani evangelici e battisti fu permesso di organizzare congiuntamente e di diffondere l'evangelizzazione in tutta l'Unione Sovietica e, parecchi anni dopo, di istituire un seminario teologico. Con le annessioni territoriali entrarono nell'Unione Sovietica, dove vennero riconosciute, le Chiese luterane dell'Estonia e della Lettonia, la Chiesa riformata dell'Ucraina carpatica e le Chiese cattoliche della Lituania e della Polonia orientale. Fu allentata la pressione sull'Islamismo, e il numero delle moschee registrate in tutto il Paese fu più che raddoppiato. Di questa distensione beneficiarono altre comunità, ma con alcune eccezioni: 1) le Chiese degli Uniati della Bielorussia e dell'Ucraina furono completamente soppresse e costrette, per sopravvivere, ad unirsi alla Chiesa ortodossa russa; 2) le congregazioni settarie che, per motivi di coscienza e di fede, rifiutarono di registrarsi presso il governo furono perseguitate spietatamente; 3) la direzione islamica stabilita dal governo non è stata molto rispettata, e più della metà del clero islamico e delle moschee non erano registrati (lo stesso si può dire per i buddhisti, nonostante la riapertura di due monasteri); e 4) la politica di attenuazione non è mai stata applicata alla comunità religiosa ebraica, cui fu negato il diritto di pubblicare scritti di qualsiasi genere, di organizzare scuole per i futuri rabbini e spesso di registrare le sinagoghe, se si eccettuano le poche concessioni fatte dopo la morte di Stalin nel 1953.

Queste tendenze furono ostacolate dalla nuova repressione sotto Kruščev e in qualche modo stabilizzate da allora. Le chiese, le sinagoghe e le moschee svolgevano la loro funzione, sebbene ne fossero state registrate di nuove, mentre altre erano state chiuse nella generazione precedente. Venivano strettamente controllate dal Ministero per gli Affari Religiosi, che doveva accertarsi dell'affidabilità dei suoi capi e che spesso permetteva l'infiltrazione di agenti del governo. Le autorità religiose hanno, in seguito, avuto il permesso di accrescere i contatti ecumenici all'estero, anche questi, tuttavia, controllati. I dissidenti sono stati più tra i cristiani e gli Ebrei che tra i musulmani.

Le reazioni dei credenti sono state varie, ma emergono quattro elementi. In primo luogo, la paziente persistenza della fede e della pratica religiosa è passata da una generazione all'altra, nonostante tutti gli ostacoli. Solo nel caso del Buddhismo si può supporre che la fede stia estinguendosi. In secondo luogo, la guida ufficialmente riconosciuta della Chiesa russa ortodossa, dell'Unione battista, delle altre Chiese e delle comunità ebraiche, musulmane e buddhiste hanno continuato un lavoro estremamente delicato, guidando e alimentando la Chiesa e la comunità da una parte e, dall'altra, contrattando col governo, o adattandovisi, in modo da ottenere il massimo spazio per la vita della fede. E ancora, la vita religiosa in Unione Sovietica è stata continuamente stimolata e sfidata dai dissidenti in nome di una fede e di una pratica più pure. L'Unione battista ha affrontato la sfida più aperta da parte degli *initsiativniki*, un gruppo altrettanto numeroso quanto quello dei Battisti registrati; essi hanno rifiutato il controllo statale, implicito nella registrazione, praticando un coinvolgimento senza compromessi con l'evangelismo e la disciplina personale. Infine, tra gli intellettuali dissidenti un rinnovato interesse per il Cristianesimo si è espresso tramite il *samizdat*, la letteratura clandestina, e le opere di Boris Pasternak e di Aleksandr Solženicyn. Il punto, tuttavia, non è l'incontro tra le impostazioni marxista e cristiana, ma piuttosto la riscoperta di un retaggio autenticamente russo con le basi spirituali nella Chiesa ortodossa, che deve elaborare una filosofia e un'etica per il futuro.

**Società marxiste-leniniste postbelliche.** Dopo la seconda guerra mondiale, il controllo marxista-leninista si allargò dall'Unione Sovietica a tutta l'Europa orientale, alla Corea tramite la conquista, e alla Cina, al Vietnam, all'Albania e alla Jugoslavia tramite la rivoluzione interna. Non si possono esporre qui dettagliatamente le diversità nei comportamenti dei governi e nelle reazioni delle Chiese e dei diversi gruppi religiosi in tutti questi paesi. A questo proposito può interessare la lettura di: Trevor Beeson, *Discrezione e valore* (1982); e Paul Mojzes, *Il dialogo fra cristiani e marxisti nell'Europa dell'Est* (1981). In questa sede, ci limiteremo a tracciare alcune caratteristiche e tendenze generali.

In tutti i Paesi, ad eccezione dell'Albania, che ha

spietatamente soppresso ogni religione e imprigionato il clero cristiano e islamico, della Corea del Nord, dalla quale trapela ben poco, e della Repubblica Popolare Cinese durante la Rivoluzione Culturale del 1966-1972, ai gruppi religiosi è stato riconosciuto il diritto di operare per il culto a livello locale e con qualche organizzazione nazionale. Solo in Bulgaria le restrizioni sono state severe come in Unione Sovietica. In Polonia l'Università Cattolica di Lublino ha continuato a funzionare. In Cecoslovacchia, in Jugoslavia e nella Repubblica Democratica Tedesca (Germania Orientale) l'istruzione religiosa poteva venire impartita ai ragazzi in età scolare, ma solo nei locali della chiesa. In generale tutte le attività al di fuori dei locali della chiesa richiedevano un permesso speciale, ma nella maggior parte dei Paesi, i sacerdoti e i pastori protestanti potevano svolgere il loro ministero presso i parrocchiani, mentre in chiesa impartivano l'istruzione religiosa e celebravano battesimi, nozze, funerali e il culto regolare. Nella Germania Orientale una congregazione giovanile non ufficiale operava a livello nazionale, con occasionali ritiri spirituali e conferenze. In Polonia erano attive tre organizzazioni laiche, con una rappresentanza in Parlamento. Il servizio sociale delle organizzazioni religiose era in genere proibito, ma la Chiesa cattolica in Croazia e le Chiese protestanti in Ungheria e nella Germania Orientale avevano ottenuto il permesso di continuare, o di riprendere, parte di quest'attività. Alla maggior parte delle Chiese in Europa orientale e nella Repubblica Popolare Cinese è stato concesso di pubblicare testi per l'educazione religiosa e il culto, nonché alcuni giornali, ovviamente soggetti alla censura.

In tutti questi Paesi, i credenti hanno vissuto con i limiti, i controlli e le pressioni imposti dall'ideologia antireligiosa del governo, che ha dominato tutti gli aspetti della vita pubblica. Solo eccezionalmente i fedeli di una religione potevano divenire membri dei partiti comunisti. Essi erano solitamente esclusi da determinate professioni chiave, come l'insegnamento e la pubblica amministrazione, e incontravano serie difficoltà a ottenere posti di responsabilità in altri campi. Per loro, l'accesso alle facoltà universitarie, tranne quella di teologia, era spesso difficile. La propaganda antireligiosa faceva di solito parte dell'istruzione pubblica. Le chiese, le moschee e le sinagoghe hanno affrontato limitazioni, controlli continui e interferenze nella programmazione, nel reperimento di fondi, nell'istruzione del clero e dei laici, nella costruzione o nell'ampliamento dei luoghi di culto, nella stampa, nella preghiera, nel culto e nella vita comunitaria, che potevano venir controllati dagli agenti del governo.

Comunque, il quadro cambia radicalmente secondo il tempo e il luogo. In Polonia, con la sua formidabile tradizione cattolica, queste pressioni sono state oggetto costante di disputa, di resistenza e di compromesso. In Cina, nel decennio dopo la morte di Mao Tse-tung nel 1976, il governo ha cominciato a restituire chiese, templi e moschee al controllo dei fedeli e ha anche rimborsato l'affitto per l'uso delle proprietà. Nella Germania Orientale le autorità avevano ammesso il fatto che la linea conformista del loro partito di minoranza, l'Unione Democratico-cristiana, non era la stessa della Chiesa evangelica (protestante) maggioritaria o dei cattolici, e di conseguenza hanno operato su entrambi i fronti. I cristiani nella maggior parte dei Paesi dell'Europa orientale e spesso anche in Cina, nonostante la discriminazione, sono emersi fino a svolgere un ruolo significativo nella cultura, nell'amministrazione pubblica o nelle organizzazioni di massa sotto il dominio comunista, coscienti che l'indomani la politica irrigidendosi avrebbe potuto escluderli o, moderandosi, dare loro nuove possibilità.

La risposta delle comunità religiose alla sfida del dominio marxista-leninista si è diversificata più delle politiche religiose di questi governi. In genere, dall'Europa orientale al Vietnam, la fede religiosa popolare ha sostenuto le chiese, le moschee e i templi di fronte all'opposizione e alle restrizioni del governo. Questa religiosità ha poco a che fare con l'assenso o il dissenso nei confronti del marxismo. Generalmente era stato accettato il fatto che la società socialista fosse retta dal Partito Comunista, mentre in Polonia e in Jugoslavia l'opposizione non era mai cessata: era la testimonianza di una realtà nella vita e nella tradizione del popolo, più forte là dove si era mantenuta inalterata nei secoli l'identità nazionale religiosa, che l'ideologia marxista-leninista non era in grado di comprendere.

Tuttavia, in molti Paesi si è avuta una reazione ben diversa, in particolare nel caso della Chiesa evangelica nella Germania Orientale. Questa Chiesa ha fermamente resistito a tutti i tentativi governativi di controllare e di porre condizioni alla sua vita interna. Allo stesso tempo, sulla base di un'etica sociale cristiana indipendente, essa ha affermato la «solidarietà critica» con le intenzioni del governo di costruire nel Paese una società socialista giusta e di stabilire la pace nel mondo. In pratica questo significa che, nel corso degli anni, la Chiesa si è trovata in costante dialogo critico con lo Stato su temi politici e sociali fondamentali, ma ha anche coltivato la lealtà fondamentale verso il governo contro le brame pangermaniche di molti dei suoi aderenti, affermando il ruolo cristiano all'interno del mondo socialista.

**Dialogo e interazione tra marxisti e cristiani dopo Stalin.** Il dialogo cominciò con l'esame di coscienza

tra i comunisti. Il ripudio di Stalin, e ciononostante la continuazione di linee di condotta tipicamente staliniste, portò sia all'Est che all'Ovest ad una profonda riflessione sull'intero orizzonte della teoria e della pratica marxiste, compreso il rapporto con le affermazioni della fede cristiana e con la pratica della religione. I teologi cristiani risposero alla sfida con vivo entusiasmo. Il risultato fu che durante gli anni '60 iniziò un proficuo dialogo tra marxisti e cristiani, quando le condizioni politiche lo permettevano. In Jugoslavia, dove nel decennio precedente si era avviato un approccio filosofico al pensiero marxista aperto, flessibile, questo dialogo, soprattutto con i teologi cristiani della Croazia e della Slovenia, fu particolarmente ricco di temi e di opinioni (Mojzes, 1981). In Polonia, a partire dal 1962, un dialogo pacato tra intellettuali cattolici e marxisti fu ravvivato da due contributi marxisti non ortodossi: Adam Schaff, con la sua preoccupazione per la vita individuale in una società marxista (*Il marxismo e l'individuo*, 1965) e Leszek Kolakowski, con i suoi tentativi d'intendere il marxismo – e per estensione il Cristianesimo – non come sistema universale di verità, ma come «ispirazione filosofica vivente all'interno di un modo generale di percepire il mondo» (*Verso un umanesimo marxista*, 1968). L'incontro in Cecoslovacchia fu particolarmente drammatico e per qualche tempo influenzò la politica del governo. I suoi principali esponenti furono J.L. Hromadka, capo dei teologi tedeschi cechi e amico di molti comunisti, il cui *Il Vangelo degli atei* (1965) introdusse nell'ideologia politica un carattere cristiano, e Milan Machoveč, filosofo marxista, i cui *Il peccato della vita umana* (1965) e *Un marxista guarda Gesù* (1976) costituirono un'eloquente difesa del dialogo come forma ed esempio pratico del vivere umano. L'interazione procedette a due livelli. Grazie a Machoveč, altri marxisti entrarono nel dialogo, in particolare Vitezslav Gardavsky, il cui *Dio non è morto del tutto* (1972) tracciò un parallelo tra la chiamata e il rischio di un impegno di fede nell'ateismo marxista e nel Cristianesimo. Frattanto, nel programma del «socialismo dal volto umano» promosso dal governo di Alexander Dubcek, furono rimosse quasi tutte le restrizioni nei riguardi della religione, accolta come parte costruttiva della società socialista, mentre l'Ufficio per gli Affari Religiosi fu trasformato da burocrazia ordinatrice a ente per il miglioramento della cooperazione e del dialogo.

Il punto culminante di questo sviluppo fu l'unico congresso cristiano-marxista mai tenuto nell'Europa orientale, a Marianske Lazne (Cecoslovacchia) nel 1967. La Paulusgesellschaft, che ne pubblicò gli atti col titolo *Schöpfertum und Freiheit* (1968), descrisse la storia delle varie conferenze e pubblicò resoconti che coinvolgevano teologi cattolici dell'Europa occidentale (Karl Rahner, J.B. Metz, Giulio Girardi e altri) e studiosi marxisti francesi (Roger Garaudy), italiani (Lucio Lombardo-Radice), austriaci e tedeschi occidentali, nonché marxisti della Polonia, della Jugoslavia e dell'Ungheria. Fu un momento di revisione e di cambiamento di metodo per tutti coloro che vi furono coinvolti, un trionfo della convinzione di Machovec secondo la quale il dialogo, nel quale tutti, aprendosi verso gli altri, rischiano le convinzioni più profonde, è veramente fondamentale per il significato della vita.

Il trionfo fu di breve durata. Nell'agosto 1968 l'esercito sovietico represse l'esperimento socialista ceco. Alle Chiese furono imposte limitazioni più severe che nel passato. I marxisti che avevano preso parte al dialogo furono esautorati e ridotti al silenzio. In Polonia Schaff fu espulso dal partito e Kolakowski scelse l'esilio. Nel dicembre 1971 Tito diede un giro di vite alla liberalizzazione nel Partito Comunista jugoslavo; gli intellettuali marxisti furono sollecitati ad essere più ortodossi e più guardinghi. Negli anni seguenti, in tutta l'Europa orientale l'aperta collaborazione critica fu sostituita da un «dialogo cauto», dedicato a scopi particolari, condotto da rappresentanti del partito o del governo autorizzati, e nel quale non vennero sollevati i problemi ideologici fondamentali. L'Istituto Internazionale per la Pace, appoggiato dai Sovietici, e l'Istituto Cattolico per la Ricerca della Pace, con sede a Vienna, affiancati in seguito dall'Institute for Peace and Understanding (gruppo cristiano americano), hanno tenuto una serie di simposi internazionali moderati, iniziando nel 1971 con la partecipazione semiufficiale dell'Est. In Polonia, in Ungheria e nella Germania Orientale il dialogo iniziato dai vari governi con le Chiese per convincerle ad appoggiare la loro politica sono serviti spesso anche a rivelare i progetti delle Chiese. Tali dialoghi sono stati limitati, ma spesso leali e utili. Essi hanno fornito i canali per il giorno in cui il dogma marxista-leninista si è allentato.

Frattanto il rapporto dialogico fu attaccato anche da un'altra parte. Ciò che si desidera «non è un dialogo tra cristiani e marxisti», scriveva José Miguez-Bonino, esprimendo una prospettiva comune alla teologia della liberazione latino-americana, «ma una crescente e aperta partecipazione comune al progetto rivoluzionario, le cui linee fondamentali sono indubbiamente basate su un'analisi marxista» (*Cristiani e Marxisti*, 1976). Il marxismo è il «linguaggio» mediante il quale il cristiano comprende come la propria obbedienza a Dio debba esprimersi nelle condizioni inumane della società. Cristiani e marxisti si trovano insieme in una lotta comune. Questa solidarietà nell'azione, e non

l'opposizione delle loro idee sulla religione, è fondamentale per i loro scopi.

Con questa visione, quindi, il rapporto tra Cristianesimo e marxismo nasce all'interno dell'impresa comune, e da qui prende l'avvio un incontro a due livelli – fatto che molti teologi della liberazione non sono stati in grado di notare. Il primo livello è quello del potere politico. Gustavo Gutiérrez aveva giustificato su basi teologiche la lotta rivoluzionaria, quando aveva descritto la liberazione politica come «l'autocreazione dell'uomo» radicata nella creazione divina e completata dalla ri-creazione in Cristo» (*Teologia della Liberazione*, 1973). Le comunità di base cristiane, fondate in collaborazione con le parrocchie in tutta l'America latina, sono diventate scuole di attivismo sociale contro i poteri oppressori. Ma negli stessi movimenti rivoluzionari violenti e nei governi che ne derivano i cristiani sono sempre stati i compagni minori dei marxisti-leninisti, che non tollerano deviazioni dalle loro politiche militari, economiche o politiche. Camillo Torres sofferse i dubbi di questa situazione prima di unirsi al movimento della guerriglia colombiana, in cui incontrò la morte (*Scritti rivoluzionari*, 1969). Il secondo livello è l'interpretazione del marxismo stesso, da pochi presa in seria considerazione. In *Marx contro i Marxisti* (1980), José Miranda ha tentato un'ardita reinterpretazione di Marx e di Engels più in chiave umanistica che deterministica, e, almeno, con un'apertura verso Dio. Miguez-Bonino riconosce che il materialismo dialettico svilisce l'umanità e trasforma la critica marxiana della religione in aperto ateismo. Ma ai cristiani marxisti rivendica un eguale diritto d'interpretare il movimento e dimostrare, con la partecipazione, che la fede biblica può portare all'azione rivoluzionaria. Questa è la sostanza del dialogo iniziato negli anni '60.

Il dialogo tra marxisti e cristiani non si è mai interrotto nei paesi dell'Europa occidentale e dell'America settentrionale, dove è stato consentito al marxismo di sviluppare la propria varietà creativa. Il Partito Comunista italiano è stato molto aperto, lasciando intendere che la coscienza religiosa, lontana dallo scomparire nella società socialista, può contribuire in modo costruttivo al suo sviluppo, e accettando fra i suoi iscritti e in posizioni influenti anche cristiani praticanti. Da parte cristiana, Giulio Girardi ha elaborato una precisa teoria delle condizioni per una convergenza tra credenze cristiane e marxiste come programma per un dialogo futuro (*Marxismo e Cristianesimo*, 1968).

Nel 1965, il marxista francese Roger Garaudy richiese «un dialogo senza pregiudizi e ostacoli. Non chiediamo a nessuno di smettere di essere ciò che è. Chiediamo, invece, che lo sia di più e meglio. Noi speriamo che coloro che si impegnano nel dialogo con noi ci chiedano la stessa cosa» (*Dall'anatema al dialogo*, 1965). I cristiani hanno continuato a studiare il marxismo come una chiamata al pentimento e al rinnovamento cristiano e come una sfida per una diversa visione del mondo (Th. Ogletree, *Possibilità di un dialogo marxista-cristiano*, 1968; J.M. Lochman, *Incontro con Marx*, 1975; A.F. McGovern, *Marxismo: una prospettiva cristiana americana*, 1980). I marxisti hanno risposto con l'autoanalisi e la sfida loro proprie (H. Aptheker, *L'urgenza di una dialogo fra cristiani e marxisti*, 1970). Nel 1979, negli Stati Uniti, si è dato l'avvio a una serie di colloqui biennali con i marxisti americani di varie tendenze sotto il patrocinio della Christian Marxist Relations Task Force of Christians Associated for Relations with Eastern Europe.

Il dialogo prosegue. I dogmatici – sia comunisti che cristiani – per i quali il dialogo costituisce un pericolo, potrebbero intralciarlo, ma essi stessi, come dimostra l'esperienza del governo sovietico e dell'Europa orientale, tendono ad attenuare l'integrismo e la forza del loro punto di vista. Gli entusiasti possono non tenerne conto per qualche tempo, ma la mutua sfida delle opposte credenze relative a Dio, all'umanità, alla storia e alla speranza è così profonda e così pratica che non può essere evitata per molto tempo. Non c'è una sintesi; non ci può essere separazione.

## BIBLIOGRAFIA


Tr. Beeson, *Discretion and Valour. Religious Conditions in Russia and Eastern Europe*, ed. riv. Philadelphia 1982. Opera di un gruppo di studiosi che ebbero esperienza diretta con le condizioni religiose in vari Paesi dell'Europa orientale, pubblicata sotto l'egida del British Council of Churches e la direzione di Beeson.

N. Berdjaev, *The Origin of Russian Communism*, London 1937 (trad. it. *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976).

A. Fried e R. Sanders (curr.), *Socialist Thought. A Documentary History*, Chicago 1964. Antologia critica di scrittori socialisti dalla Francia premarxista a oggi, comprese le correnti socialdemocratica e comunista del marxismo.

H. Gollwitzer, *The Christian Faith and the Marxist Criticism of Religion*, New York 1970.

Ch.H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915*, New Haven 1940. Delinea anche l'interazione marxista col socialismo cristiano.

P. d'A. Jones, *The Christian Socialist Revival, 1877-1914. Religion, Class and Social Conscience in Late-Victorian England*, Princeton 1968.

W. Kolarz, *Religion in the Soviet Union*, New York 1961. Ampia panoramica delle varie comunità religiose cristiane e non cristiane.

V.I. Lenin, *Religion*, New York 1933, pubblicazione sovietica contenente la maggior parte degli scritti di Lenin su questo soggetto più comunemente citati.

K. Marx e F. Engels, *On Religion*, New York 1964, ristampa della raccolta da parte di studiosi sovietici delle più importanti affermazioni sulla religione fatte dai due autori; introduzione di R. Niebuhr.

P. Mojzes, *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe*, Minneapolis 1981. Abbraccia l'Europa comunista, soprattutto Jugoslavia, terra d'origine dell'autore, Cecoslovacchia e Polonia, ma esauriente dal punto di vista geografico e tematico.

M.M. Thomas, *The Secular Ideologies of India and the Secular Meaning of Christ*, Bangalore 1976. Esamina il marxismo-leninismo nelle sue varie espressioni, l'umanitarismo socialista con la sua componente marxista, il razionalismo liberale e le varie forme di umanitarismo postinduista in rapporto con le teologie e le pratiche cristiana e induista.

R.C. Tucker (cur.), *The Marx-Engels Reader*, (2ª ed.), New York 1978. Cfr. soprattutto la parte I, «The Early Marx». Si evidenzia tutta l'umanità di Marx.

CHARLES C. WEST

**MASPERO, HENRI** (1883-1945), sinologo francese e pioniere degli studi taoisti. Figlio dell'egittologo Gaston Maspero, Henri Maspero fece la sua prima ricerca nel 1904, al Cairo, sul sistema finanziario dell'antico Egitto. Nel 1907 conseguì una *Licence en droit* e un diploma in cinese. Dal 1908 al 1920 fu membro dell'École Française d'Extrême Orient (EFEO) e si stabilì a Hanoi, da dove viaggiò in lungo e in largo nell'Asia sudorientale e in Cina. Fu a Pechino durante l'inverno 1908-1909, all'epoca della morte dell'imperatore Tetsung e dell'imperatrice madre Ts'u-hsi, e fu testimone di alcuni dei conseguenti disordini rivoluzionari. La sua ricerca e le sue pubblicazioni coprirono una stupefacente gamma di argomenti: la geografia amministrativa dell'Indocina antica, gli esordi del Buddhismo in Cina, l'epigrafia, la storia del diritto, l'architettura, l'arte, l'astronomia come anche la linguistica cinesi. I suoi articoli sulle lingue thai e sulla fonetica dell'annamese furono i primi studi scientifici sulle lingue dell'Asia sudorientale. Gli elementi cinesi nell'annamese lo portarono, prima di Bernhard Karlgren, allo studio dell'antica fonologia cinese.

Nel 1914, in occasione di una missione di studio in Cina, Maspero cominciò una ricerca sulla vita religiosa della Cina contemporanea, che proseguì tra i Cinesi espatriati in Francia durante la prima guerra mondiale. Questo lavoro sul campo gli consentì, in seguito, di descrivere la moderna religione popolare cinese in modo estremamente vivace.

Maspero iniziò e supervisionò, fino al 1920, la vasta collezione EFEO di documenti indocinesi, una miniera unica sulla storia di questa regione. Parte di questo materiale gli servì per gli studi comparati sul thai moderno e sull'antica religione cinese, studi che confermarono i risultati dell'opera fondamentale di M. Granet (1919) sul *Libro delle Odi*.

Nel 1920 Maspero fu richiamato a Parigi e nominato successore di Édouard Chavannes al Collège de France. L'unico libro che pubblicò durante la sua vita, *La Chine antique* (1927), è una storia della Cina, dalle origini al III secolo a.C. Gli anni restanti della sua vita furono dedicati all'accurata preparazione del secondo volume, che doveva riguardare la storia cinese fino alla dinastia T'ang.

I sommari dei corsi di Maspero al Collège de France (1921-1944) dimostrano che egli, tra i moltissimi altri aspetti della sinologia trattati in numerosi articoli, fu interessato durante questo periodo soprattutto alle origini della religione taoista. Si trattava di un terreno vergine, del tutto sconosciuto non soltanto agli studiosi occidentali ma anche agli studiosi cinesi, che tradizionalmente avevano disprezzato tutto quello che apparteneva al Taoismo, tranne i filosofi Lao-tzu e Chuang-tzu. Nel 1926 l'unica serie completa del canone taoista giunta fino a noi venne pubblicata in 1.120 volumi di stile cinese. Maspero fu il primo a ricavare da questa enorme quantità di documenti (dal IV secolo a.C., nel caso dei primi scritti mistici taoisti, fino al XVI secolo d.C.) una cronologia dei testi e una storia coerente delle origini e dei primi cinque secoli della religione taoista. Egli scoprì che questa religione, lungi dall'essere il miscuglio popolare di superstizioni descritto dai missionari, o l'ignorante e sedizioso culto satanico denunciato dall'*élite* culturale cinese, era invece l'elevata dottrina tipica di tutte le classi della società cinese, con una tradizione letteraria risalente al II secolo a.C. Rendendosi conto dell'importanza, nel Taoismo, delle tecniche di longevità fisiologica e delle tecniche mistiche per raggiungere l'unione con il Tao (e per partecipare alla sua immortalità), Maspero dedicò a questi argomenti uno studio particolareggiato.

Il 27 luglio 1944, Maspero fu atteso invano alla riunione dell'Académie des Inscriptions et Belle Lettres, di cui all'epoca era presidente. Era stato arrestato dalle forze di occupazione tedesche per le attività del figlio nella Resistenza francese. Il 15 agosto 1944 fu caricato sull'ultimo convoglio di prigionieri diretti verso la Germania prima della liberazione di Parigi. Morì di malattia tra gli orrori di Buchenwald il 17 marzo 1945, meno di un mese prima della liberazione di questo campo di concentramento da parte delle truppe americane.

**BIBLIOGRAFIA**

La maggior parte degli studi di Maspero sul Taoismo sono raccolti in *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971. Tra gli scritti di Maspero sul Buddhismo ricordiamo *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming*; e *Communautés et moines bouddhistes chinois au deuxième et troisième siècles*, entrambi in «Bullettin de l'École Française d'Extrême Orient», 10 (1910), pp. 95-130 e 222-32; e *Les origines de la communauté bouddhiste de Lo-Yang*, in «Journal asiatique», 225 (1934), pp. 88-107. Sulla mitologia e la religione popolare, cfr. *Légendes mythologiques dans le 'Chou king'*, in «Journal asiatique», 204 (1924), pp. 1-100; *The Mythology of Modern China*, in J. Hackin et al. (curr.), *Asiatic Mythology*, New York 1932; e *Les ivoires chinois et l'iconographie populaire*, in H. Maspero, R. Grousset e L. Lion (curr.), *Les ivoires religieux ey médicaux chinois d'après la collection Lucien Lion*, Paris 1939.

Un necrologio di P. Demiéville, comprendente un'utile bibliografia, comparve nel «Journal asiatique», 234 (1943-1945), pp. 245-80; per una sintesi, dello stesso Demiéville, del contributo di Maspero agli studi cinesi, cfr. infine *Henri Maspero et l'avenir des études chinoises*, in «T'sung pao», 38 (1947), pp. 16-42.

ANNA SEIDEL

**MASSIGNON, LOUIS** (1883-1962), islamista francese. Luis-Fernand-Jules Massignon crebbe a Parigi, dove si iscrisse all'università e seguì numerose discipline, compreso l'arabo. Passò la maggior parte del periodo 1906-1910 studiando al Cairo e svolgendo ricerche in Iraq e ad Istanbul, e nel 1912-1913 fu *Visiting Professor* all'Università Egiziana (poi del Cairo). Nel 1922 presentò le sue tesi di dottorato su al-Ḥallāj e sull'antico misticismo islamico all'Università di Parigi; pubblicata in 2 volumi con il titolo *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al'Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922* (1922), la sua *thèse principale* è diventata da allora un classico. Una seconda edizione, largamente ampliata, comparve postuma (1975). Nel 1926 Massignon fu nominato professore di sociologia e di sociografia dell'Islam al Collège de France di Parigi e nel 1933 fu nominato direttore di studi per l'Islamismo all'École Pratique des Hautes Études, per la Sezione delle Sciences religieuses. Nello stesso anno fu eletto membro della nuova Accademia di lingua araba al Cairo, dove ogni inverno trascorreva numerose settimane di lavoro.

Nato e cresciuto cattolico, Massignon affrontò nel 1908 una particolare esperienza interiore che egli definì la sua «conversione». Di conseguenza divenne sempre più un fedele membro della Chiesa cattolica, sempre più con una vocazione spirituale rispetto all'Islamismo. Nel 1931 entrò nel terz'ordine francescano e nel 1934 fondò la confraternita Badaliya, i cui membri si ispiravano alla misericordia e si dedicavano alla «sostituzione» per i loro fratelli musulmani. (L'idea della sostituzione implica da parte di una persona il prendere su di sé le sofferenze di un'altra). Dopo essersi unito alla Chiesa cattolica greca (Uniati) nel 1949, Massignon fu ordinato sacerdote al Cairo il 28 gennaio 1950. Sebbene l'ordinazione in questa Chiesa sia possibile per uno sposato, e Massignon lo era, il Vaticano impose che la condizione di sacerdote di Massignon, che si trasformò in un elemento essenziale nella sua vita spirituale e nella sua vocazione, rimanesse segreta. Anche dopo il suo ritiro, nel 1954, Massignon continuò a prendere parte attiva nella difesa delle vittime della violenza (per esempio Palestinesi e Algerini) fino alla sua morte a Parigi il 31 ottobre 1962.

L'opera di Massignon è il completamento e la creazione di una mente di statura notevole, illuminata da lampi di genio ma capace di essere trascinata, fino al limite dell'aberrazione, dalle proprie idee. Il lettore deve affrontare il difficile compito di riconoscere le particolari prospettive con cui Massignon interpretò il proprio argomento e di correggerle secondo i criteri eruditi dell'interpretazione e della validità fattuali. Se i particolari coinvolgimenti spirituali di Massignon resero la sua opera una delle più ricche nel settore degli studi islamici, si deve riconoscere che essa ricava la propria forza da una posizione esistenziale non collegata con la cultura. Sebbene la sua originalità meriti rispetto e ammirazione, va riconosciuta anche la mancanza di modelli eruditi.

Il monumentale studio di Massignon su al-Ḥallāj probabilmente resterà il suo più duraturo contributo allo studio dell'Islamismo e della religione in generale. Si tratta di ben più che una attenta ricostruzione storica dei fatti e dei mondi spirituali antichi. È la registrazione dell'incontro spirituale in cui uno studioso, affascinato dalla verità religiosa, incontra un mistico del passato che questa verità ben riconosceva. Ma forse tali dimensioni spirituali, che erano ben chiare per Massignon, non lo erano affatto in al-Ḥallāj; e allora il lettore si chiede fino a che punto l'al-Ḥallāj spirituale scoperto da Massignon sia il risultato di una valida ermeneutica testuale e non piuttosto una creazione spirituale nata dai bisogni religiosi e dalle passioni dello stesso Massignon. Le esperienze interiori di Massignon del maggio e del giugno 1908, in conseguenza delle quali assunse una «nuova vita» di adorazione e di testimonianza, saldarono insieme per lui le figure di al-Ḥallāj e di Cristo, l'esistenza di Dio e l'esperienza della grazia divina. Dopo di ciò, al-Ḥallāj, Cristo e il loro testimone Louis Massignon non potevano più essere se-

parati né dallo stesso Massignon né da coloro che studiavano le sue ricostruzioni scientifiche.

Il secondo contributo di Massignon è la sua puntuale indagine tecnica sul vocabolario religioso, in particolare quello del misticismo islamico. Accanto alla sua affermazione che le realtà spirituali cui queste parole alludono possono essere riscoperte attraverso lo studio delle parole stesse – e che il ricercatore a un certo punto si trova ad affrontare precisamente quella realtà che il mistico testimonia – i suoi risultati furono di enorme importanza e hanno spinto studiosi come Paul Nwyia a proseguire le ricerche sul vocabolario religioso lungo la stessa linea.

Il terzo contributo di Massignon è quello di essere riuscito, in un periodo di specializzazione sempre crescente, a conservare una idea globale del mondo islamico, nelle sue diverse dimensioni materiali e spirituali. Egli poteva considerare tale mondo complesso come un tutto significativo sotto il segno dell'Islam, proprio come poté considerare l'Islamismo significativo nella prospettiva di al-Ḥallāj. Perciò i suoi scritti minori, raccolti in *Opera minora* (1963), comprendono articoli su soggetti assai disparati. In questi articoli troviamo una complessa ermeneutica dei testi, delle personalità e delle idee, diretta a rivelare non soltanto i significati letterari, storici e semantici, ma anche gli scopi spirituali. Nella sua ricerca ermeneutica, Massignon mostrò una immensa erudizione, ma anche una sensibilità straordinaria, in particolare per le realtà religiose e devozionali. La sua sensibilità si estendeva a quelle realtà che esistono in parte nel regno dei sogni e in parte in quello della concretezza fattuale, quelle realtà in cui la mentalità religiosa e quella che un tempo si chiamava «mentalità orientale» sono così efficacemente armonizzati.

**BIBLIOGRAFIA**

L'opera principale di Massignon è il suo studio monumentale su al-Ḥallāj, la cui seconda versione, largamente ampliata, apparve postuma, in 4 volumi, Paris 1975. Un altro studio classico è l'*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1968 (3ª ed.), che tratta dello sviluppo del vocabolario mistico durante i primi secoli dell'Islam. Un grande numero di testi mistici furono pubblicati da Massignon nel *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929. Anche una traduzione delle poesie di al-Ḥallāj, il *Dîwân* (1955, rist. Paris 1981), fu edita da Massignon. Degli altri libri di Massignon, andrebbero menzionati: *Mission en Mésopotamie, 1907-1908*, I-II, Il Cairo 1910-1912; e le varie edizioni dell'importante *Annuaire du monde musulman*, 1ª ed. Paris 1922-1923; 2ª ed. Paris 1926; 3ª ed. Paris 1929; 4ª ed. Paris 1954. (L'ultimo di questi volumi fu realizzato con la collaborazione di Vincent Monteil). Una raccolta di 205 articoli di Massignon, curata da Youakim Moubarac, è stata pubblicata con il titolo *Opera minora*, I-III, 1963, rist. Paris 1969; sono previsti altri due volumi.

Una bibliografia di e su Massignon compare in Y. Moubarac, *L'oeuvre de Louis Massignon*, Beirut 1972, pp. 7-107 (libro, comunque, difficile da trovare come da usare, e per di più incompleto). Una bibliografia generale e del tutto affidabile non esiste ancora. La più accessibile è la breve bibliografia nel mio *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, The Hague 1970 (3ª ed.), pp. 351-58. Queste bibliografie possono essere affiancate da quella contenuta nel penetrante studio sull'opera e la spiritualità di Massignon condotto da G. Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon*, Louvains-la-Neuve 1981, pp. 295-301. Per celebrare il centesimo anniversario della nascita di Massignon, l'UNESCO ha pubblicato un utile opuscolo intitolato *Centenaire de la naissance de Louis Massignon, 1883-1962*, Paris 1983.

JACQUES WAARDENBURG

**MATERIALISMO.** Il materialismo può definirsi semplicemente la dottrina filosofica che ammette l'esistenza della sola materia. La semplicità della definizione è solo apparente perché, ovviamente, il termine *materia* può essere interpretato in modi diversi, per cui sarà meno approssimativo definire il materialismo partendo da ciò che esso nega. Esso esclude l'esistenza di entità totalmente diverse e, in un certo senso, superiori rispetto alla materia della nostra esperienza ordinaria. Non ammette, quindi, alcuna divinità creatrice e regolatrice dell'universo; nega l'esistenza di angeli o spiriti che, esenti dai limiti della materia, possano influenzare l'ordine materiale; pone in discussione la nozione di anima intesa come entità immateriale separabile dal corpo umano che essa informa. Perciò i suoi due bersagli principali sono il teismo e la visione dualistica della natura umana.

Nel passato, il materialismo ha solitamente preso le mosse dalla convinzione che il mondo possa essere capito facendo ricorso a una sola serie di categorie desunte dalla nostra esperienza fisica quotidiana, senza riferimento a entità «immateriali» di tipo affatto diverso; oppure dalla critica della religione organizzata, dato il suo carattere superstizioso o politicamente oppressivo e la sua credenza in dei, angeli, anime, miracoli. Nel primo caso il materialismo coincide col naturalismo. Entrambi si fondano sui modi «naturali» di spiegazione e rifiutano le forme di intervento «soprannaturale», perché non necessarie e, perfino, incoerenti. Il materialismo si avvicina anche al riduzionismo, in quanto entrambi cercano di ridurre le diverse spiegazioni possibili degli avvenimenti nel mondo ad una sola categoria o, almeno, a un numero minimo di categorie. Per gli stessi motivi, presenta sfumature di positi-

vismo, in quanto entrambi riconoscono la scienza come unica fonte legittima per la conoscenza delle causalità del mondo. La differenza sostanziale fra il materialismo classico e le correnti filosofiche menzionate sta soprattutto nella specificità delle sue obiezioni alla categoria dello «spirito» su cui poggia la credenza religiosa.

**Origini.** Aristotele (384-322 a.C.) fu il primo a dare una definizione esplicita del concetto di «materia», ossia quel substrato della realtà concreta al quale è necessario fare riferimento per spiegare qualsiasi mutamento fisico. Aveva criticato i fisici ionici, che lo avevano preceduto di due secoli, per aver creduto di poter spiegare i mutamenti in natura basandosi unicamente su una sola «materia» come fondamento di tutto (acqua, aria, fuoco). Questa materia avrebbe conservato immutata la propria identità in qualunque cambiamento; tale criterio, quindi, avrebbe negato il mutamento sostanziale, e le evidenti differenze fondamentali tra tipi diversi (per esempio, specie diverse di animali) si sarebbero ridotte a semplici diversità di organizzazione della «materia» fondamentale. Aristotele rifiutò questa dottrina «materialistica», pur non tacciando gli Ionici di materialismo. Notava, infatti, che per Talete tutte le cose erano «piene di dei» e, quindi, in un certo senso «animate». Idee simili sono attribuibili a tutte le figure maggiori dell'antica tradizione ionica. Questi pensatori furono i primi a tentare di spiegare i mutamenti fisici in modo sistematico, ma non si preoccuparono di discutere le credenze tradizionali sul ruolo degli dei e dell'anima.

Un secolo dopo, i fondatori dell'atomismo, Leucippo e Democrito, si avvicinarono di più alla dottrina materialistica. La loro idea che tutte le cose sono formate da «atomi», entità impercettibilmente piccole, indivisibili, eterne e immutabili, derivava dalle dispute di Parmenide sull'Uno, non partendo dall'osservazione empirica. Il mutamento non è altro che il movimento e la ridistribuzione degli atomi nel vuoto. I pianeti, le stelle e la terra stessa devono la loro esistenza all'aggregazione di vortici di atomi. Poiché lo spazio è infinito, vi sarà un numero infinito di mondi prodottisi allo stesso modo. Le sensazioni vanno interpretate in termini puramente fisici; l'anima stessa è formata da atomi, certamente più piccoli e più sottili anche delle particelle di fuoco, ma tuttavia dello stesso genere comune agli altri atomi. Ogni interazione è, quindi, meccanica, rendendo inutile qualsiasi spiegazione in termini di cause finali. Eppure gli atomisti non sembrano aver escluso gli dei. Sebbene Democrito sia critico verso coloro che basano il comportamento etico su norme religiose, sembra comunque ammettere che gli dei possano visitare gli uomini. Questa potrebbe essere una semplice concessione all'ortodossia dei tempi, ma è più probabile che non volesse ridurre gli dei a materia, come aveva invece fatto per l'anima.

Il passo in avanti in tal senso fu fatto da Epicuro (341-270 a.C.). Gli dei sono situati negli intervalli tra gli innumerevoli universi; anch'essi sono composti di atomi e vivono in uno stato di beatitudine, non disturbati dalle questioni dei mortali. Lucrezio (99-55 a.C.) diffuse gli insegnamenti di Epicuro nel mondo romano col suo grande poema, *De rerum natura*, l'espressione più completa della dottrina materialistica dei tempi antichi. Qui gli dei vengono completamente eliminati, in quanto l'unica divinità riconosciuta è la natura. Lucrezio considera la religione di Stato a Roma essenzialmente come istituzione politica e non vede nessun motivo per negare l'affermazione atomista che tutto ciò che esiste sia fatto di atomi e di vuoto.

**Rinascimento.** Con lo sviluppo del Cristianesimo, diminuì l'attrazione del materialismo epicureo. I filosofi si occuparono talvolta dell'atomismo, ma le critiche aristoteliche sembrarono inattaccabili. Non poteva esserci una seria difesa del materialismo in un'epoca in cui l'influenza dello spirito, in tutte le sue forme, sembrava palpabile e quando non si era trovato alcun argomento plausibile per affermare che ogni mutamento può essere spiegato solo in termini atomici o materiali. Solo nel XVII secolo, con la comparsa della «scienza nuova» della meccanica, si cominciarono a intravedere le linee generali di una teoria. Galileo e Cartesio accettarono il principio secondo cui la materia è composta da una moltitudine di corpuscoli le cui proprietà («qualità primarie») sono esattamente quelle richieste per poter subire trasformazioni in base a precise leggi meccaniche. Non esisteva prova alcuna di tutto questo, ma sembrava plausibile estendere le regole della matematica meccanica anche all'estremamente piccolo, riuscendo, forse, a spiegare in termini meccanici tutti i tipi di mutamento fisico.

Pierre Gassendi (1592-1655) poté così far rivivere l'antieo atomismo epicureo, presentandolo come la migliore spiegazione scientifica disponibile (sebbene ipotetica) delle qualità sensorie della realtà. Comunque Gassendi non spinse il suo epicureismo fino al materialismo; pur opponendosi alle pretese di una conoscenza dimostrativa degli scolastici e dei cartesiani, non rifiutò la religione e non vide alcun motivo per estendere l'atomismo all'anima, o di usarlo per negare la necessità di un Dio creatore. Il suo amico Thomas Hobbes (1588-1679) non ebbe gli stessi scrupoli. Critico severo della religione istituzionale, sosteneva che i criteri meccanici dovessero essere estesi alla spiegazione non solo delle sensazioni, ma anche del pensiero, il quale non è altro che il movimento delle particelle materiali nel cervello. Il corpo e null'altro può esistere, quindi Dio, se esiste (e l'opinione di Hobbes su questo

problema è veramente difficile da scoprire), deve essere corporeo.

**Materialismo riduzionista.** Se tutte le cose materiali vanno interpretate mediante una sola serie di leggi, le leggi generali della meccanica, anche l'azione umana potrà ridursi alla legge meccanica. Questa è la conclusione raggiunta da Hobbes; Cartesio poté evitarla, ammettendo una mente immateriale nell'uomo. Il materialismo riduzionista o il dualismo netto – queste sembrano essere le uniche opzioni, se si decide di fare rientrare tutta la sfera dell'azione fisica in un'unica scienza. La maggioranza dei filosofi del XVII e del XVIII secolo non accettò le due alternative, ma non riuscì a trovare agilmente una soluzione valida. In Francia, dove andava crescendo la reazione contro l'autorità del sovrano e della Chiesa, il materialismo riduzionista fu accettato da numerosi scrittori, di cui il più originale fu Denis Diderot (1713-1784), curatore della grande *Encyclopédie*. Influenzato dalla *Storia naturale* di George-Louis Buffon (1749), meditò sulle leggi evolutive che, dal caos iniziale di particelle materiali, avevano potuto dar forma al mondo organico che conosciamo. Nello stesso tempo, un certo numero di scrittori di medicina, il più notevole dei quali fu Julien de La Mettrie (1709-1751), aveva elaborato una fisiologia materialistica dove l'azione umana era ridotta a semplici cause meccaniche. Paul d'Holbach (1723-1789) ebbe interessi critici anche in campo metafisico. Il suo *Sistema della natura* (1770) fu l'affermazione materialistica più decisa del secolo; in esso si evidenziano i due aspetti del materialismo classico: da un lato la convinzione che, essendo la materia una, è ammissibile un solo tipo di spiegazione; dall'altro la forte ostilità verso la religione.

Ma le debolezze di questo tipo di monismo materiale erano evidenti. Non erano state ancora soddisfatte le promesse di dimostrare come le operazioni del corpo umano fossero comprensibili in termini meccanici, come fosse possibile ricondurre le sensazioni e il pensiero all'azione meccanica tra molecole e come la varietà delle specie organiche si fosse originata da un'iniziale materia indifferenziata. Il materialismo era ancora, nel migliore dei casi, un programma, non una dottrina filosofica completa. Per diventare qualcosa di più necessitava del supporto di un'autentica scienza materialista. Inoltre si sarebbe dovuta abbandonare una delle premesse fondamentali del materialismo classico, ossia il principio riduzionistico.

I maggiori filosofi del momento furono colpiti dalla crudezza, come essi la definirono, della dottrina materialista. Hegel, in particolare, attaccò i presupposti meccanicistici della scienza newtoniana e la conseguente ipotesi che tutto il movimento possa essere spiegato con la sola scienza della meccanica. In sua vece, costruì una filosofia della natura e una teoria della storia in cui lo spirito è la forza motrice. Il movimento implica contraddizione, in quanto per realizzarsi richiede che un corpo sia «qui e allo stesso tempo non sia qui». Perciò, la contraddizione è alla base della natura e della società e, dalla lotta e dall'opposizione che ne conseguono, deriva il progresso.

**Materialismo dialettico.** La forma più influente di materialismo non riduzionista è senza dubbio quella di Marx e di Engels. Marx fece propria gran parte della struttura del pensiero di Hegel sulla società e sui mutamenti sociali, mantenendo la discontinuità del metodo «dialettico» hegeliano, ma invertendo l'ordine tra materia e mente. La mente si origina dalla materia (come avevano sostenuto i materialisti riduttivisti), ma in modo discontinuo, e quindi non è riducibile alle categorie della materia (che essi avevano negato). Le credenze in Dio o in un'anima immortale non sono altro che le proiezioni di coloro che vogliono razionalizzare un ordine sociale ingiusto, anziché cercare di cambiarlo. Tutta la conoscenza del mondo e della società deve essere basata sull'esperienza sensoriale e, in definitiva, sulla scienza.

Il «materialismo storico» di Marx è limitato alla storia umana; considerando i fattori economici e industriali come cause fondamentali del cambiamento, Marx credeva di poter dare una spiegazione interamente «materialistica» (cioè empirica, naturalistica e scientifica) della storia. Engels sviluppò le sue teorie anche nell'ambito della natura. Il suo «materialismo dialettico» (così chiamato da Plechanov) è anzitutto e soprattutto una filosofia della natura nella tradizione hegeliana. Rifiutò l'affermazione di Ludwig Büchner che bastano le sole scienze; trovò inadeguato il positivismo (e questo è diventato un dogma centrale nel pensiero marxista-leninista), poiché le scienze devono essere completate da una filosofia che guida e unifica. Questa filosofia è «dialettica», in quanto riconosce nella natura la presenza di contraddizioni e di mutamento discontinuo, e unificata, in quanto propone uno schema che può comprendere la totalità delle cose. Engels definisce «idealistica» qualsiasi idea filosofica che neghi l'origine materiale della mente e dello spirito. In questo senso, quindi, chiunque creda in un Dio trascendente o nel dualismo di anima (mente) e corpo si qualifica come «idealista».

Il tentativo da parte di Marx e di Engels di «materializzare Hegel» portò ad una notevole tensione interna (per molti, anzi, a incoerenza) nel materialismo da loro proposto. Da una parte si afferma il primato dell'esperienza sensoriale (che si dice «rifletta» il mondo) e di conseguenza della scienza. Dall'altra, l'elemento dialettico (essenziale per la teoria politica di Marx) può difficilmente reggersi sulla sola scienza, a meno

che essa non venga quasi svuotata dei suoi significati. Questa tensione è ancora più evidente nella versione leninista del materialismo dialettico, quando cerca di mediare tra positivismo e idealismo hegeliano ricorrendo a un'epistemologia realistica piuttosto ingenua.

**Materialismo e Cristianesimo.** A partire dalla seconda metà del XIX secolo il progresso della scienza ha minato alla base il materialismo riduzionista più antico, mostrando che le categorie della meccanica non sono mai definitive nel tempo e, inoltre, che vi sono livelli diversi di spiegazione, probabilmente non riducibili l'uno all'altro, per lo meno non nel modo che si riteneva possibile. D'altro canto, il progresso della scienza ha dimostrato anche la forza della spiegazione in chiave naturalista. In misura sempre crescente, sembra possibile spiegare l'intero ordine della natura con una sola serie di categorie collegate fra loro in modo da non lasciare alcuno spazio «per un inizio» in cui interporre un ordine diverso di causalità per spiegare in modo coerente il processo del mondo. È difficile *non* essere «naturalisti» in questo senso.

Sul rapporto tra mente e corpo, sulla realtà della libertà umana in un mondo completamente spiegabile in modo scientifico vi sono, comunque, problemi filosofici irrisolti che hanno portato alla formulazione di alternative accanto a quella di un elaborato materialismo non riduzionista, alternative che sono, tuttavia, fortemente orientate verso il naturalismo. Queste teorie alternative differiscono dal materialismo nella maggiore o minore valorizzazione delle categorie causali, derivate dalla sfera della mente e della libertà, rispetto all'azione meccanica, anche se il termine *meccanico* è inteso in modo estremamente, ma plausibilmente, ampio.

Quando il naturalismo/materialismo è portato all'estremo di negare la possibilità di un Dio creatore o di un'altra vita per l'uomo, è inevitabile il conflitto con la credenza religiosa, e in particolare con quella cristiana. I teologi cristiani, comunque, hanno cercato di dimostrare che le nozioni dell'ordine naturale, sufficienti in sé, o la nozione di resurrezione, indipendente dal netto dualismo di anima e corpo, sono perfettamente compatibili con la tradizione cristiana – anzi ad essa del tutto pertinenti. Vengono così poste in discussione le ragioni materialistiche che, in linea di principio, escludono l'esistenza di Dio o di un'altra vita personale.

Alcuni si sono spinti fino a sostenere la correttezza di un «materialismo cristiano», fondato sulle intuizioni positive della tradizione materialista, in particolare quella marxista. Tale idea suggerirebbe che tutto ciò che accade nella natura e nella storia sia spiegabile nel proprio ambito, senza necessità di intervento da parte di Dio. Il «materialismo cristiano» sottolinea e deplora il modo in cui il Cristianesimo, come altre religioni, si sia prestato spesso a legittimare l'ideologia delle strutture del potere. Si oppone all'«idealismo», che riduce il Cristianesimo a una dottrina da credere senza riconoscerla come dottrina di redenzione che si realizza anzitutto nell'azione e nella trasformazione.

I limiti a tale visione sono posti dalle dottrine cristiane della dipendenza della natura e della storia dalla grazia divina e dell'entrata della Parola di Dio, come uomo, nella storia. Il riconoscimento di un Dio la cui azione trascende completamente le categorie della natura è qualcosa che il materialismo non può fare senza cessare (sembrerebbe) di essere materialismo.

## BIBLIOGRAFIA


Fr. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Marburg 1865, ancora oggi la più dettagliata storia generale del materialismo.

P. Edwards (cur.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, dove cfr.: K. Campbell, *Materialism*; H.B. Acton, *Dialectical Materialism*, e *Historical Materialism*; G.E.R. Lloyd, *Leucippus and Democritus*; R.S. Peters, *Hobbes, Thomas*; e N.L. Torrey, *Diderot, Denis*.

E. McMullin (cur.), *The Concept of Matter*, Notre Dame/Ind. 1963, per il ruolo avuto dal concetto di materia nella storia della filosofia e delle scienze, cfr. specialmente il saggio di N. Lobkowitz, *Materialism and Matter in Marxism-Leninism*, pp. 430-64.

G.A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Wien 1952, sulla versione marxista del materialismo.

D. Joravsky, *Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932*, London 1961, sulle tensioni sovietiche durante lo sviluppo del materialismo.

N. Lash, *A Matter of Hope. A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx*, Notre Dame/Ind. 1982, difende l'idea che «alle richieste di obbedienza al Vangelo meglio si adattano le forme "materialistiche" del Cristianesimo che non quelle "idealistiche"» (p. 148).


ERNAN MCMULLIN

**MAUSS, MARCEL** (1872-1950), sociologo ed etnologo francese, nato ad Épinal da devoti genitori ebrei ortodossi. Émile Durkheim era zio di Mauss e ben presto si sviluppò tra i due un legame che durò tutta la vita e fu assai fecondo. Come Durkheim, Mauss ruppe con la religione personale di qualsiasi tipo, ma, ancora come Durkheim, dedicò gran parte della sua vita allo studio della religione, principalmente di quella primitiva e dell'India prebuddhista. Mauss studiò filosofia con suo zio a Bordeaux, poi proseguì lo studio avanzato all'École Pratique des Hautes Études, dove si specializzò in sanscrito e nei primi scritti religiosi indiani. Nel 1901 assunse la cattedra di religione comparata all'École Pratique, dove restò per tutta la vita, sebbene assumesse un insegnamento aggiuntivo al famoso Col-

lège de France durante gli anni '30. Nel 1925 Mauss partecipò alla fondazione dell'Institut d'Éthnologie dell'Università di Parigi, diventando in seguito suo direttore.

L'attività scientifica di Mauss cominciò nel 1898, quando fu scelto tra i molti giovani e brillanti sociologi invitati a unirsi a Durkheim nella fondazione della rivista «L'Année sociologique». Durante gli anni successivi comparvero dodici volumi di ricerca sociologica ed etnologica, fino a quando la rivista, alla vigilia della prima guerra mondiale, fu costretta a sospendere le pubblicazioni. Mauss fu uno degli editori e principali contributori della rivista, specialmente con articoli di argomento religioso, e un suo scritto comparve in ciascuno dei dodici volumi de «L'Année», accanto a quelli di autori illustri come Gaston Richard, Paul Fauconnet, Célestin Bouglé, Emmanuel Lévy e Henri Hubert. Dopo la morte di Durkheim, negli anni '20 e poi ancora negli anni '30, Mauss guidò un gruppo di seguaci di Durkheim nel tentativo di far rivivere la famosa rivista. In politica Mauss fu un ardente socialista, partigiano di Dreyfus per influsso di Zola. Fu uno dei collaboratori fissi del quotidiano socialista «L'humanité».

L'influenza di Mauss sullo studio sociologico della religione fu, e continua a esserlo, ricca e varia. Claude Lévi-Strauss ha definito Mauss «simile a un genio», riferendosi alla sua «audace immaginazione» e alla sua «illimitata conoscenza», e Mauss ebbe chiaramente un'influenza cruciale sullo sviluppo delle idee contenute nel notevole studio di Lévi-Strauss *Les structures élémentaires de la parenté* (1949, trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1969). La maggior parte delle ricerche di Mauss si concentrò nel campo della religione, focalizzandosi sui simboli e sui riti ricorrenti nelle varie religioni dell'umanità. Secondo la testimonianza dello stesso Lévi-Strauss, furono in larga misura i metodi sviluppati da Mauss nelle sue indagini sulla religione quelli che Lévi-Strauss applicò alle strutture della parentela.

La più famosa delle opere di Mauss è l'*Essai sur le don. Forme et raison d'échange dans les societés archaïques* (Paris 1925, trad. it. *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, Torino 1965). Il libro è uno studio comparato dei rituali di scambio che si ritrovano tra certi popoli europei antichi e anche in Polinesia, in Melanesia e nelle culture della costa nordoccidentale dell'America settentrionale. *Le don* fonde mirabilmente le prospettive che Mauss ha acquisito da Durkheim – principalmente quelle relative al carattere oggettivo dei fatti sociali e alle interdipendenze funzionali tra i fatti sociali – con le idee psicologiche proprie di Mauss. Nella sua attenzione per gli effetti integrativi e stabilizzanti, sull'ordine sociale, dello scambio rituale di doni tra i suoi membri, *Le don* è durkheimiano; ma nell'attenzione rivolta alla vita emotiva degli individui che partecipano al dono rituale Mauss oltrepassa l'illustre zio. Mauss riteneva che il dono di scambio ritualizzato rinforzasse sia la personalità individuale sia l'ordine sociale nel suo complesso. È del tutto caratteristico di Mauss che egli abbia aggiunto agli obiettivi puramente scientifici citati nel libro la speranza che la sua ricerca potesse servire a rigenerare l'istituzione del dono che continua a sopravvivere nella civiltà moderna.

## BIBLIOGRAFIA

La migliore presentazione della personalità e dell'opera di Mauss è la lunga introduzione che Lévi-Strauss scrisse per M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1960 (2ª ed.). Cfr. anche S. Lukes, *Émile Durkheim*, New York 1972; e il dettagliato articolo in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968. Acute le osservazioni di R. Needham nella Prefazione a E. Durkheim e M. Mauss, *Primitive Classification*, Chicago 1963. M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1968 (trad. it. *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna 1971), tratta dell'influenza di Mauss su Lévi-Strauss.

ROBERT NISBET

**METODO STORICO-COMPARATIVO.** Si tratta di un metodo per studiare la religione nel suo complesso, oppure le particolarità di ciascuna tradizione religiosa, utilizzando i dati storici per comparare tra loro le religioni. Come affermò Wilhelm Schmidt (1868-1954), questo metodo si propone di mostrare non soltanto l'interazione tra i vari elementi, generali e particolari, della religione, ma anche l'interazione degli influssi tra i fenomeni religiosi e i fattori profani presenti nella cultura umana.

**Considerazioni generali.** Il metodo storico-comparativo differisce dagli approcci puramente storici perché esso tratta diverse civiltà. La «storia pura» può avere a che fare, per esempio, con la nascita del Pietismo in Europa o con lo sviluppo della *bhakti* in India senza essere per nulla impegnata in confronti o paragoni tra i due fenomeni. Ovviamente il metodo storico-comparativo presuppone la «storia pura» che, insieme ad altre discipline ausiliarie come la filosofia e l'archeologia, si occupa dei fatti da cui dipendono le comparazioni. Esso, tuttavia, differisce grandemente dalla psicologia e dalla fenomenologia della religione, in quanto queste ultime discipline si limitano a esplorare modelli o tipi di fenomeni religiosi assolutamente senza tempo. Perciò queste discipline possono trattare

modelli di esperienza mistica, ad esempio, senza occuparsi affatto di come questi modelli sorsero storicamente o fino a quale punto essi siano influenzati dalle condizioni sociali e culturali. Nella psicologia della religione i dati religiosi vengono selezionati in base alla loro natura, cosicché essa si distingue chiaramente dal metodo storico-comparativo; la distinzione tra fenomenologia della religione e metodo storico-comparativo, invece, non può essere posta in modo sempre così chiaro. Dal momento, infatti, che anche la fenomenologia della religione affronta i mutamenti dei fenomeni religiosi che avvengono nel corso della storia, le distinzioni cominciano a svanire.

Ciò che differenzia il metodo storico-comparativo dalla teologia è soprattutto il modo particolare con cui la teologia si accosta ai dati, piuttosto che la selezione dei dati stessi. Infatti la teologia (con questo termine di solito si intende la teologia cristiana, ma, almeno in linea di principio, bisognerebbe includere anche altre possibilità) è essenzialmente l'esplorazione sistematica della verità di una particolare tradizione religiosa. Il metodo storico-comparativo, invece, non parte mai dall'ipotesi della verità (o della falsità) di una qualunque posizione religiosa. Perciò, sebbene alcune delle discipline ausiliarie della teologia (la storia della Chiesa, la storia delle idee, la filologia, ecc.) possano sovrapporsi perfettamente alle discipline ausiliarie dello studio comparato della religione, il loro scopo e il loro stile sono del tutto diversi. Il metodo storico-comparativo mira a essere il più obiettivo possibile sulla natura e sul potere della religione: non si occupa della verità di una fede particolare. Il suo obiettivo è quello di porre in rapporto tra loro, all'interno della storia, le influenze che agiscono sulle religioni, da un lato, e gli effetti che ne sortiscono, dall'altro.

L'analisi storico-comparativa delle religioni, nel senso indicato, possiede una sua forte giustificazione logica: esiste un aspetto della cultura umana, appunto la religione, che ha bisogno di interpretazione, spiegazione e illustrazione, così come accade per altri aspetti della cultura umana, come la politica o l'economia. Un esame di questo genere, per esempio, può analizzare se una religione è derivata da una realtà trascendente o meno, se le affermazioni sulla sua origine, in altri termini, sono vere o meno. Il metodo storico-comparativo considera questo tipo di indagini assai importanti per individuare i modelli ricorrenti del pensiero religioso, del simbolismo, del rituale e dell'esperienza, modelli che hanno ampia diffusione interculturale. Questo approccio indica che le religioni si manifestano in modo relativamente indipendente – qualunque sia la teoria a cui potremmo in ultima analisi arrivare riguardo alla loro origine – e che perciò possono essere usate per spiegare i più diversi sviluppi storici. La presenza di particolari forme devozionali all'interno della religione, ad esempio, può spiegare taluni modelli di organizzazione sociale.

**I problemi dell'analisi comparativa.** Almeno due problemi principali sono connessi, tuttavia, con lo studio comparato delle religioni. Il primo problema ha a che fare con l'obiettività e il secondo con la definizione di religione. Il primo possiede una forma particolare e una generale. Soprattutto all'inizio del XX secolo, quando le conquiste occidentali e coloniali cominciarono a operare dei confronti, si manifestò una certa reazione contro l'uso del termine *comparazione*. Questa critica contribuì alla fortuna della «fenomenologia della religione», intesa come un modo alternativo di realizzare la medesima impresa. Alcuni studiosi, infatti, dubitavano che fosse possibile essere autenticamente obiettivi sulla religione, dal momento che la religione ha necessariamente a che fare con la soggettività e che lo studio della religione è pieno di giudizi di valore. In risposta a questa critica è possibile addurre due importanti considerazioni. In primo luogo: l'obiettività va piuttosto definita «risultato descrittivo»: la domanda allora si trasforma in: «è possibile descrivere le diverse forme di soggettività?». In secondo luogo: anche se una assoluta neutralità non è mai possibile, è pur sempre possibile essere relativamente neutrali di fronte ai giudizi di valore. Sono possibili, dunque, e possiedono adeguata qualificazione, il risultato descrittivo e una sorta di particolare distacco dal problema. In questo modo l'accusa di pregiudizio può essere capovolta in un vantaggio: essa ci stimola a continuamente esaminare le nostre affermazioni e perciò a produrre un nuovo livello di quella autoconsapevolezza che è necessaria per la pratica dell'*epoche*, dell'obiettività richiesta dalla fenomenologia.

L'altro problema fondamentale legato al metodo storico-comparativo riguarda la definizione di religione. Si tratta di un problema complesso perché, se non è possibile raggiungere una definizione comune di religione, come possiamo parlare con sicurezza di un «fatto religioso» presente all'interno delle faccende umane? Questo fatto religioso, infatti, potrebbe anche essere soltanto una chimera, nata dalle convenzioni delle lingue occidentali. Come possiamo essere sicuri, inoltre, che, una volta accertata l'esistenza del fatto religioso, non stiamo escludendo fenomeni che appartengono allo stesso genere pur non potendo essere convenzionalmente etichettati come «religiosi»? Le due facce del problema sono naturalmente tra loro correlate. Noi possiamo definire la religione, per esempio, come una realtà che si riferisce a un essere o a uno stato trascendente (Dio, oppure il *nirvāṇa*). Ma questa defini-

zione, che comprende adeguatamente alcune delle «grandi» tradizioni religiose, rimane invece incerta di fronte ad altre forme religiose (lo Stoicismo, alcune religioni africane di modesta ampiezza, ecc.) ed esclude del tutto gli aspetti simbolici e «religiosamente funzionanti» delle ideologie e dei modi di vita profani. In modo pragmatico, sembra più opportuno partire da un nucleo religioso particolare e sottoporre alla nostra analisi quelle visioni del mondo e quegli elementi simbolici che mostrano analogie con le caratteristiche religiose di questo nucleo. In tal modo il metodo comparativo viene utilizzato per arrivare alla definizione del campo di indagine. Il campo di indagine, nella sua forma più ampia, coincide con l'analisi più generale, cioè con la delineazione e interpretazione delle visioni del mondo, sia quelle religiose (nel tradizionale senso di rivolte alla trascendenza) sia quelle profane. Questo tipo di approccio, comunque, parte sempre da analisi rilevanti soprattutto per l'esplorazione delle visioni religiose tradizionali.

Alcuni studiosi, a causa delle sgradevoli implicazioni legate al termine *comparativo*, preferiscono *interculturale*. Ma anche questo secondo termine presenta alcuni inconvenienti, accanto a due meriti considerevoli. In primo luogo esso, ovviamente, elimina il termine *comparativo*; in secondo luogo indica che le analogie provengono da tradizioni culturali diverse e giustifica, così, l'uso di terminologie e di atteggiamenti anche non occidentali. Quando un grande numero di studiosi provenienti da tradizioni religiose diverse da quelle occidentali avrà dato il suo contributo all'analisi generale e quando tutti noi saremo divenuti più globalmente consapevoli, allora con ogni probabilità emergerà un nuovo vocabolario interculturale. Ma già si manifestano alcuni segnali della comparsa di questo vocabolario: termini come *tabu*, *totem*, *yoga*, *Tao*, *nirvāṇa* e *karma*, ad esempio, sono di uso comune in tutte le lingue occidentali.

**Gli scopi dello studio storico-comparativo.** In linea generale, si può dire che il metodo storico-comparativo ha due scopi immediati: dimostrare le connessioni storiche e sottolineare le presenze indipendenti di fenomeni consimili. Riconoscere le connessioni storiche significa spiegare la diffusione di concetti fondamentali, riti, istituzioni, ecc.; e spesso una ipotesi diffusionista è la prima che viene presa in considerazione. I primi studiosi che colsero, per esempio, le somiglianze tra la *Bhagavadgītā* e il Nuovo Testamento ipotizzarono che una sola influenza, in un modo o nell'altro, li permeasse entrambi. Ancora: la diffusione del simbolo della svastica sia in India sia tra certi Indiani d'America indicherebbe un processo di diffusione assai antico. Ma i casi più interessanti dal punto di vista teorico sono quelli in cui, pur di fronte a fenomeni del tutto simili, è possibile dimostrare con sicurezza una totale indipendenza di origini culturali. Questo emerge in modo impressionante quando, ad esempio, si constata la somiglianza tra le affermazioni di mistici appartenenti a tradizioni religiose del tutto indipendenti. Somiglianze di questo genere manifestano una fenomenologia perenne – l'esistenza, cioè, di modelli ricorrenti e caratteristici dell'esperienza umana – se non una filosofia perenne. In parte è su queste basi che gli studiosi costruiscono le loro fenomenologie della religione.

Ma il metodo comparativo è anche storico e ciò introduce due complicazioni in qualsiasi tipologia dei fatti o dei temi religiosi. La prima complicazione è la particolarità. Sebbene non sia impossibile che un certo tema ricorra in due distinte tradizioni, tuttavia esso presenta in ciascuna di esse un significato differente. A prima vista, per esempio, appaiono assai simili le esperienze mistiche descritte dal Sufismo e dal Buddhismo Mahāyāna. Ma il significato delle due esperienze è assai diverso: nel primo caso si cerca l'unità con Dio, nel secondo il raggiungimento del vuoto assoluto. Il significato di ciascuna esperienza influisce, infatti, sul modo in cui essa viene percepita, sia perché il sufi e il buddhista hanno aspettative diverse che li guidano nelle loro esperienze sia perché, «a cose fatte», ciascuna esperienza indica differenti aspetti dell'«ultimo». Più in generale, si può dire che ogni tradizione è organica, nel senso che il significato di ciascuno degli elementi particolari, legati insieme in una complessità unitaria, riguarda i significati di tutti gli altri elementi associati con quello nella complessità. Essendo storico, dunque, il metodo comparativo riconosce l'importanza non soltanto delle somiglianze generali, ma anche delle particolarità di ciascun contesto storico. I confronti non sono mai sufficientemente esatti: essi sono tendenzialmente analogici. Sebbene il metodo confermi il valore della comparazione, esso riconosce contemporaneamente la necessità di una contestuale modificazione.

La seconda complicazione deriva dal fatto che le tradizioni e gli elementi delle tradizioni che vengono presi in considerazione sono situati nel tempo: essi sono le conseguenze del cambiamento e a loro volta danno vita a cambiamenti. Una ideologia religiosa può riuscire davvero a mantenere inalterato un «messaggio originale» o una rivelazione primordiale. Ma il processo di trasmissione di questa rivelazione inalterata può essere descritto soltanto in modo storico. Sembra quasi, a dire il vero, che se un elemento ha mantenuto la sua identità e il suo significato profondi, attraverso la catena di trasmissione e i mutevoli contesti che lo hanno condotto dai tempi antichi ai giorni nostri, esso debba

necessariamente aver modificato il suo messaggio esteriore. Per converso, un elemento che è rimasto sostanzialmente inalterato e che è stato trasmesso «senza mutamento» attraverso contesti differenti potrebbe aver subito un cambiamento di significato. In entrambi i casi il metodo storico consente l'esplorazione di questi mutamenti.

Ne segue perciò che accanto alla comparazione tipologica, in qualche modo senza tempo, ci possono essere comparazioni tra i diversi tipi di cambiamento. Una simile tipologia, che può essere chiamata «fenomenologia dinamica», oscura la distinzione tra il metodo storico-comparativo e quello fenomenologico. Essa inoltre ci riporta ad alcune delle prime preoccupazioni dello studio comparato della religione, e precisamente all'abbozzo dell'evoluzione della religione, dall'animismo fino al monoteismo. Sebbene il modello evoluzionistico sia oggi assai fuori moda, molto più che alla fine del XIX secolo, quando emerse la religione comparata come disciplina, c'è ancora interesse per i modelli dinamici di sviluppo, presenti nella società, che sono generati dalla religione – un interesse stimolato specialmente dall'opera di Max Weber (1864-1920). Un esempio di un recente schema evoluzionistico si trova nel saggio di Robert N. Bellah, *Religious Evolution*, in «American Sociological Review», 29 (1964), pp. 358-74.

**Le spiegazioni intra- ed extrareligiose.** Di grande importanza, comunque, sono molti studi dettagliati sulle modalità con cui i differenti temi religiosi interagiscono, sia dentro sia fuori i confini della religione, rigidamente definiti. Per esempio è particolarmente importante analizzare i modi in cui le dottrine riflettono aspetti dell'esperienza e del mito, oppure il rituale riflette aspetti della dottrina e dell'etica, e così via. Queste interazioni all'interno dei confini della religione si possono chiamare *intrareligiose*, e le spiegazioni che si riferiscono ad esse potrebbero essere chiamate *spiegazioni intrareligiose*. Ma è altrettanto importante considerare come le dottrine, i miti e gli altri elementi religiosi si scontrino con o siano toccati dai fattori sociali ed economici presenti nella società. Rapporti di questo genere sono *extrareligiosi* e le spiegazioni che si riferiscono loro sono *spiegazioni extrareligiose*. I casi estremi di spiegazioni extrareligiose sono le teorie «della proiezione» (un esempio potrebbe essere la teoria della religione di Freud), in cui la religione viene intesa come «causata» da strutture profonde della natura umana o della società, comunque non religiose. I casi di spiegazioni intrareligiose comprendono idee come quelle che vedono la teologia «negativa» come la conseguenza dell'esperienza mistica, il culto come conseguenza dell'esperienza numinosa, il sacerdozio come conseguenza del rituale sacramentale e l'umiltà come conseguenza etica del culto. Le interazioni extrareligiose possono essere colte in fenomeni come la crisi dell'anno liturgico a causa dei nuovi e indifferenti ritmi della società industriale; l'incremento dei pellegrinaggi nell'Asia meridionale grazie allo sviluppo degli autobus e delle ferrovie; la pressione verso mutamenti legati al genere sessuale nell'organizzazione ecclesiastica sotto la spinta dei movimenti femminili. Casi di rafforzamento del simbolismo religioso attraverso fattori simbolici associati a visioni del mondo e ideologie non religiose (come il nazionalismo), infine, si possono cogliere nel moderno nazionalismo iraniano, nel risveglio buddhista nello Sri Lanka e così via.

Il periodo recente, dalla seconda guerra mondiale in poi, e specialmente dalla metà degli anni '60 alla metà degli anni '80, ha visto una enorme espansione degli studi, sia storici sia comparativi, nel campo della religione, particolarmente nel mondo di lingua inglese, e specialmente nell'America settentrionale. La conseguenza di questa espansione è stata una eccellente successione di monografie e di studi sui vari aspetti della religione. Ma nonostante ci sia stato un intenso lavoro rivolto a sviluppare il dialogo interculturale tra le religioni, pochi sono stati gli studi comparativi su larga scala. I tempi chiaramente sono maturi per simili tentativi, che costituirebbero eccellenti studi di base su tradizioni religiose particolari. Il settore forse più vivace dei recenti studi comparativi è stato quello del misticismo, che ha attirato studiosi interessati ad analisi ermeneutiche e filosofiche ma anche semplici storici. Egualmente fruttuosi si sono dimostrati i punti di contatto tra lo studio comparativo della religione e l'antropologia o la sociologia, specialmente in relazione al processo rituale, come ad esempio nell'opera di Victor Turner (1920-1983). La sintesi fenomenologica di maggiore importanza rimane la *Phänomenologie der Religion* (1933, 1956, trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975) di Gerardus van der Leeuw, un indizio che il settore attende una nuova visione d'insieme, dopo un periodo di attività intensa ma nel complesso non molto ampia. Il metodo storico-comparativo, comunque, sta già cominciando ad essere considerato uno strumento vitale non soltanto per la formulazione di nuove ipotesi sui modelli degli sviluppi religiosi, del passato come del presente, ma anche per la verifica di vecchi modi di pensare riguardo alla natura e all'origine della religione.

[Vedi *ERMENEUTICA*, *EVOLUZIONISMO*, *FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE*, *PSICOLOGIA*, *RELIGIONE COMPARATA*, *RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE*, *SOCIOLOGIA*, *STORIA DELLE RELIGIONI*, *STUDIO DELLA RELIGIONE*, e *STUDI FEMMINILI*].

**BIBLIOGRAFIA**

Nella collana «Religion and Reason», curata da Jacques Waardenburg (The Hague 1971-...), è possibile trovare una preziosissima serie di monografie sulla teoria della religione. Tra queste J. Waardenburg (cur.), *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, The Hague 1973, spec. I: *Introduction and Anthology*. La rassegna più aggiornata sull'attività recente è il lungo saggio di Ursula King, *Historical and Phenomenological Approaches*, in Fr. Whaling (cur.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, I-II, New York 1984, I, pp. 29-164. A integrazione del volume di Waardenburg citato sopra, cfr. R. Robertson (cur.), *Sociology of religion*, Baltimore 1969. La migliore storia del problema è E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975. Alcuni dei temi centrali di questo articolo, infine, si possono trovare sviluppati nel mio *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton 1973.


NINIAN SMART

**MITOLOGIA COMPARATA.** Una prima forma di mitologia comparata è la cosiddetta *interpretatio Graeca*, cioè l'uso di nomi greci per divinità proprie di altri popoli. Così, per esempio, gli dei atmosferici del Vicino Oriente furono interpretati dagli autori greci come Zeus, che condivideva con loro alcuni aspetti essenziali. Similmente, gli autori romani identificarono gli dei celtici o germanici con Giove, Marte o Mercurio. Simili identificazioni, che utilizzano l'*interpretatio Romana*, sono chiaramente evidenti nei nomi inglesi e francesi (o italiani) dei giorni della settimana; i nomi inglesi sono derivati dagli dei germanici, quelli francesi (e italiani) da quelli romani: così *Tuesday*, il giorno di Týr (o Tiu), corrisponde a *mardi* (*martedì*), il giorno di Marte; *Wednesday*, il giorno di Woden, corrisponde a *mercredi* (*mercoledì*), il giorno di Mercurio; e *Thursday*, il giorno di Thor, corrisponde a *jeudi* (*giovedì*), il giorno di Giove.

Come termine tecnico, *mitologia comparata* fu introdotto nel 1856 dal filologo inglese di origine tedesca Fr. Max Müller. Egli basò il suo costrutto sull'osservazione che le lingue indoeuropee erano tra loro collegate e dovevano evidentemente essere derivate da una lingua comune. Dal momento che, secondo Max Müller, i miti hanno avuto origine dalle interpretazioni letterali delle espressioni metaforiche che portavano a una personificazione di fenomeni naturali come il sole e l'alba, sarebbe stato utile paragonare non soltanto le lingue ma anche i miti dei diversi popoli indoeuropei. In modo abbastanza curioso, Max Müller fece uno scarso uso della sua osservazione per proporre un confronto tra i nomi divini presenti nelle varie religioni; egli era più interessato a combattere le interpretazioni evoluzionistiche della mitologia, che erano basate su materiale proveniente dai popoli «primitivi».

Quando due o più miti sono simili per alcuni aspetti, ci sono, semplificando un po' il problema, tre possibilità. Una è quella che essi siano parte di una eredità comune; una seconda possibilità è che un mito o un motivo mitologico si sia diffuso da una religione all'altra («diffusionismo»); la terza possibilità, infine, è che uno sviluppo parallelo e indipendente abbia prodotto risultati simili in due o più luoghi diversi. Seguendo la terza linea di ragionamento, potremmo supporre una o due spiegazioni possibili: o che condizioni ecologiche simili producono miti simili, oppure che la mente umana contiene archetipi che si esprimono ovunque con simboli simili. Una combinazione di queste due spiegazioni, comunque, non può essere scartata.

**Le religioni indoeuropee.** Una eredità comune si può facilmente ipotizzare partendo dalle religioni indoeuropee. Un confronto linguistico tra i nomi divini rivela, infatti, alcuni fatti interessanti. Il vedico *Dyaus*, ad esempio, corrisponde al greco *Zeus*, al romano *Jupiter* (*Iovpater*, «padre Giove»), al nordico *Týr* e forse anche al lettone *Dievs*. Parjanya è un dio indiano della pioggia, e i popoli baltici hanno un dio del temporale chiamato Perkūnas o Pērkons, mentre Fjørgynn è un dio nordico piuttosto oscuro. Il primo uomo in India è Yama, in Iran Yima, mentre nella mitologia nordica Ymir è il gigante dal cui corpo fu creato il mondo. Il rapporto appare particolarmente stretto tra la religione indiana e quella iranica. Il dio indiano Mitra corrisponde all'iranico Mithra, con funzioni del tutto simili: la mitologia indiana conosce *Vṛtrahan* come epiteto di Indra, l'uccisore del drago Vṛtra; in Iran, Verthraghna è un dio della guerra e della regalità. Il fatto che il sanscrito *deva* significhi «dio» mentre l'iranico *daiva* vale «demone», e per converso che il sanscrito *asura* significhi «demone» mentre l'iranico *Ahura* è il nome del dio sommo, indica un conflitto fondamentale tra le due religioni. Si noti che non sempre sono identiche le funzioni di divinità i cui nomi sono tra loro in rapporto linguistico.

Un differente e più promettente approccio alla mitologia comparata dei popoli indoeuropei fu suggerito dallo studioso francese George Dumézil. Egli partì dall'osservazione che la maggior parte delle religioni indoeuropee possiede un mito sulla preparazione di una bevanda dell'immortalità, che venne perduta e poi ritrovata e perciò divenne l'oggetto di una bevuta rituale. Ricerche successive portarono all'osservazione che dietro alle mitologie della maggior parte di questi popoli si poteva scoprire l'esistenza di una struttura tripartita.

Di fatto gli dei del pantheon sono organizzati in mo-

do da riflettere la struttura tripartita della società indoeuropea. Ci sono le funzioni della regalità, della guerra, e della fertilità e del benessere. La prima funzione ha due aspetti: il misterioso e il magico da una parte e l'ordinato e il legale dall'altra. Essa è rappresentata da Varuṇa e Mitra in India, da Jupiter e Dius Fidius a Roma e da Odino e Týr in Scandinavia. La funzione guerresca è rappresentata dall'indiano Indra, dal romano Marte e dallo scandinavo Thor. Gli dei della terza funzione sono ammessi al rango divino soltanto dopo una battaglia, seguita da un accordo, che rende completo il pantheon; essi sono, per esempio, gli dei gemelli vedici Aśvin o Nāsatya e i nordici Vanir (Freyr, Freyja, ecc.), mentre a Roma appartiene forse a questa categoria il dio Quirino. La documentazione celtica è scarsa, ma probabilmente può essere inserita nello stesso schema. La medesima struttura è riflessa nelle funzioni degli «arcangeli» zoroastriani, gli Amesha Spenta, che sostituiscono gli antichi dei nel monoteismo zoroastriano, e nei personaggi dei leggendari re della Roma antica. Così Romolo rappresenta il re ordinato; Numa Pompilio, il sacerdote, è il sovrano misterioso; Tullo Ostilio è il guerriero; Anco Marzio, infine, rappresenta il benessere materiale. Si deve notare che i Sabini furono introdotti nella comunità romana soltanto dopo una guerra, proprio come lo furono gli dei della terza funzione, e soltanto allora la società romana fu completa. La mitologia, in altre parole, è stata trasformata in storia leggendaria.

Un particolare interessante è costituito dal fatto che dei due eroi romani protagonisti della guerra contro gli Etruschi, uno, Orazio Coclite, è monocolo, e l'altro, Gaio Muzio Scevola, perde una mano. Anche il dio della guerra irlandese Nuadha ha una mano d'argento al posto di quella perduta in battaglia, e inoltre, tra gli dei nordici, Odino è monocolo e Týr ha un braccio solo.

Il fatto che la mitologia greca presenti soltanto scarse tracce di questo schema tripartito è dovuto probabilmente all'influsso della religione egea pregreca. Il metodo di Dumézil non è basato principalmente sulla testimonianza filologica e perciò non è soggetto alla critica basata sulle difficoltà di stabilire l'esatto rapporto tra le lingue indoeuropee. D'altro canto, una difficoltà risiede nel fatto che i nomi degli dei di una funzione particolare non sono sempre linguisticamente correlati, e che nomi correlati possono comparire anche in funzioni diverse.

**Le mitologie del Vicino Oriente.** La comparazione delle mitologie semitiche può essere basata anch'essa in parte sulla testimonianza linguistica. *Il* o *el* è in tutte le lingue semitiche (eccetto l'etiope) o il termine comune per «dio» oppure il nome del dio sommo. Ma ci sono anche altri problemi. Nell'Arabia meridionale, per esempio, Athtar è un dio forse connesso con la stella del mattino, mentre la babilonese e assira Ishtar è una dea, anch'essa connessa con la stella del mattino; i più antichi testi cananei di Ugarit, del resto, conoscono sia un dio Athtar sia una dea Athtar, la seconda identificabile con l'Astarte dell'Antico Testamento. Si può ipotizzare che una divinità originariamente androgina, forse un dio celeste (come l'etiope Astar), sia stata poi differenziata in due opposte direzioni, come maschio e come femmina. Un simile scambio di genere sessuale è noto anche nel caso del sole, talvolta venerato come un dio maschio (il babilonese Shamash), talvolta come una dea (nell'Arabia meridionale, a Ugarit). La forma maschile a Babilonia può essere dovuta all'influesso sumero.

Tre temi della mitologia del Vicino Oriente antico sono di particolare interesse: 1) il dio morente e risorgente; 2) l'uccisione del dragone; e 3) il tema della morte e dell'immortalità.

***Il dio morente e risorgente.*** Il dio sumero Dumuzi (in accadico Tammuz), dio delle greggi e del grano, viene ucciso e condotto agli Inferi, ma infine si decide che egli passerà una parte dell'anno sulla terra, per favorirne la fertilità. Baal, il dio cananeo del tuono e della fertilità, è ucciso dal suo nemico Mot e, mentre lui è morto, la vegetazione appassisce; sua sorella Anat sconfigge Mot, e Baal alla fine viene restituito alla vita. La storia di Aqhat sembra riflettere lo stesso schema: ad Aqhat viene offerta dalla dea Anat l'immortalità in cambio del suo bell'arco, ma egli rifiuta e viene ucciso, cosa che provoca l'interruzione della vegetazione. Anche in questo caso la sorella si pone alla sua ricerca, ma la tavoletta è spezzata e non sappiamo come la vicenda si concluda. Se il centro della storia è la mortalità dell'uomo, ci dobbiamo aspettare che egli rimanga morto; se il motivo della vegetazione è predominante, come nel mito di Baal, è probabile che egli riviva.

L'egizio Osiride è in qualche modo differente: egli è re ed è connesso con il grano; egli è ucciso da suo fratello Seth, ma sua moglie Iside trova il suo corpo smembrato e lo restituisce alla vita: così Osiride diventa il sovrano dei morti. Sappiamo che la morte e la resurrezione del dio erano celebrate durante certe feste stagionali. Ancora differente è il mito ittita di Telepinu: egli scompare e la vegetazione appassisce e la procreazione viene meno; Telepinu, infine, viene trovato addormentato e riportato indietro: e la vita ritorna alla normalità.

In questi miti si coglie uno schema comune, che probabilmente riflette le vicissitudini della vegetazione nel ciclo stagionale, anche se la forma esteriore del mito differisce da popolazione a popolazione: gli aspetti

comuni si sono mescolati con elementi locali fino a costituire una nuova unità. Il problema è ulteriormente complicato dal fatto che alcuni degli elementi caratteristici dello schema riappaiono in connessione con il dio nordico Baldr, che è ritenuto invulnerabile ma viene ucciso con la sola arma che può colpirlo, un rametto di vischio. Baldr, tuttavia, rimane ineluttabilmente morto, anche se quasi tutte le cose piangono per lui. Dumézil ha trovato un parallelo per questo mito tra gli Osseti, una tribù del Caucaso, discendenti probabilmente dagli antichi Sciti. Qui il testardo Syrdon trova l'unico modo per uccidere Soslan, che è ritenuto invulnerabile. In entrambi i miti Dumézil riscontra alcuni tratti che li pongono in qualche rapporto con i riti del solstizio d'estate. Non è chiaro se in questo caso ci troviamo di fronte a un caso di migrazione di miti o a un esempio di comune eredità indoeuropea.

Nel poema epico nazionale finnico, il *Kalevala*, ci viene detto, inoltre, che l'eroe Lemminkäinen fu ucciso da una pianta poco appariscente. Sua madre lo trovò, riunì le parti del suo corpo e lo riportò alla vita. C'è qui una serie di elementi che ricordano fortemente il mito di Osiride. Risulta poi interessante che un'ape svolga un ruolo significativo nella resurrezione di Lemminkäinen, proprio come un'ape risveglia l'ittita Telepinu. Non è facile dimostrare l'esistenza di un qualsiasi rapporto storico tra i tre miti in questione, ma sembra che elementi provenienti da fonti diverse siano stati mescolati in una nuova narrazione. [Vedi *DEI MORENTI E RISORGENTI*].

***L'uccisione del dragone.*** Nel poema epico babilonese della creazione il dio Marduk uccide un mostro, Tiamat, che rappresenta l'oceano primordiale, e crea il mondo dal corpo di quello. Nel mito cananeo in cui Baal uccide il Principe Mare, il risultato non è la creazione ma la fondazione del suo regno e la costruzione di un tempio. Nella mitologia cananea ci sono anche frammenti che parlano dell'uccisione di un essere chiamato Lotan o *tannin* («dragone»). Reminiscenze di questo motivo della battaglia si ritrovano anche nell'Antico Testamento, in connessione con la creazione. Il gruppo sconfitto qui è chiamato talora Leviathan (Lotan) e talora *tannin* o *tehom* («il profondo», cioè Tiamat). Gli elementi del mito ricorrono più o meno conservati, anche se sono collegati tra loro in modo differente. Dato che il motivo è assente nei miti sumeri della creazione, esso può essere di origine semitico-occidentale. Il nemico ucciso è il mare, ma i risultati differiscono. [Vedi *DRAGO*, vol. 1].

***La morte e l'immortalità.*** L'eroe epico Gilgamesh, cercando la vita eterna, trova la «pianta della vita», ma essa gli viene sottratta da un serpente e Gilgamesh rimane mortale. In un altro mito babilonese, ad Adapa viene offerto il «cibo della vita», ma egli rifiuta di mangiarlo e resta mortale. Nell'Antico Testamento, Adamo ed Eva hanno libero accesso all'«albero della vita», ma ne sono privati da un serpente e da allora in poi sono mortali. Il problema è sempre lo stesso: perché l'uomo è mortale? I simboli della vita eterna differiscono – pianta, cibo, albero – ma il risultato è lo stesso. In altre parole, lo scopo del mito è lo stesso in tutti e tre i casi, ma le espressioni concrete differiscono. [Vedi *IMMORTALITÀ*, vol. 1].

Riassumendo: i miti vogliono rispondere alle domande fondamentali dell'esistenza; i simboli usati sono talvolta identici, talvolta differiscono nei dettagli; i motivi mitici possono comparire mescolati in modi differenti in contesti differenti.

**Le mitologie di altre culture.** Osservazioni simili si possono proporre per lo studio comparato delle mitologie in molte altre parti del mondo. Tre temi mitici forniscono esempi interessanti: 1) l'origine della morte; 2) il pescatore della terra (*Earth diver*); e 3) il diluvio.

***L'origine della morte.*** Nella maggior parte dell'Africa ricorre un mito che narra l'origine della morte. Comune alla maggior parte di questi miti è l'idea che l'uomo doveva originariamente vivere in eterno. Dio mandò un messaggio a questo scopo, ma il messaggero fu trattenuto e sorpassato da un altro messaggero, che portava invece il messaggio della morte. Altri miti raccontano che il messaggio fu erroneamente travisato, in modo da portare la morte invece della vita. Altre tribù dicono che all'uomo furono offerti due involti, contenenti l'uno la vita e l'altro la morte; per errore l'uomo scelse la morte. Ci sono anche miti che ascrivono la morte alla disobbedienza dell'uomo. In questo caso si potrebbe sospettare un influsso cristiano, ma gli altri miti, che si ritrovano in varie versioni in molte tribù, sono certamente indigeni e forniscono un ottimo esempio di come la forma esteriore di un mito possa cambiare anche se lo scopo è lo stesso. [Vedi *MORTE*, vol. 4].

***Il pescatore della terra (Earth diver).*** Presso molte tribù di Indiani dell'America settentrionale i miti di creazione parlano di un mare primordiale: un uccello o un altro animale si tuffa nell'acqua e porta fuori del fango da cui viene creata la terra. Questo mito del pescatore della terra (*Earth diver*) è diffuso anche presso vari popoli dell'Asia orientale. Esso ha in comune con la cosmogonia babilonese, israelita e fino ad un certo punto egizia l'idea del mare primordiale; ma è possibile un qualche rapporto storico? Un tale rapporto esiste, comunque, tra l'America settentrionale e l'Asia orientale. In talune versioni asiatiche del mito del pescatore della terra, il mito è collegato, piuttosto illogi-

camente, con il mito del grande diluvio. Secondo un mito samoiedo, per esempio, sette uomini che erano stati salvati dal diluvio mandano un uccello sul fondo del mare affinché peschi fuori un pugno di fango da cui formare la terra. Questo mito risulta evidentemente dalla combinazione di due elementi di origine differente. [Vedi *COSMOGONIA*, vol. 1].

***Il diluvio.*** Il mito del diluvio, d'altro canto, costituisce un autentico problema. Esso è ben noto dalla Bibbia e dalla Mesopotamia antica. Uno studio approfondito della versione biblica e delle tre versioni mesopotamiche rivela che esse hanno numerosi dettagli in comune (il dio rivela il segreto del diluvio imminente a un uomo giusto, questi costruisce una nave, manda fuori alcuni uccelli per vedere se l'acqua si è ritirata, offre sacrifici dopo essere stato salvato); ma si può dimostrare che la storia è stata sempre modificata per adattarsi al contesto del complesso narrativo più ampio in cui essa è stata inserita (l'epopea di Gilgamesh, l'epopea di Atrahasis, la storia degli inizi del *Genesi*). Ma narrazioni di un diluvio primordiale sono note in molte altre parti del mondo, sia in Asia sia in America, settentrionale e anche meridionale. Esse si sono originate indipendentemente in regioni in cui i grandi fiumi causano di quando in quando inondazioni oppure c'è un qualche tipo di rapporto? La seconda alternativa può essere provata nel Vicino Oriente antico, ma le altre narrazioni mitiche mostrano differenze troppo grandi per rendere verosimile l'idea dell'imprestito. [Vedi *DILUVIO*, vol. 4].

**Conclusioni.** Lo studio della mitologia comparata, dunque, produce domande alle quali è difficile rispondere. I miti simili che compaiono in differenti parti del mondo sembrano non avere comunicazione tra loro. Né sembra probabile un retaggio comune o una diffusione comune. Alcuni miti assai simili a quello greco di Orfeo, che tentò inutilmente di riportare dagli Inferi sua moglie Euridice, compaiono in varie tribù di Indiani dell'America settentrionale, ma non si può indicare alcuna connessione storica. È possibile che un mito così caratteristico possa svilupparsi indipendentemente in due luoghi distanti? I Maori della Nuova Zelanda raccontavano un mito della creazione secondo il quale all'inizio c'erano le tenebre e l'acqua, ma il dio Io pronunciò una parola e ci fu la luce, ne pronunciò una seconda e ci fu il cielo, una terza e ci fu la terra. In questo caso sembra probabile che le idee cristiane abbiano influenzato il mito o almeno colui che lo aveva tramandato. Ma in altri casi ci possiamo chiedere se non ci sia qualcosa di vero nella teoria junghiana degli archetipi della mente umana, laddove a domande esistenziali simili si risponde con simboli simili. Oppure, dal momento che Mircea Eliade pone questa medesima domanda con una terminologia leggermente diversa, gli aspetti essenziali della realtà appaiono alla mente umana come immagini e simboli che formano determinati schemi, i quali a loro volta rispondono a un bisogno e svolgono una funzione, quella di rivelare le modalità nascoste della nostra esistenza.

Un nuovo approccio allo studio del mito è stato suggerito dallo strutturalista francese Claude Lévi-Strauss. Egli fraziona il mito in piccole unità e analizza i loro rapporti reciproci. Le unità sono significative soltanto in rapporto alla posizione che esse occupano nella struttura complessiva del mito e nel contesto della relativa cultura. Così emerge uno schema formato da tesi, antitesi e sintesi. Nel mito di Edipo, per esempio, c'è una sopravvalutazione della parentela (Edipo sposa sua madre), una svalutazione della parentela (Edipo uccide suo padre) e una sintesi che implica che le relazioni di parentela contraddittorie sono contraddittorie in modo simile. Nell'analizzare un mito specifico, Lévi-Strauss spesso spiega il significato di una unità adducendo materiale comparativo dalla stessa cultura, ma solo nel terzo volume delle sue *Mythologiques* introduce una prospettiva globale.

[Vedi anche *MITO*, vol. 1; *MYTH AND RITUAL SCHOOL*; *RELIGIONE COMPARATA*].

## BIBLIOGRAFIA

Il saggio di Max Müller, *Comparative Mythology*, si trova nel secondo volume di *Chips from a German Workshop*, I-IV, London 1868. Insieme ad Åke Ström ho esaminato il lavoro comparativo fatto negli studi indoiranici e indoeuropei: *Religions of Mankind Yesterday and Today*, Philadelphia 1967. L. von Schroeder, *Arishe Religion*, Leipzig 1914, affrontava lo stesso materiale.

George Dumézil ha sviluppato le sue teorie in molti scritti. Come introduzione generale, cfr. *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles 1958 (trad. it. *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Rimini 1989); *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris 1949; e *Les dieux des Indo-Européens*, Paris 1952.

Le mie osservazioni sulla mitologia comparata del Vicino Oriente antico sono pubblicate in numerosi luoghi: *Remarks on the Method of Comparative Mythology*, in H. Goedicke (cur.), *Near Eastern Studies in Honour of William Foxwell Albright*. Baltimore 1971; *Israel's Place among the Religions of the Ancient Near East*, in «Supplements to Vetus Testamentum», 23 (1972), pp. 1-8; e *The Impact of the Ancient Near East on Israelite Tradition*, in D.A. Knight (cur.), *Tradition and Theology in the Old Testament*, Philadelphia 1977. Per una trattazione su Athtar e le divinità collegate, consultare il mio *Word and Wisdom*, Lund 1947; e per un esame degli dei morenti e risorgenti, è prezioso consultare l'opera classica di James G. Frazer che è stata pubblicata da Th.H. Gaster con il titolo *The New Golden Bough*, ed. ridotta 1959, London 1980.

I miti africani sulle origini della morte sono il soggetto di H. Abrahamsson, *The Origin of Death*, Uppsala 1951. Cfr. anche Anna Brigitta Rooth, *Creation Myths of North American Indians*, in «Anthropos», 52 (1957), pp. 497-508; e Å. Hultkrantz, *The North American Orpheus Tradition*, Stockholm 1957 (sul mito di Orfeo tra gli Indiani d'America). Le storie del diluvio sono esaminate in R. Andree, *Die Flutsagen*, Brunschwick 1891; e in Ruth E. Simoons-Vermeer, *The Mesopotamian Flood Stories. A Comparison and Interpretation*, in «Numen», 21 (1974), pp. 17-34. Per una introduzione alle teorie di Lévi-Strauss e allo strutturalismo, cfr. Ed. Leach, *The Structural Study of Myth and Totemism*, London 1967 (trad. it. *Strutturalismo del mito e del totemismo*, Roma 1975); e *Lévi-Strauss*, London 1970.

HELMER RINGGREN

**MODERNITÀ.** L'interesse per la modernità e la religione è sorto a causa di un insieme di fattori, fra i quali la crescente coscienza di molte società di oggi, le cognizioni sulle società precedenti, storicamente note, e l'accettazione della grande varietà delle culture. Il complesso delle caratteristiche culturali del periodo moderno è molto diverso da quello di una cultura tribale isolata o di una società contadina medievale o, ancora, di una società di transizione nei primi secoli dell'era moderna. Parlare di religione significa identificare atteggiamenti e attività culturali particolari, che mostrano come siano profonde le origini del potere in una cultura, come gli uomini si pongono in relazione con questo potere e i corrispondenti principi e comportamenti codificati. Ogni concetto è estremamente complesso e ancor più complesso è esaminarne i rapporti reciproci.

Per qualche tempo è stata una convenzione intellettuale affermare che il progressivo espandersi della conoscenza scientifica avesse favorito la nascita delle società dinamiche occidentali e l'espansione della loro influenza. Il conseguente trionfo della ragione e del comportamento razionale sui concetti e sui modelli di azione associati alle culture tradizionali fu considerato più o meno ovvio. Perciò sembrò logico aspettarsi che le credenze e i comportamenti religiosi venissero relegati ai margini delle società in via di ammodernamento, da questo deducendo che la religione sarebbe scomparsa del tutto. Al contrario, la realtà ha dimostrato che la religione, lungi dallo scomparire o dal perdere terreno, ha ancora un ruolo preminente nelle società moderne, nelle quali ha, infatti, molti ruoli diversi e dove, a sua volta, subisce condizionamenti di vario tipo. Il termine *modernità* si riferisce alle caratteristiche culturali che contraddistinguono il pensiero e le azioni di ogni particolare cultura. Le credenze e il comportamento religiosi non sono esenti da tale influsso, neppure nel caso di coloro che abbracciano una diversa religione e si credono affrancati dal proprio ambiente culturale. Proprio come la religione resta una realtà culturale nella modernità, così non ci si può sottrarre alla modernità, neppure con la più sentita adesione a una tradizione religiosa di ampie vedute.

**Definizione di modernità.** *Moderno*, *modernismo*, *modernizzazione*, *modernità*, e i termini relativi, separatamente, definiti o combinati, vengono usati quotidianamente dai mass-media ma anche da riviste specializzate e nel linguaggio tecnico. L'ubiquità di questi termini è in parte dovuta alla volubilità delle loro sfumature di significato. Per rendere chiara la presente esposizione, si impone la distinzioni tra questi termini.

Anzitutto, *moderno* è un termine correlativo, in quanto implica l'opposizione del nuovo all'antico, dell'innovativo al tradizionale o tramandato. Comunque, ciò che è considerato moderno in una data epoca e in un dato paese non sarà necessariamente definito tale nel futuro o in un altro contesto. Soprattutto gli studiosi della religione, che per definizione si preoccupano di inquadrare i modelli culturali in uno schema a lungo termine, devono porre nella giusta prospettiva le percezioni mutevoli di ciò che è «nuovo» e di ciò che è «sorpassato». Poiché il giudizio di modernità dipende dalla prospettiva dell'osservatore, i fenomeni apparentemente simili possono di fatto variare considerevolmente in funzione del contesto. Perciò l'«architettura moderna» della seconda metà del XX secolo ha oggi un aspetto chiaramente datato. Allo stesso modo, la musica sinfonica del XIX secolo doveva sembrare «moderna» all'orecchio abituato alla musica barocca, ma sorpassata a quanti avevano familiarità con Stravinskij e Hindemith.

Quanto ai termini *modernismo* e *modernizzazione*, essi rappresentano, rispettivamente, opinioni culturali e sociali o programmi volti ad attuare ciò che viene percepito come moderno. Il modernismo implica una sorta di dedizione, dichiarata e cosciente, al moderno nella sfera intellettuale e in quella culturale; implica coinvolgimento per sostenere i dogmi del «nuovo» di fronte ai critici, agli oppositori e ai detrattori. In questo è paragonabile al coinvolgimento nella modernizzazione, ossia la ristrutturazione programmatica degli aspetti politici ed economici della società secondo i dettami del «nuovo». Questa distinzione prova che è più appropriato parlare di modernismo in riferimento al Cattolicesimo francese del XIX secolo o al Protestantesimo americano del XX secolo e anche a coloro che abbracciano le versioni contemporanee delle antiche tradizioni indiane, piuttosto che alla «modernizzazione» di una tradizione religiosa. Viceversa, è appropriato riferirsi all'ammodernamento degli impianti e del-

l'organizzazione relativi alla produzione di una fabbrica o di una struttura sottoposta a continue sollecitazioni. In questi casi, il termine *modernismo* non sarebbe applicabile altro che all'architettura della fabbrica nel primo caso, o a sovrastrutture artistiche nell'altro.

Perciò non è appropriato parlare di «modernizzazione» di una religione, a meno che non si intenda la parte di un programma cosciente, magari in larga misura sociale e politico. D'altro canto, *modernismo*, in questo contesto, implica una partecipazione (e di solito anche un programma culturale) per rendere la religione compatibile con i coinvolgimenti più generali in altri campi. Ma il modernismo è divisibile? Gli atteggiamenti verso l'arte, la musica, il teatro, la religione e così via generalmente coesistono, interangendo in una serie di coinvolgimenti. In realtà, questi ideali culturali possono essere messi in relazione con il mutamento economico e politico risultato dalla modernizzazione. La convinzione che il modernismo culturale sia spesso associato a programmi per la modernizzazione sociale si trasforma sovente nell'opinione più generale che la secolarizzazione stia implacabilmente sostituendo il vecchio col nuovo. Questa idea, portata agli estremi, afferma che ogni processo di secolarizzazione pretende da chi ne è coinvolto atteggiamenti che hanno del religioso o sembrano addirittura i dettami di una religione, in quanto sono fondamentali, assoluti e incriticabili.

Solo a questo punto si può discutere del termine *modernità*, che identifica in modo esplicito l'apertura e il coinvolgimento con il nuovo in opposizione al vecchio. Dalla definizione del termine *modernità* si passa alla consapevolezza del mutamento culturale. Tuttavia, si può attribuire ai molti aspetti di una cultura moderna una congruenza che fa di essi l'espressione di un'entità in se stessa potente e coerente. Questa terza fase in effetti serve a reificare il termine *modernità*. Procedere in questo senso in genere può produrre confusione nell'esposizione. Anzitutto, sarà opportuno non fare uso di questo termine in riferimento ad un elemento spirituale nella vita contemporanea che necessariamente competa con le tradizioni religiose. Sarà molto più utile farne un uso prereificato o non reificato, al fine di riconoscere che il mutamento culturale e la consapevolezza di quel mutamento nella società contemporanea sono onnicomprensivi. Che cosa deriva da questa distinzione tra gli usi reificati e quelli non reificati del vocabolo *modernità*?

Una conseguenza negativa della sua reificazione è che la definizione stessa risolve un problema che dovrebbe rimanere in discussione. Concepire la modernità come un mezzo spirituale che avvolge e collega tutti i casi particolari di coinvolgimento col moderno, tramite il modernismo o la modernizzazione, significa postulare un fenomeno implicitamente religioso, in quanto presuppone che la modernità svolga il ruolo o i ruoli culturali caratteristici della religione. In questo caso, la modernità è vista come rivale della religione tradizionale o «autentica». Da questo concetto deriva una presa di posizione rigida nei riguardi della religione. L'individuo e il gruppo o sono «per» la modernità (e perciò contro i coinvolgimenti religiosi tradizionali) o «per» la religione tradizionale (e perciò ostili alla modernità in tutte le sue manifestazioni). Questa dicotomia ha assunto un aspetto di intransigenza in ogni periodo di mutamento culturale del passato e soprattutto nel periodo che chiamiamo moderno. In condizioni di mutamento sociale e culturale, e della modernità in particolare, una delle molte risposte sarà il tentativo di riaffermare le forme culturali tradizionali, anche se in versioni estremamente selettive e spesso contrastanti.

**Cambiamento culturale e modernità.** È importante esaminare, almeno brevemente, la distinzione tra mutamento culturale e modernismo. Per essere esatti, il secondo è un aspetto particolare del primo. Il mutamento culturale è un dato caratteristico di ogni società umana in ogni tempo. Vi sono stati periodi di maggiore o minore mutamento sociale e culturale; ma è certo che nessuna società ne è stata esente. La documentazione sulle società e sulle culture antiche non permette distinzioni particolareggiate, ma esempi storici più recenti consentono alcune generalizzazioni. È certamente possibile identificare risposte religiose caratteristiche di periodi con intenso mutamento culturale. Una è la comparsa della visione dicotomica del mondo, sulla quale ci siamo già soffermati – i «civili» contro i «barbari», i «credenti» contro gli «eretici», e così via. Un'altra risposta ha portato a una maggiore fedeltà verso l'ortodossia, l'ortoprassi o la tradizione in casi sia passati che recenti di interazione tra culture, o all'interno di una singola cultura. La terza, e più frequente, è una risposta millenaristica o apocalittica al mutamento culturale. In questo caso il mutamento è avvertito come minaccia di un incombente e inevitabile «sconvolgimento».

Vista in questa prospettiva, anche la modernità è una categoria speciale del mutamento sociale e culturale; per la precisione, si tratta dell'accettazione cosciente del mutamento sociale e culturale nel mondo contemporaneo. Alcuni caratteristici atteggiamenti verso la religione sono indicativi di modernità, ma sono sovente casi speciali di prese di posizione più generali verso il mutamento e non esclusivamente verso la religione. Per esempio, la modernità prevede un'accettazione sistematica della razionalità, cioè della convin-

zione che alla base del mutamento debbano esservi principi logicamente coerenti e universali. La modernità tende inoltre a svalutare il ruolo dei simboli e del subconscio. Un'altra convinzione, legata alla precedente, è che la vita umana sia estremamente malleabile. Gli atteggiamenti fin qui menzionati non costituiscono certamente un elenco completo, ma si tratta di casi speciali, soprattutto l'ultimo, perché è una risposta cosciente a quel fenomeno più ampio e più universale che è il mutamento sociale. L'ostilità da parte delle tradizioni religiose al moderno, soprattutto se diviene rifiuto della modernità, è essa stessa una risposta caratteristica al mutamento sociale quanto il suo contrario, ossia l'accettazione entusiastica del mutamento da parte di un modernista fanatico. Un atteggiamento esplicito e positivo verso il mutamento sociale non ha un rapporto più diretto con l'esperienza del mutamento di quanto non l'abbia una risposta negativa. Entrambi sono atteggiamenti tipici, storicamente confermati, di individui o di gruppi religiosamente sensibili al mutamento sociale e culturale.

Consideriamo ora come risponda e muti la religione in presenza di un mutamento sociale e culturale cosciente nel mondo contemporaneo, quando la modernità non venga reificata come entità spirituale e quando il modernismo sia visto come caso speciale e cosciente di risposta positiva ai mutamenti sociali e culturali. Se il mutamento culturale viene individuato nella modernità postulata, spiritualizzata e perciò reificata, come coinvolgimento tenace, dobbiamo analizzare che cosa accade – o almeno che cosa è accaduto nel passato – alla religione nel caso di un mutamento prolungato. In modo specifico, in un'epoca che è cosciente del nuovo, ci sono mutamenti caratteristici nella religione, soprattutto in rapporto al moderno?

**L'impatto della modernità sulla religione.** Se si considera la modernità in questo senso descrittivo, il coinvolgimento sociale con la modernizzazione e quello culturale col modernismo si sono evidenziati con chiarezza e coerenza soprattutto negli Stati Uniti. Verrebbe da pensare che più esaurienti esempi potrebbe offrirli la Francia rivoluzionaria degli ultimi decenni del XVIII secolo o il Giappone alla fine del XX secolo. Certamente, almeno per brevi periodi, anche altre società possono aver manifestato un coinvolgimento intenso e completo con questo tipo di trasformazioni. Ma nel tempo, almeno fino ad ora, la società americana ha dimostrato di affrontare con più decisione di altre società i modi tradizionali, decisa a sostituirli con forme nuove. Essa ha dato, per tutto l'arco della sua esistenza, le più chiare manifestazioni dei vari tipi di trasformazioni culturali che accompagnano la modernizzazione sistematica della società. Inoltre, i cambiamenti attuali nel campo della religione risultano notevolmente eterogenei, ossia ciascuno prende la propria direzione. Come possiamo riassumere nel miglior modo possibile ciò che accade alla religione sotto la spinta della modernità?

A questo punto, è opportuna una distinzione tra le risposte alla modernità, esplicitamente centrate sulla visione globale di una tradizione religiosa, e gli effetti derivati dalla scelta di una particolare visione della società moderna o che testimoniano dell'influenza generalizzata, non specifica della modernità. È preferibile iniziare la nostra analisi partendo da quest'ultimo aspetto, dato che i suoi effetti sono visibili ovunque e questo permetterà, a sua volta, di esaminare, senza creare confusione, le risposte religiose esplicite alla vita moderna.

***Burocratizzazione e razionalizzazione.*** Alcuni dei cambiamenti osservabili nella religione, relativamente al mondo moderno, derivano palesemente dalla penetrazione nelle istituzioni religiose di tecniche e procedure proprie di altri settori della società. Per esempio, le tradizioni ecclesiali di derivazione europea hanno preso molto dal mondo degli affari, soprattutto in America. Queste tecniche o procedure sono inevitabilmente centralizzanti, cosa che risulta, per esempio, nelle comunicazioni: le telefonate hanno sostituito le lettere pastorali, i resoconti scritti suppliscono le visite personali, i congressi e la celebrazione dei riti vengono maggiormente seguiti tramite le trasmissioni televisive, che non personalmente sul luogo. Altre modifiche si notano nel campo della liquidità della ricchezza; un promotore di successo come l'evangelico John Wesley avrebbe esultato potendo servirsi dei mezzi oggi a disposizione della Chiesa metodista (o cattolica) per procurarsi risorse finanziarie e provvedere, quindi, alla distribuzione delle stesse in una struttura di proporzioni mondiali e ben organizzata.

L'adozione di queste forme di tecnica amministrativa potenzialmente rafforzano i capi religiosi centrali. Ma la stessa società moderna estende anche ai laici la conoscenza e la capacità per sfidare questo trasferimento di potere alle autorità centrali; da qui lo sviluppo di tendenze equilibranti che vedono accentuarsi l'autorità locale nelle parrocchie e formarsi organizzazioni religiose extra ecclesiastiche. Queste, come le organizzazioni religiose centralizzate, si avvalgono di tecniche diffuse nel mondo moderno (appelli tramite i mass-media, campagne postali dirette) per accrescere e distribuire i fondi e per esercitare influenza, tecniche spesso usate autonomamente o addirittura in concorrenza con le autorità ecclesiastiche istituzionali, il cui potere viene, di conseguenza, contrastato.

Il comportamento religioso è stato modificato anche

da altre caratteristiche del mondo moderno. Per agire in società ampie e complesse come quelle di oggi è indispensabile un alto grado di razionalità. Un esempio di questo riguarda l'organizzazione del tempo. Nel passato, le religioni tradizionali imponevano, o almeno riconoscevano, un'organizzazione del tempo tale da permettere la celebrazione di ricorrenze e di feste. Nella nostra società simili modelli sono in conflitto con vasti obiettivi sociali (e soprattutto economici), così da non aver più molto peso. Si possono notare, infatti, restrizioni o limitazioni nuove della religione tradizionale quando questa interferisce col mondo pubblico moderno. Come contropartita, la rilevanza e l'influenza delle tradizioni religiose nell'ambito privato occupa sempre maggior tempo e spazio.

Questi sono esempi di sfumature particolari assunte da modificazioni sostanziali in tutti i tipi di comportamenti e di credenze religiose sotto l'influsso delle società «nuove» o moderne. Queste sfumature sono paragonabili alla codificazione delle religioni nella lingua e nei simboli in tempi e in società particolari, siano esse nomadi, pastorali o urbane. Nel mondo contemporaneo il *grado* di penetrazione del contesto è diverso in alcuni aspetti, ma non nel *tipo*. Per questo, nell'epoca moderna la religione viene generalmente influenzata, ma non solo in termini di risposta cosciente al mutamento sociale e culturale prodotto dalla modernità.

***Risposte religiose alla modernità.*** Tuttavia, vi è un contrasto tra questi influssi sulle tradizioni religiose e le reazioni religiose più esplicite al mutamento sociale prodotto dalla società moderna. Rifacendoci soprattutto alla società americana, possiamo raggruppare queste reazioni in cinque categorie.

**1.** Un tipo di risposta è la promozione di nuove idee religiose o la richiesta di nuove interpretazioni delle antiche tradizioni religiose. Spesso, questo porta ad abbracciare il «nuovo» in nome di una più corretta comprensione del vecchio. Un esempio classico di questa risposta è stata la Oneida Community del XIX secolo nell'America settentrionale. Il suo fondatore, John Humphrey Noyes, era convinto che le fonti spirituali per una vita nuova, moderna della sua comunità derivassero dal Cristianesimo primitivo, i cui principi venivano osservati dai suoi seguaci. Un altro caso interessante è quello della Christian Science. La sua fondatrice, Mary Baker Eddy, sosteneva di aver correttamente interpretato l'insegnamento di Gesù, ossia il messaggio essenziale del Cristianesimo primitivo, che, secondo il suo pensiero, dava adito a intuizioni «moderne» utili ai fini della salvezza. Oggi, molti gruppi religiosamente orientati al rinnovamento trovano ispirazione non tanto nelle tradizioni occidentali quanto nella cultura e nel rituale orientali, spesso, anche in questi casi, ai fini della salvezza.

**2.** Un'altra risposta è l'adattamento cosciente delle tradizioni religiose alla società moderna, spesso in termini del tutto espliciti. In realtà, qui il termine *modernista,* nei riguardi della religione, è usato sovente in senso peggiorativo. In questa categoria rientrano adattamenti ben noti come il liberalismo protestante (nella versione europea e americana), la tradizione della Riforma ebraica (che ovviamente ebbe le sue origini nell'adattamento alla cultura europea all'epoca dell'Emancipazione) e l'Americanismo cattolico del tardo XIX secolo (movimento indigeno).

**3.** Un terzo tipo di risposta è il tentativo risoluto di conservare la tradizione, sebbene all'interno dei limiti posti dalla nuova mentalità. Sotto molti aspetti questa strategia è alla base delle varie risposte ecclesiali del XIX e del XX secolo alle società moderne, ossia la proliferazione delle principali correnti protestanti, l'attento e accorto aggiornamento cattolico della tradizione, palesatosi chiaramente col Concilio Vaticano II e col Movimento di Mercesburg, nell'America prebellica nel XIX secolo, limitato e isolato, ma che fece scalpore.

**4.** Un modello ancora diverso, non di rado visto come risposta alla modernità, è la stridente riaffermazione, in forma condensata, purificata o anche riduzionistica, di una presunta tradizione. In questa luce vanno interpretati gli elementi di «fondamentalismo» presenti in molte tradizioni religiose. In questa prospettiva i fondamentalismi, in quanto riduzione e, nello stesso tempo, sviluppo di tradizioni particolari, sono determinati, non meno dei modernismi, dalla cultura moderna che essi, contraddicendosi, rifiutano. La società americana, anche in questo caso, offre gli esempi più pienamente sviluppati di fondamentalismo, soprattutto all'interno delle correnti con retaggio britannico e, specificamente, i Presbiteriani e i Battisti.

**5.** L'ultimo tipo di risposta religiosa al mutamento sociale nel mondo moderno è la nascita di tradizioni completamente nuove. Questo implica la celebrazione del moderno, in modi spesso caratteristicamente bizzarri, sebbene vengano adattati anche elementi delle tradizioni pagane o di credenze esotiche o esoteriche. Queste nuove religioni sono tentativi espliciti di rifiutare, piuttosto che di aggiornare, le tradizioni antiche. Ma, in un senso più lato, rappresentano anche una risposta agli intensi mutamenti sociali e culturali vissuti dall'epoca moderna.

La distinzione di questi cinque tipi è, ovviamente, arbitraria, poiché i caratteri distintivi si spostano continuamente dagli uni agli altri. Ma è servita ad eviden-

ziare che i rapporti espliciti tra culture moderne e religioni non sono isolati, né uniformi. Essi variano grandemente. In realtà, i rapporti sono così molteplici che i rispettivi movimenti religiosi, che rispondono alle percezioni della modernità in modi diversi, possono, di fatto, essere addirittura opposti. Il confronto classico tra liberalismo (o modernismo) e fondamentalismo nella cultura americana è una prima dimostrazione di questo antagonismo tra risposte ad un'esperienza culturale comune, risposte essenzialmente in rapporto tra loro, ma in realtà diverse.

**Conclusione.** La modernità ha dimostrato di influire sulla religione in modi eterogenei, sia impliciti che espliciti. Le risposte religiose esplicite vanno da una forte, e spesso contraddittoria, riaffermazione delle tradizioni, non di rado su base ridotta, fino alla celebrazione schietta e acritica del mutamento culturale. In questo caso, il termine *modernità* è più correttamente inerente al tipo d'intenso mutamento sociale, e perciò culturale, che caratterizza soprattutto l'Europa e l'America del XIX e XX secolo, ma che si è esteso anche ad altre aree culturali. Tuttavia, questo periodo non è unico, poiché anche in epoche precedenti si sono manifestate le stesse reazioni religiose al mutamento sociale. Un paragone chiarificatore si trova nella vita religiosa dell'Impero romano. Riguardo al secondo tipo di risposta – ossia l'implicito livello di influenza da parte di aspetti puramente tecnologici della società contemporanea – sembra necessario identificare come «modernità» una configurazione culturale peculiare. Ma questa colorazione si estende tanto alle attività dei critici del moderno quanto ai suoi partigiani. Infine, un punto significativo è che il moderno non va visto come un mezzo spirituale, vale a dire come una caratteristica posizione religiosa.

Presi insieme, i concetti di modernità e di religione identificano l'ampia gamma di risposte religiose all'intenso mutamento sociale presente nel mondo contemporaneo. Tipicamente moderne non sono le risposte religiose particolari al mutamento, ma le loro varietà, l'intensità e la durata nel mondo contemporaneo. Essenziale è rendersi conto che la religione non viene minacciata, bensì sfidata dalla modernità. E la sfida comporta un inevitabile e implicito cambiamento quasi in ogni comportamento religioso, come anche una spinta a risposte di vario genere, alcune dirette, altre indirette, più o meno esplicite, nell'ambito della credenza religiosa.

In questi termini, i concetti di modernità e di religione costituiscono un argomento tanto affascinante quanto complesso.

## BIBLIOGRAFIA

La modernità è stata oggetto di studio più approfondito nell'ambito delle scienze sociali, perché proprio in questo campo gli studiosi hanno potuto meglio analizzare gli inarrestabili mutamenti sociali caratteristici del mondo contemporaneo.


M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, Tübingen 1920 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1989), opera basilare, in quanto Weber fu il primo a prestare attenzione ai rapporti tra la religione e l'emergere delle società moderne. Le reazioni alle sue teorie sono continuate fino ai nostri giorni. Di seguito elenchiamo i testi più utili per approfondire l'argomento trattato.

D.E. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago 1965.

C.E. Black, *The Dynamics of Modernization*, New York 1966.

Sh.N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, New York 1973.

A. Inkeles e D.H. Smith, *Becoming Modern. Individual Change in Six Developing Countries*, Cambridge/Mass. 1974.

R.D. Brown, *Modernization. The Transformation of American Life, 1600-1865*, New York 1976.

M. Banton (cur.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966 (cfr. specialmente l'articolo di Cl. Geertz).

A.F.C. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966.

P. Berger e Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City/N.Y. 1966.

P. Berger, *The Sacred Canopy*, Garden City/N.Y. 1967.

Th. Luckmann, *The Invisible Religion*, New York 1967, rispetto al precedente dà valutazioni diverse della condizione della religione nella società contemporanea.

W.R. Hutchinson, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, Cambridge/Mass. 1976, studio del liberalismo nella cultura americana del XIX e del XX secolo.

K. Cauthen, *The Impact of American Religious Liberalism*, New York 1962.

E.R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism, 1800-1930*, Chicago 1970, si incentra soprattutto sul problema delle fonti.

G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, New York 1980, indica le fonti di questo movimento e le sue implicazioni.

Whitney R. Cross, *The Burned-Over District*, Ithaca/N.Y. 1950, studio delle risposte religiose all'estremo mutamento sociale nel nord dello Stato di New York all'inizio del XIX secolo; indaga come, nelle stesse condizioni sociali, poterono originarsi movimenti tanto diversi fra loro, quali il Revivalismo, il Mormonismo e la Oneida Community.

P.E. Johnson, *A Shopkeeper's Millennium*, New York 1978, saggio sul Revival di Rochester, come esempio che pone esplicitamente in relazione la religione col rapido mutamento sociale.

I.I. Zaretsky e M.P. Leone (curr.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton 1974, raccolta di saggi sui nuovi movimenti religiosi.

K. Burridge, *New Heaven, New Hearth*, New York 1969, sull'aspettativa di «grandi cambiamenti» indotta in una società che vede minacciata la propria cultura.

Sylvia L. Thrupp (cur.), *Millennial Dreams in Action*, New York 1970, trattazione più ampia del millenarismo; indica ulteriori prospettive riguardo a questo fenomeno.


JOHN F. WILSON

**MOORE, GEORGE FOOT** (1851-1931), storico delle religioni americano e studioso delle Scritture ebraiche e del Giudaismo dei primi secoli dell'era cristiana. Di origine scozzese-irlandese, nato a West Chester, in Pennsylvania, Moore conseguì la laurea in lettere alla Yale University (1872) e il dottorato allo Union Theological Seminary di New York (1877). Ordinato ministro presbiteriano (1883), prestò servizio per cinque anni a Zanesville, nell'Ohio. La carriera accademica di Moore cominciò con la sua chiamata come professore di lingue e letteratura ebraiche all'Andover Theological Seminary (1883). Moore divenne professore di teologia a Harvard (1902) e in seguito professore di storia delle religioni nella medesima università (1904); in questa sede rimase fino al ritiro, nel 1928.

Tutte le opere di G.F. Moore evidenziano una accurata cultura e una magistrale competenza. Due sono davvero monumentali: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of Tannaim*, I-III (1927-1930); e *History of Religions*, I-II (1913-1919, trad. it. Bari 1989). L'eccellenza della ricerca di Moore sull'Ebraismo e sul Giudaismo è confermata da alcune pubblicazioni precedenti, come *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (1895); e *The Literature of the Old Testament* (1913, trad. it. Bari 1924); la sua importanza fu assicurata con la pubblicazione della sua opera fondamentale. Moore è l'unico tra gli studiosi cristiani che ha rivolto la sua attenzione alla storia del Giudaismo durante i primi secoli dell'era volgare; la sua presentazione completa e acuta rimane definitiva. La sua *History of Religions*, invece, rispose alla necessità di un nuovo manuale di storia delle religioni, capace di mantenere l'unità e la continuità che soltanto il singolo autore può fornire. In quest'opera Moore limita la sua trattazione alle religioni dei popoli «civilizzati», omettendo qualunque discussione delle religioni «primitive». La trattazione di Moore sulle varie religioni manifesta una impressionante capacità di padroneggiare la migliore ricerca scientifica corrente. Due affermazioni sono alla base della sua opera, entrambe acritiche ma assai comuni al suo tempo: una teoria evoluzionistica riguardante lo sviluppo della religione e una distinzione metodologica tra le religioni dei «popoli civilizzati» e le «altre» religioni (cioè quelle «primitive» o tribali).

I suoi contributi come storico delle religioni furono caratterizzati da due notevoli qualità. In primo luogo, egli dimostrò la possibilità di svolgere ricerca scientifica nel campo della storia delle religioni con una speciale apertura verso le ricchezze delle diverse tradizioni religiose (ma soltanto quelle dei popoli «civilizzati»), da una parte, e verso la cultura scientifica convenzionale, dall'altra. In secondo luogo, la sua attività fu importante per lo sviluppo degli studi sulla religione nell'America settentrionale: anche se l'interesse principale della religione comparata e della storia delle religioni, infatti, si rivolgeva a tradizioni religiose diverse dall'Ebraismo e dal Cristianesimo, la sua *History of Religions* ha coinvolto queste religioni «più elevate» in una medesima trattazione e in una equivalente critica analitica.

Moore fornì moltissimi contributi alle riviste scientifiche, scrivendo quasi 40 articoli soltanto per l'*Encyclopedia Biblica* (1898-1903); tra i più notevoli segnaliamo *Historical Literature* e *Sacrifice*. Fu attivo nella fondazione della «Harvard Theological Review», spesso contribuì ad essa e a due riprese ne fu direttore (1908-1914 e 1921-1931). Moore tenne infine la presidenza di numerose importanti società scientifiche, come l'American Academy of Arts and Sciences, l'American Oriental Society, la Society of Biblical Literature and Exegesis, e la Massachusetts Historical Society.

## BIBLIOGRAFIA

Le informazioni bibliografiche su G.F. Moore si possono trovare in W.W. Fenn, *George Foot Moore. A Memoir*, in «Proceedings of the Massachusetts Historical Society», 64 (1932). Nella lista che segue sono enumerate e brevemente commentate le sue opere più importanti.

*A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, New York 1895. Importante volume che determinò la fama di G.F. Moore come attento e preciso studioso dell'Antico Testamento.

*The Literature of the Old Testament*, New York 1913 (trad. it. *I libri del Vecchio Testamento*, Bari 1924). Volumetto divulgativo ma aggiornato, che presenta in forma lucida e concisa una analisi delle fonti, della formazione e della struttura del Pentateuco e inoltre una introduzione efficace a ciascun libro dell'Antico Testamento.

*History of Religions*, I-II, New York 1913-1919 (trad. it. *Storia delle religioni*, I-II, Bari 1989). Il vol. I presenta le religioni di Cina, Giappone, Egitto, Babilonia e Assiria, India, Grecia antica, Roma antica e Persia; mentre il vol. II esamina Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo. La succinta panoramica condotta da Moore sulle maggiori tradizioni religiose è permeata dalla sua padronanza della bibliografia scientifica in ogni settore e dalla sua speciale competenza sul Cristianesimo e sull'Ebraismo. L'approccio è caratterizzato da un interesse per la storia del pensiero di ciascuna tradizione più che dalla considerazione dei loro aspetti sociologici e antropologici. Purtroppo Moore usò il nome allora prevalente di *Maomettanesimo* per riferirsi all'Islamismo, pur riconoscendo che esso non era corretto. L'opera costituì a suo tempo un notevole risultato e in qualche modo possiede un valore duraturo.

*The Birth and Growth of Religions*, New York 1923 (trad. it. *Origine e sviluppo della religione*, Bari 1925). Queste Morse

Lectures del 1922 presentano la teoria secondo la quale la religione si radica nell'impulso universale all'autoconservazione e si sviluppa, in modo evolutivo, come aspirazione all'autorealizzazione.

*The Rise of Normative Judaism. To the Reorganization of Jamnia*, in «Harvard Theological Review», 17 (1924), pp. 307-73.

*The Rise of Normative Judaism. To the Close of the Mishnah*, in «Harvard Theological Review», 18 (1925), pp. 1-38.

*Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of Tannaim*, I-III, Cambridge/Mass. 1927-1930. Interpretazione acuta, completa e brillante della storia del Giudaismo durante i primi secoli dell'era volgare: si tratta del coronamento, ineguagliabile al suo tempo, di una vita di ricerca sempre attenta e accurata.

F. STANLEY LUSBY

**MÜLLER, FR. MAX** (1823-1900), storico delle religioni nato in Germania, specialista negli studi comparativi delle religioni e professore a Oxford. Friedrich Max Müller era figlio di Wilhelm Müller, famoso poeta tedesco celebrato per le sue liriche filoelleniche.

Max Müller dedicò la sua vita allo studio dei documenti classici relativi alla religione indiana, allo studio comparativo della storia religiosa e del mito e alla pubblicazione di testi religiosi e di studi sulle religioni di ogni parte delll'umanità. Dopo aver studiato filosofia, linguistica e lingue (specialmente il sanscrito) all'Università di Lipsia, Berlino e Parigi – dove gli studi lo portarono alla traduzione in tedesco delle favole indiane dell'*Hitopadeśa* (1844; trad. ingl. 1866) e del *Meghadūta* di Kālidāsa (1847) – si trasferì a Londra, dove si dedicò alla pubblicazione in inglese del *Ṛgveda*. Nel 1848 assunse l'insegnamento a Oxford, dove rimase fino alla fine dei suoi giorni.

A Oxford Max Müller completò la sua edizione del *Ṛgveda* (pubblicato con il titolo di *Rig-Veda Sanhitâ*, I-VI, 1849-1873); durante i suoi primi venti anni a Oxford insegnò lingue e letteratura. Le sue speranze di essere scelto per la cattedra di sanscrito sfumarono nel 1860. Nel 1868 gli fu assegnato l'insegnamento della filologia comparata. Da quel momento cominciò a lavorare su un'ampia base comparativa piuttosto che su un solo ambito filologico. Dopo il suo ritiro, nel 1875, Max Müller si dedicò ad argomenti concernenti la storia e lo studio scientifico delle religioni.

Il campo di indagine dei lavori di Max Müller è assai ampio. Oltre ad avere scritto sulla letteratura classica e sulla poesia tedesca, sullo studio comparativo delle lingue, sulla «scienza del pensiero» (lo studio del pensiero alla luce della storia del linguaggio) e sulla letteratura e linguistica indiana, Max Müller condusse ricerche nel campo della religione e della filosofia indiana. Pubblicò e tradusse molti testi, sia induisti sia buddhisti, come il già menzionato *Ṛgveda*, le *Upaniṣad*, la *Dhammapada*, il *Sukhāvatīvyūha* e molti altri. Tra i suoi studi sulle tradizioni indiane ricordiamo opere come *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*, 1878; *India. What Can It Teach Us?*, 1883; *Râmakrishna. His Life and Sayings*, 1898; e *The Six Sistems of Indian Philosophy*, 1899.

Max Müller si impegnò particolarmente nella pubblicazione (in traduzione) dei più importanti documenti religiosi dell'Asia, la collana monumentale dei «Sacred Books of the East», che tra il 1879 e il 1894 pubblicò cinquanta volumi. La collana dei «Sacred Books of the Buddhists», invece, cominciò a pubblicare sotto la direzione di Max Müller nel 1895.

I lavori più importanti di Max Müller sullo studio comparativo della mitologia e della religione sono: *Comparative Mythology*, in *Oxford Essays*, 1856; *Chips from a German Workshop*, I-IV, 1867-1875; *Introduction to the Science of Religion*, 1873 (trad. it. *Quattro letture d'introduzione alla scienza della religione*, Firenze 1874); il già menzionato *The Origin and Growth of Religion*, 1878; *Natural Religion*, 1889; *Physical Religion*, 1891; *Anthropological Religion*, 1892; *Theosophy or Psychological Religion*, 1893; e *Contribution to the Science of Mythology*, I-II, 1897. Bisogna inoltre menzionare i *Biographical Essays*, 1884; e *My Autobiography*, pubblicata da W.G. Max Müller nel 1901. Queste sono le sue opere principali; in tutto pubblicò più di cento libri.

Verso la fine del XIX secolo, il dibattito tra Max Müller e altri studiosi (tra i quali E.B.Tylor e Andrew Lang) a proposito dell'origine della religione costituiva una delle principali controversie accademiche del tempo. Tylor affermava che la religione aveva le sue origini in certi fattori psicologici come i sogni e l'estasi; Lang, per parte sua, asseriva che l'idea dell'Essere supremo doveva essere situata storicamente tra le concezioni più antiche dell'umanità. Secondo Max Müller, invece, la religione e la mitologia ebbero inizio insieme con la percezione umana dei fenomeni soprannaturali. La scuola della «mitologia della natura», fondata da Max Müller e comprendente anche il classicista George W. Fox e il semitista Robert Brown, sostenne che il mito era una espressione fantastica dell'esperienza dell'infinito provocata dalla natura. I miti più importanti, secondo Max Müller, erano quelli apparentemente ispirati al potere del sole: la sua «mitologia solare» sosteneva che i principali dei ed eroi delle popolazioni indoeuropee fossero, in origine, delle metafore solari.

Max Müller credeva che questa trasformazione, da una percezione diretta della forza del sole fino alla rappresentazione metaforica di questo potere nel mito, costituisse una «malattia del linguaggio». Ecco perché gli oggetti originali e naturali del timore sacro e della reverenza furono gradualmente oscurati dietro a una trama di tradizioni linguistiche e infine separati dalla percezione diretta grazie all'azione delle metafore. Max Müller reputava che le divinità fossero originariamente soltanto dei nomi, adatti a indicare i diversi fenomeni naturali, nomi che con il tempo furono erroneamente interpretati, personificati e infine divinizzati.

L'enorme produzione scientifica di Max Müller fu strettamente connessa con il suo approccio ampio e comparativo. Egli sosteneva che gli studiosi dovevano utilizzare i più importanti libri sacri della storia religiosa, come pure i testi mitologici dei vari popoli, e che la nuova scienza della religione, che egli stava contribuendo a formare, doveva basarsi sullo studio delle fonti. I suoi lavori comparativi furono criticati in alcune cerchie accademiche perché troppo generici nella loro ampiezza o troppo legati a certi presupposti filosofici o linguistici (come ad esempio l'idea che le religioni, come i linguaggi, potevano essere classificate in famiglie). Tuttavia la sua celebrità in Inghilterra fu enorme all'apice della sua carriera. Max Müller non si interessò soltanto alla ricerca erudita, ma si occupò anche dei problemi politici e culturali del suo tempo. Cercò di entrare in contatto con i vari politici e governanti, e spesso vi riuscì. Secondo lui l'erudizione doveva servire come mezzo di intesa tra i popoli; a questo riguardo bisogna riconoscere che il suo lavoro facilitò la conoscenza delle tradizioni indiane nel mondo occidentale. È ben comprensibile che Max Müller abbia ricevuto, pertanto, speciali riconoscimenti in India.

Max Müller può essere considerato uno dei padri fondatori della «scienza delle religioni», poiché trasferì in Inghilterra la *Religionswissenschaft* tedesca. La sua enfasi sulla legittimità e sulla necessità di uno studio storico e comparato delle religioni (che egli talvolta definì «teologia comparata», in analogia con la «filosofia comparata») ha guadagnato il riconoscimento generale.

Certi presupposti filosofici di Max Müller (basati soprattutto sull'idealismo tedesco), come l'idea che la religione si disvela quando si studiano le sue origini, e alcune delle sue private convinzioni teologiche sono legati alla sua personalità e al suo tempo. Tra questi presupposti filosofici nominiamo le sue inclinazioni kantiane, riflesse ad esempio nell'Introduzione alla sua traduzione inglese della *Critica della ragion pura* (1881), in cui esaltava la religione come «capacità di percepire l'infinito»; e inoltre altre concezioni tratte da Friedrich Schleiermacher e da Arthur Schopenhauer. Lo scopo di Max Müller, in pratica quasi irraggiungibile, di formulare una «teologia teoretica» capace di rimpiazzare lo studio comparato delle religioni e di spiegare le condizioni mediante le quali la religione è possibile (una volta che le informazioni sul mondo religioso siano state raccolte, classificate e analizzate) è in qualche misura accostabile allo scopo odierno della storia delle religioni.

Max Müller fu personalmente guidato, nel suo studio accademico, dalla convinzione che le tracce della saggezza e dell'amore divini potevano essere scoperte nella storia dell'umanità. Lo studio critico e scientifico degli antichi documenti doveva essere accompagnato, egli pensava, da una riverenza per l'eterno valore della religione, in qualsiasi forma essa si fosse presentata. Se gli studi storici dischiudono la storicità di tutte le forme di religione, Max Müller era convinto che uno studio comparato avrebbe dovuto svelare che nessuna religione è totalmente priva di verità. Le verità eterne alle quali egli si riferisce ripetutamente sono la credenza in Dio, l'immortalità dell'anima e il giusto castigo futuro. In contrasto con certi suoi critici, Max Müller pensava che lo studio delle religioni dell'umanità avrebbe potuto servire a una migliore comprensione della fede cristiana.

[Vedi *STUDIO DELLA RELIGIONE*].

### BIBLIOGRAFIA

Th. Achelis, *Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft*, Hamburg 1893. Una valutazione critica del contributo di Max Müller alla storia delle religioni.

P. Berkenkopf, *Die Voraussetzungen der Religionsphilosophie Friedrich Max Müllers*, Langensalza 1974. Indagine sui presupposti filologici e sulla filosofia della religione di Max Müller.

N.C. Chaudhuri, *Scholar Extraordinary. The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller, P.C.*, London 1974. Ampia e approfondita presentazione della vita e dell'opera di Max Müller, che purtroppo ignora la bibliografia tedesca ed è priva di citazioni.

Georgina Müller (cur.), *The Life and Letters of the Rt. Hon. Friedrich Max Müller*, I-II, London 1902. Una descrizione sommaria della vita e una raccolta di lettere di Max Müller, edite dalla moglie.

J.H. Voigt, *Max Müller. The Man and His Ideas*, Calcutta 1967. Una descrizione ben bilanciata della vita e delle idee di Max Müller: la migliore presentazione attualmente disponibile.

HANS J. KLIMKEIT

**MÜLLER, KARL O.** (1797-1840), storico classico e mitologo tedesco. Karl Otfried Müller studiò a Breslau e a Berlino con il filologo classico August Böckh. Nel 1819 fu nominato professore di arte e letteratura a Gottinga e in quella sede insegnò fino al 1839, quando lasciò la Germania per studiare e viaggiare. Morì ad Atene l'anno dopo.

Müller può essere ritenuto il più equilibrato e versatile storico classico della sua epoca, specialmente nell'area della religione e del mito greci. Nessuno prima di lui aveva presentato questa antica religione e mitologia all'interno di un tale ampio e disteso contesto storico. L'innovazione di Müller, come disse Henri Pinard de la Boullaye, fu «non una tesi ma un metodo». Müller, per esempio, collegava culto e mito a questioni complesse come il passaggio dall'agricoltura alla guerra e alla caccia, la fondazione delle città e la colonizzazione, il movimento delle tribù e le differenze topografiche e climatiche capaci di influenzare il rituale e le credenze. Il suo multiforme approccio attribuì rigore scientifico all'intuizione di Johann von Herder, della generazione precedente, che considerava le culture dei popoli come un tutto organico, che si sviluppa dalle proprie radici storiche, dalla propria lingua, dai propri usi e dalla propria topografia. In questo, Müller si oppose all'idea romantica, comune alla sua epoca, secondo la quale la religione greca sarebbe derivata dall'India e dall'Oriente, attraverso l'azione di sacerdoti girovaghi. Egli trattò la civiltà greca nei suoi propri termini e utilizzò ogni metodo utile: filologia, storia delle religioni, estetica, cartografia, archeologia. Grazie a questa varietà di mezzi, egli chiarì ciò che potrebbe essere chiamata la topografia storica dei culti e dei miti greci: come essi sorsero, fiorirono e si diffusero. Egli tracciò le modificazioni di questa topografia sacra nel tempo, o almeno tentò di individuarne le cause, spiegando, per esempio, come una sola divinità (Demetra) venne in seguito sostituita dal complesso pantheon omerico, come i culti originari rimasero visibili nelle forme successive, come mutò la localizzazione dei santuari locali e come emersero le religioni di mistero.

Müller pensava che il culto abbia avuto origine dal simbolo, che è una rappresentazione insieme trascendente e materiale; il mito verrebbe in seguito, come spiegazione del culto. Egli considerava il mito principalmente un documento storico, una definizione che i Greci stessi davano al significato dei loro usi, delle credenze e degli eventi importanti. Egli comunque considerava il mito la guida più affidabile ed era convinto che la mentalità popolare che si esprimeva nel mito non falsificasse e neppure inventasse. (In questo rifletteva l'influenza dei suoi amici, i famosi folcloristi tedeschi Jakob e Wilhelm Grimm). Il ruolo più elevato che Müller assegnava al mito era quello di fornire una rappresentazione ideale alle questioni soltanto realistiche.

### BIBLIOGRAFIA

Le opere maggiori di K.O. Müller sono *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen 1825; *Geschichten hellenischer Stämme und Städte*, I-III, Breslau 1820-1824; e *A History of the Literature of Ancient Greece*, I-II, London 1840 (edita dapprima in inglese e poi tradotta con il titolo di *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*, I-II, Breslau 1841; trad. it. *Istoria delle letteratura greca*, I-II, Firenze 1859).

Per una analisi generale di K.O. Müller e di altri storici classici della sua epoca, cfr. G.P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, London 1952, cap. 3. Una presentazione di Müller nel contesto della storia delle religioni è data da H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, Paris 1922, I, pp. 268-76 e 389. Breve ma informato resoconto su Müller e sui suoi discepoli e oppositori è O. Gruppe, *Geschichte der klassichen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig 1921, pp. 157-65. Sull'attività di K.O. Müller come mitologo, cfr. B. Feldman e R. Richardson, *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Bloomington/Ind. 1972, pp. 416-25.

BURTON FELDMAN

**MYTH AND RITUAL SCHOOL.** L'espressione *Myth and Ritual School* si riferisce globalmente a due distinti movimenti di pensiero, l'uno sorto in Gran Bretagna, nel secondo quarto del XX secolo e legato al nome di S.H. Hooke, dell'Università di Londra, e l'altro, meno chiaramente identificabile, sviluppatosi nello stesso periodo in Scandinavia. L'elemento comune ai due gruppi è una netta polemica nei confronti dell'approccio evoluzionistico allo studio delle religioni dell'antichità, anche se di fatto tale polemica finì per dover utilizzare materiali raccolti da studiosi legati appunto a una prospettiva evoluzionistica. Si andava inoltre imponendo, in vari ambienti culturali, un sempre maggiore riconoscimento dell'importanza dei comportamenti rituali (e dei testi mitici di accompagnamento) all'interno dei mondi religiosi dell'antichità. Per questo il movimento venne opportunamente definito «Myth and Ritual School»: perché esso voleva dimostrare quanto importanti e centrali fossero, nelle religioni antiche, gli atti rituali e quanto inseparabili da essi le parole di accompagnamento. La «Scuola» si occupò soprattutto delle religioni del Vicino Oriente an-

tico; tra i risultati più importanti ricordiamo quelli relativi alle Sacre Scritture ebraiche e al Nuovo Testamento.

La *Myth and Ritual School* privilegiò, ponendole al centro delle sue ricerche, le celebrazioni rituali del Nuovo Anno e in esse, in particolare, il ruolo sacrale del sovrano. Solamente la scrupolosa osservanza dei vari elementi del rituale, infatti, consentiva alla comunità di partecipare davvero al rinnovamento del cosmo. La «Scuola» pose in risalto l'enorme significato di questa corretta osservanza: i gesti e le formule rituali costituirebbero il nucleo dell'autocomprensione di ogni antica civiltà.

**Il retroterra.** Diversi elementi contribuirono alla nascita della *Myth and Ritual School.* La documentazione fu ampiamente fornita dalle tante raccolte di materiali etnologici e antropologici, sul genere del *Ramo d'oro* di James G. Frazer (I-XII, 1911-1915). Particolarmente influenti in Gran Bretagna e in Scandinavia si rivelarono, inoltre, alcuni studi specialistici sugli aspetti sociali e psicologici della vita dell'antico Israele, come l'opera del danese Johannes Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, I-II, 1926-1940. Le ricerche del grande storico delle religioni danese Vilhelm Grönbech, uno specialista della religione germanica, fornirono invece alla *Myth and Ritual School* gli elementi di base per un generale apprezzamento della dinamicità e delle potenzialità dell'esperienza cultuale, segnata dalla grande varietà degli atti rituali. Importanti furono, infine, gli studi di Wilhelm Mannhardt sulle pratiche di culto relative all'agricoltura e all'anno agricolo (in particolare *Wald- und Feldkulte*, I-II, 1875-1876, 2ª ed. 1904-1905).

**Gli inizi.** I due filoni della *Myth and Ritual School* si accostarono tra loro per opera di Hermann Gunkel, il fondatore del metodo della critica formale. Specialista dell'Antico Testamento, propenso a ricercare le radici del testo biblico nelle pratiche cultuali del Vicino Oriente antico, Gunkel privilegiò la connessione tra rito e mito, specialmente nei suoi studi sul *Genesi* (cfr. *Genesis*, 1901, 2ª ed. 1922). Ma fu il norvegese Sigmund Mowinckel il primo ad applicare sistematicamente l'intuizione e l'approccio di Gunkel ai materiali cultuali presenti nel Salterio ebraico (*Psalmen-Studien*, I-IV, 1921-1925).

Secondo Mowinckel, l'antico culto di Israele era una realtà vivente, caratterizzata dalla presenza di taumaturgi e di seminatori di discordia, con i quali si poteva entrare in relazione attraverso le formule e gli atti rituali. La Festa del Nuovo Anno esaltava nuovamente Jahvè come Signore dell'universo e lo associava, attraverso modalità cultuali, con il sovrano terreno. I dettagli di questa celebrazione furono elaborati e ampiamente descritti dalla *Myth and Ritual School* soltanto in seguito, ma Mowinckel aveva già fornito lo schema di base del rituale in questo suo primo studio sul culto di Israele. Mowinckel raccolse un grande numero di esempi tratti dalle pratiche religiose delle popolazioni circostanti, per mostrare che il culto di Jahvè in Israele presentava strettissime somiglianze con questi culti vicini. Molti altri studiosi contribuirono a questa ricerca dei paralleli e degli influssi provenienti dal mito e dal rito del Vicino Oriente antico sulla religione e sul culto di Israele.

**Il filone britannico.** La *Myth and Ritual School* in Gran Bretagna costituì un singolare esempio di collaborazione tra studiosi, in un'epoca in cui costoro tendevano ancora a lavorare in assoluta indipendenza l'uno dall'altro. Il trascinatore fu certamente S.H. Hooke, specialista negli studi sull'Antico Testamento e professore all'Università di Londra. Nel corso di un periodo di venticinque anni, Hooke pubblicò, insieme ad alcuni colleghi, una serie di studi in cui cercava di individuare la connessione tra le azioni rituali e le parole rituali di accompagnamento (cioè i miti): il «libretto», come si disse, rispetto allo spartito rituale. Il primo studio comparve nel 1933 con il titolo *Myth and Ritual*; il secondo, intitolato *The Labirinth*, fu pubblicato due anni dopo. Queste due opere trattavano in modo approfondito i riti della Mesopotamia, dell'Egitto, dell'Anatolia e della terra di Canaan e inoltre si occupavano ampiamente del mito e del rito in Israele e nel Cristianesimo delle origini. Il terzo volume fu pubblicato nel 1958 con il titolo *Myth, Ritual, and Kingship*. In esso era contenuto, tra l'altro, un saggio di H.H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets*, in cui l'autore esprimeva qualche riserva su taluni aspetti della *Myth and Ritual School.* Nel volume era presente anche una approfondita valutazione critica della «Scuola» medesima, proposta da S.G.F. Brandon, che richiamava l'attenzione su certe critiche rivolte alla «Scuola» e su vari punti in cui egli stesso si trovava in forte dissenso. Queste pagine del volume sono segnalate e raccomandate dallo stesso Hooke nel saggio introduttivo. Particolarmente apprezzabile è il fatto che il dibattito sulle posizioni della «Scuola» fu promosso e favorito proprio dalle pubblicazioni in cui venivano esposte le opinioni centrali della «Scuola» medesima.

Per questo filone britannico della *Myth and Ritual School* il compito centrale sembra essere stato quello di mostrare come molte delle pratiche cultuali e dei motivi rituali presenti nei miti e nelle tradizioni del Vicino Oriente antico avessero una loro perfetta controparte nei testi delle Scritture ebraiche. La ricostruzio-

ne della festa annuale dell'antico Israele produsse un quadro sorprendentemente abbondante: la recitazione del mito della creazione; l'umiliazione e l'uccisione rituale del sovrano e la sua discesa agli Inferi; la successiva resurrezione dai morti e la restaurazione sul trono; il matrimonio sacro tra il re e la sua consorte, rappresentanti della coppia divina; la nuova fondazione del cosmo e dell'ordine terreno, associati alla recitazione della legge divina. Questo schema fu ricavato da un testo rituale (in lingua accadica e datato all'epoca dei Seleucidi) che accompagnava la Festa del Nuovo Anno, integrato da numerosi altri documenti, di epoche differenti e provenienti da altri contesti religiosi.

I critici osservarono, in primo luogo, che tutti questi elementi, se pure singolarmente presenti in un luogo o nell'altro delle Scritture ebraiche, non compaiono mai tutti insieme (qualche elemento, in verità, non compare per nulla). Essi aggiunsero che in Israele il sovrano appare soltanto in epoca recente sulla scena storica e che egli, inoltre, è spesso fortemente avversato e criticato, per esempio dai profeti. Per circa trent'anni, comunque, il filone britannico della *Myth and Ritual School* insistette sul suo punto di vista, accogliendo nelle proprie file studiosi di grande preparazione e autorevolezza e affinando continuamente le sue posizioni.

**Il filone scandinavo.** Meno formalmente legati tra loro rispetto a quelli del gruppo britannico, anche gli studiosi scandinavi della *Myth and Ritual School* derivarono buona parte della loro prospettiva inizale dall'opera di Hermann Gunkel e dai primi scritti di Sigmund Mowinckel. Un'altra opera di particolare importanza per il filone scandinavo fu lo studio di Johannes Pedersen su *Esodo* 1-15, in cui l'autore interpretava questi capitoli come un testo di accompagnamento per la celebrazione della Pasqua ebraica. L'intero dramma che racconta la chiamata di Mosè, l'uscita dall'Egitto verso la liberazione, le piaghe, l'ultima terribile notte in cui fu celebrata la Pasqua e che si conclude con l'attraversamento del Mar Rosso, la sconfitta dell'esercito egizio e il canto di trionfo dei figli di Israele, sarebbe stato recitato come un libretto d'opera rivolto alla celebrazione dell'Esodo. Le fasi più antiche del testo che accompagnava il rituale potevano soltanto fino a un certo punto essere distinte dalle fasi più tarde della tradizione, ma il carattere di *Esodo* 1-15, affermava Pedersen, era meglio spiegato come testo rituale di accompagnamento alla celebrazione della Pasqua ebraica che sulla base di fonti letterarie o tradizioni distinte. Pedersen ravvisò nella Pasqua ebraica una festa pastorale della natura, che, attraverso la celebrazione annuale accompagnata dalla leggenda di accompagnamento, radicava la festività naturale nella consapevolezza storica di Israele.

Anche l'opera dello studioso svedese H.S. Nyberg sul *Libro di Osea* influenzò grandemente il filone scandinavo della *Myth and Ritual School.* In *Studien zum Hoseabuche* (1935), Nyberg ipotizzò che il testo di Osea si fosse conservato in forma orale fino al tempo dell'esilio babilonese, ma ipotizzò anche, sulla base di certe analogie con il Vicino Oriente antico, che la tradizione orale sia veramente attendibile. Perciò Nyberg attribuì alla comunità di culto dell'antico Israele la funzione di conservare le parole dei propri capi e di riutilizzarle nel culto, esprimendo così (come Pedersen) diffidenza per l'approccio «libresco» degli studiosi dell'Europa occidentale e dell'America settentrionale. I confronti proposti da Nyberg con le antiche pratiche arabe, inoltre, sarebbero risultati assai utili per l'attività successiva della *Myth and Ritual School* scandinava.

Seguirono altri studi. Alfred Haldar esaminò le relazioni tra gli antichi profeti e il culto e giunse alla conclusione che, sebbene i profeti fossero spesso critici nei confronti del culto, in genere erano anch'essi un prodotto del culto, funzionari che avevano il loro posto fisso nelle cerimonie e nei rituali attraverso i quali veniva rinnovata la vita della società. Il danese Aage Bentzen, in uno dei suoi scritti più importanti (*King and Messiah*, 1955), si occupò degli scritti escatologici tardi, mostrando che il rituale della regalità dei tempi antichi continuò a esercitare influenza anche in epoca postesilica, quando si sviluppò il messianismo di Israele. Richard Reitzenstein (1910) si dedicò invece ai riti e alle pratiche religiose ellenistiche, fornendo allo studio e alla valutazione del Nuovo Testamento una abbondanza di materiali ellenistici che riflettevano le pratiche di culto e che avrebbero potuto chiarire – egli pensava – il mondo del Nuovo Testamento. Nel suo ampio commento alla *Prima Lettera di Pietro* (1954), Frank Leslie Cross presentò questo documento come il testo di accompagnamento per la celebrazione della Pasqua cristiana.

Ivan Engnell e Sigmund Mowinckel, in modi abbastanza diversi, portarono l'attività della *Myth and Ritual School* scandinava a un nuovo livello. Engnell fu un vigoroso propugnatore della centralità del sovrano nel culto. Egli probabilmente esagerò nella sua valutazione della tradizione orale e riferì troppi testi biblici al culto del sovrano, provocando perciò una reazione contro l'intera posizione della «Scuola». Un saggio di Martin Noth (*God, King, and Nation*, in *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, 1966) viene considerato da molti studiosi il rifiuto definitivo nei confronti

dell'approccio scandinavo al ruolo del sovrano nel culto di Israele. Noth evidenziò come la regalità appaia sulla scena in epoca assai tarda. La vera identità di Israele in quanto nazione si è costituita nelle tradizioni israelitiche molto prima che compaia un re. I sovrani sono tenuti sotto la continua sorveglianza degli antichi profeti, secondo la stessa testimonianza biblica. E anche le descrizioni escatologiche del re del tempo della consumazione offrono una rappresentazione di quest'«ultimo» sovrano che ancora una volta costituisce un giudizio negativo verso tutti i sovrani del tempo presente. Mowinckel, nella sua opera maggiore sul messianismo e l'escatologia di Israele (*He That Cometh*, 1955), fornì un'acuta e meditata valutazione critica dell'attività della *Myth and Ritual School*, nelle sue due forme, quella britannica e quella scandinava. Nello stesso periodo Geo Widengren continuava i suoi studi specialistici sul rapporto tra mito e rito, ridefinendo il punto di vista della *Myth and Ritual School* e dimostrando come nella maggior parte dei casi particolari il punto di vista della «Scuola» aveva superato la prova del tempo.

**Un'influenza che continua.** Nonostante le debolezze della «Scuola», evidenziate per esempio da Henri Frankfort (*Kingship and the Gods*, 1948), da Martin Noth e da molti altri, il risultato dell'attività di questi studiosi è stato nel complesso relativamente positivo. La *Myth and Ritual School* fornì una vigorosa critica degli schemi evoluzionistici impiegati nello studio della religione. Essa tenne la critica sempre in allerta nei confronti della necessità di considerare le pratiche reali di una religione almeno altrettanto seriamente rispetto alle idee di quella religione e al suo retaggio letterario. Essa sottolineò il significato del sovrano per l'intera esistenza delle società antiche. L'approccio comparativo della «Scuola», inoltre, si è sviluppato fino a diventare caratteristico dello studio della religione. Se gli studi storici, comparativi, strutturali e sistematici della religione hanno tutti, ormai, il loro posto nello studio della religione, bisogna riconoscere che la *Myth and Ritual School* contribuì notevolmente all'allargamento della visione di tutti gli studiosi impegnati nello studio della religione.

La «Scuola» fu capace di riunire specialisti provenienti da diversi retroterra, interessi linguistici, abilità e scuole di interpretazione, forgiando un gruppo funzionale (come in Gran Bretagna) o incoraggiando la collaborazione su numerosi problemi collegati (come in Scandinavia), offrendo interpretazioni creative e generali degli aspetti centrali della religione, soprattutto delle religioni della zona orientale del Mediterraneo e della Mesopotamia.

La «Scuola» insistette troppo sulla diffusione universale del modello dell'osservanza rituale presente nelle società da essa studiate. Essa non tenne sufficientemente conto delle differenze nella valutazione della regalità che caratterizzarono le diverse zone. Sembra anche che essa abbia ricostruito schemi che in seguito si dimostrarono non così ampiamente diffusi come pensavano i suoi membri, come il rituale del matrimonio e della morte del sovrano e il motivo della sua resurrezione. Ma la «Scuola» portò anche all'evidenza diversi aspetti della comprensione religiosa e della pratica di culto che sono indubitabili e in qualche modo eterni, dal momento che lo studio della religione e le religioni stesse continuano.

Alcuni dei critici della *Myth and Ritual School*, per altro verso, esagerarono nelle loro polemiche. Le differenze tra la consapevolezza storica dell'antico Israele e quella dei suoi vicini furono, per esempio, esasperate da Martin Noth e da altri. E se la festa principale nella vita dell'antico Israele era incentrata sul rito del patto o su Gerusalemme, piuttosto che sul sovrano come rappresentante della divinità, anche il ruolo del re nel culto dell'antico Israele era peraltro davvero preminente.

Due aspetti della ricerca scientifica richiedono oggi un'enfasi maggiore rispetto a quella che hanno ricevuto nell'attività della *Myth and Ritual School*. Il primo è la collaborazione con studiosi di altri ambiti, soprattutto con sociologi, etnologi e antropologi. Lo studio della religione, infatti, non è concepibile oggi senza un simile lavoro di collaborazione. Non è possibile, d'altro canto, trascurare il fatto che la *Myth and Ritual School* fece molto per favorire questa collaborazione e per mostrarne l'utilità.

Il secondo aspetto è la comparazione dei testi negli studi religiosi. La comparazione dei testi dovrebbe non soltanto aiutare a completare e a comprendere gli atti rituali e il loro significato; essa dovrebbe anche aiutare gli studiosi a vedere la forza e il significato dei testi in quanto opera letteraria. Su questo punto l'interesse della *Myth and Ritual School* era troppo limitato. Il mito della creazione va posto in relazione con gli atti rituali, ma esso possiede anche una sua esistenza autonoma al di fuori dell'uso rituale. Le grandi preghiere e i grandi inni del mondo antico e di Israele sono testi di culto, da recitare quando la comunità partecipa alla ricreazione e al ristabilimento del proprio mondo e del cosmo, ma anch'essi hanno una loro esistenza in se stessi. Questi testi cultuali offrono prospettive, una visione del mondo e una interpretazione di determinate realtà fondamentali dalle quali dipende l'esistenza so-

ciale dei popoli. L'insistenza della «Scuola» sulla necessità di considerare questi testi cultuali come parti reali della vita rituale del popolo, comunque, fu una conquista inestimabile.

## BIBLIOGRAFIA

Fr.L. Cross, *1 Peter. A Paschal Liturgy*, London 1954.

V. Grönbech, *The Culture of the Teutons*, I-III, 1909-1912 (trad. da William Worster, London 1931).

S.H. Hooke (cur.), *Myth and Ritual*, Oxford 1933.

S.H. Hooke (cur.), *The Labirinth*, New York 1935.

S.H. Hooke (cur.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958.

E.O. James, *Christian Myth and Ritual*, London 1933.

H. Reisenfeld, *Kulturgeschichtliche Methode*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., IV, Tübingen 1960.

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig-Berlin 1910.

Cl. Westermann, *Kulturgeschichtliche Schule*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., IV, Tübingen 1960.

G. Widengren, *Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien in den letzten zwanzig Jahre*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 5 (1953), pp. 193-222, 320-34.

G. Widengren et al. (curr.), *La Regalità Sacra/The Sacred Kingship*, Leiden 1959 (cfr. specialmente C.-M. Edsman, *Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten hundert Jahre*, pp. 3-17).

WALTER HARRELSON

**NATURALISMO.** In senso ampio, si può definire *naturalismo* ogni filosofia in cui la «natura» o «il naturale» rappresentino il concetto esplicativo o normativo più generale. Che cosa si possa definire naturalistico in un contesto particolare dipende dal modo in cui si usano il termine *natura* e affini. Data la lunga e varia storia di questi termini nel pensiero occidentale, non dovrebbe sorprendere che due dottrine qualsiasi chiamate «naturalismo» possano avere in comune poco più che alcuni nessi etimologici.

**Storia e definizioni.** Anche nell'antica Grecia, «naturalismo» si usava con significati diversi. Per i Cinici, ad esempio, consisteva nella rigorosa condanna dei valori convenzionali e delle false virtù. Virtuoso è colui che vive in modo naturale; ma vivere in modo naturale richiede una pratica rigorosamente ascetica, che rifugga da ogni bene convenzionale e fallace. Sulla stessa linea era il naturalismo stoico, concordando che il virtuoso è colui che vive in modo naturale; ma il suo concetto di natura era articolato in un'elaborata cosmologia. Per gli Stoici, la natura umana è parte della natura cosmica, e la virtù si identifica con la conformità alla legge naturale. Sia il Cinismo che lo Stoicismo ci portano assai lontano da Aristotele (384-322 a.C.), che resistette ad ogni tentativo di disgiungere la vita morale dalla *polis*, ma che tuttavia guardò con favore a qualcosa che noi chiamiamo «naturalismo». L'uomo, secondo Aristotele, è per natura politico, e questa convinzione non lascia spazio ai contrasti di cui Cinici e Stoici avevano bisogno per definire le loro posizioni. Il suo naturalismo, diversamente dal loro, si opponeva soprattutto alla negazione del movimento da parte dello scetticismo eleatico, e alla negazione di «natura» e di «movimento naturale» da parte di Democrito (460-363? a.C.) e di altri. Aristotele mirava a sviluppare e a difendere la scienza naturale, come conoscenza di ciò che esiste «per natura». La natura di una cosa, per lui, è il suo potere di agire in un modo specifico, determinato dal suo scopo. C'è quindi continuità fra lo studio dell'uomo e la fisica, poiché studiare l'uomo è studiare un genere specifico di corpo naturale, indagandone la natura. L'uomo si pone all'interno della natura, che è un ordine intelligibile, teleologico di movimenti. Se la filosofia di Aristotele è determinante rispetto al naturalismo classico, allora Democrito, ad onta del suo materialismo, dovrebbe certamente caratterizzarsi come antinaturalista, ancorché gli autori moderni si riferiscano abitualmente all'uno e all'altro come naturalisti. Il «naturalismo» assume in seguito connotazioni specificamente peggiorative in alcuni scritti platonici, gnostici e cristiani, dove il naturale si contrappone allo spirituale in un modo estraneo sia ad Aristotele che a Democrito.

Questi antichi usi del termine hanno avuto qualche impatto sui recenti dibattiti intorno al naturalismo, specialmente attraverso il Cristianesimo, che trasmise al mondo moderno un instabile amalgama di concezioni ebraiche, stoiche, platoniche e aristoteliche della natura. Né la riscoperta e la diffusione degli antichi scritti, fin dal periodo tardomedievale, possono interamente ridursi a un influsso. Tuttavia, i moderni dibattiti sul naturalismo vanno meglio visti come risposte al sorgere della scienza moderna. Il nocciolo della questione sta nei fini dell'indagine scientifica come noi la pratichiamo, mentre i termini fondamentali del dibattito sono quelli posti dallo sviluppo delle scienze fin

dal 1600, non da concezioni della natura ereditate dall'antichità. [Vedi *SCIENZA E RELIGIONE*].

Quando, nella discussione contemporanea, viene usato per designare un punto di vista filosofico generale, il termine «naturalismo» esprime in genere il concetto che tutti gli oggetti, tutte le verità e tutti i fatti ricadono nella sfera dell'indagine scientifica e che, per principio, non vi è nulla che non sia suscettibile di spiegazione scientifica. Questa visione può essere utilmente definita naturalismo assoluto. Esso differisce dalle forme di naturalismo relativo in quanto la sua tesi non si limita a un ambito specifico d'indagine, come l'etica. Un naturalista etico sostiene che le verità, i fatti e i valori etici ricadono nella sfera dell'indagine scientifica. Come forma di naturalismo relativo, il naturalismo etico può essere sostenuto senza impegnarsi su una posizione assoluta. È inoltre possibile accettare una forma di naturalismo assoluto senza impegnarsi, per esempio, nel naturalismo etico, purché si sia disposti a negare che ci siano verità, fatti o valori etici in senso proprio. Adottare un atteggiamento naturalistico verso qualche cosa significa affermare che essa rientra nei fini dell'osservazione scientifica. I naturalisti assoluti, comunque, sostengono talvolta che non riuscire a portare un settore di verità o di fatti presunti nella sfera dell'osservazione scientifica dimostra semplicemente che non si trovano in quel settore né verità né fatti, mettendo perciò in discussione il settore stesso più che lo scopo della scienza. Tali argomentazioni possono portare i naturalisti assoluti a un conflitto con quanti sono a favore di approcci naturalistici in un'area specifica, conflitto responsabile di molta confusione terminologica, non meno nelle discussioni sulla religione.

Sono sorte in epoca moderna svariate concezioni dell'indagine scientifica e delle sue scoperte, ed è corrispondentemente variato il contenuto del naturalismo, nella sua forma relativa come in quella assoluta. Dove il materialismo ha dominato come filosofia della scienza c'è stata la tendenza ad usare indifferentemente i termini «naturalismo» e «materialismo», e Democrito si è fatto strada fra i nomi dei primi naturalisti. Le versioni naterialistiche del naturalismo si dichiarano polemicamente contro il soprannaturalismo e l'idealismo, l'uno e l'altro incompatibili con un'ontologia intesa a ridurre a una questione di movimenti qualsiasi cosa esista e accada. Vale a dire che l'uno e l'altro postulano entità e fatti che sono al di fuori dell'indagine scientifica così com'è concepita dai materialisti. Ma è importante notare che l'indagine stessa può concepirsi diversamente e venire associata ad altri tipi di ipotesi ontologiche. [Vedi *MATERIALISMO*].

Un gruppo di filosofi americani del XX secolo, noti come naturalisti critici, ha lasciato coerentemente la sua strada per negare i principi metodologici e ontologici materialisti. I naturalisti critici citano spesso Aristotele e Baruch Spinoza (1632-1677) come i grandi rappresentanti della tradizione naturalistica. Alcuni, come Frederick Woodbridge (1867-1940), hanno fatto largo uso degli ideali di queste grandi figure nei propri progetti costruttivi. Molti hanno tentato di fare spazio, all'interno di una prospettiva naturalistica, ai fenomeni umani – mente, intenzione, cultura, ecc. – rivendicati in precedenza come specifica sfera d'azione degli idealisti. Alcuni hanno sostenuto che, poiché i metodi naturalistici non pongono limitazioni aprioristiche al tipo di ipotesi che la scienza può prendere in considerazione, l'accettazione del naturalismo implica l'assenza di pregiudizi nei confronti delle ontologie soprannaturali in quanto tali. Perciò nella filosofia recente, come nel resto di questo articolo, il «naturalismo» non è legato a un'ontologia particolare, sebbene un naturalista in questo senso si senta tenuto ad accettare qualsiasi dubbio e coinvolgimento ontologico implicito nel corso dell'osservazione scientifica, correttamente intesa.

**Dibattiti sul naturalismo.** L'accusa più comunemente rivolta, nella letteratura della metà e di fine secolo XX, alle versioni del naturalismo assoluto è che non possono avere una giustificazione convincente. Può il naturalismo giustificarsi senza cadere in contraddizione o in argomentazioni circolari? Presuppone di fatto il naturalismo qualcosa che non si può far rientrare nella sfera dell'indagine scientifica, così come la interpretano i naturalisti?

Ponendo questi interrogativi come punto di partenza, alcuni antinaturalisti argomentano come segue. Il naturalismo, nelle sue forme assolute, è una tesi filosofica sulla validità e sui fini dell'osservazione scientifica. Come si può dunque giustificare il naturalismo in quanto tesi filosofica? Ricorrendo all'osservazione scientifica? Ciò sarebbe coerente con la tesi naturalistica, ma sembra anche un ragionamento circolare. Come possiamo stabilire la validità e i fini illimitati dell'indagine scientifica ricorrendo all'indagine scientifica stessa, senza cadere in una petizione di principio? La risposta è che non sembra possibile, e questo dimostra che qualsiasi tentativo di sostenere la tesi del naturalista, senza ricorrere a ragionamenti circolari, deve necessariamente rifarsi a modelli di giudizio che di per sé non appartengono all'indagine scientifica. In conclusione, il naturalismo non può essere giustificato; l'unico mezzo non circolare adottabile per giustificarlo lo contraddice.

Questa linea di argomentazione può sembrare stringente, ma difficilmente indurrà i naturalisti ad abbandonare la loro posizione. Non sorgerà lo stesso proble-

ma per qualsiasi altro modello o principio, da chiunque proposto come valido e definitivo? Se è così, allora i naturalisti non sono in condizioni peggiori dei loro critici. Il vero problema, sosterranno i naturalisti, è come i critici intendano arrestare il regresso dei modelli quasi all'infinito, senza ragionamenti circolari.

L'antinaturalista può fermare il regresso, sembrerebbe, solo invocando una serie di modelli che sono autogiustificati, intuitivamente noti o dimostrabilmente indispensabili al pensiero razionale come tale. Che cosa, dunque, impedisce ai naturalisti di rivendicare uno *status* analogo per i principi impliciti nella pratica scientifica? Una volta sollevata la questione, il naturalista e il critico sono su un piano di parità: sembra che ciascuno abbia bisogno di argomenti capaci di riconoscere alcune serie di principi come realmente fondamentali. Per di più, a questo punto, il dibattito può facilmente degenerare in una disputa puramente verbale, non essendo necessariamente chiaro perché i principi dell'antinaturalismo non possano considerarsi parte del metodo scientifico – anzi, la parte fondamentale.

Comunque, i naturalisti hanno espresso in modo crescente il loro scetticismo su nozioni come autogiustificazione e conoscenza intuitiva, quando siano sostenute da altri naturalisti o dai loro critici. E hanno quindi cercato una risposta più radicale al problema, affermando che l'indagine scientifica è solo un titolo onorifico che diamo al continuo processo della critica razionale e della revisione della teoria e della pratica ereditate. Questo processo, sia pure meglio esemplificato nelle scienze naturali, non è limitato ad esse, esistendo una sostanziale continuità di ambiti. Esso deriva la propria giustificazione non tanto dai principi fondamentali su cui poggia, quanto piuttosto dal modo in cui agevola il nostro adattamentoo all'ambiente attraverso una progressiva autocorrezione. La giustificazione è una questione dialettica volta alla soluzione pragmatica dei problemi. In quest'ottica, ci risparmiano l'infinito regresso degli argomenti giustificatori non tanto i principi fondamentali, quanto la soluzione dei dubbi reali, e se pure complessivamente il processo è circolare, non lo è in modo vizioso. La filosofia naturalistica è semplicemente l'osservazione scientifica che ha preso coscienza di sé, riflettendo su se stessa. Il grande pragmatista John Dewey (1859-1952) propose qualcosa di simile a questa difesa e a questa riformulazione del naturalismo, validamente riaffermate di recente dal più importante naturalista pragmatico vivente, W.V.O. Quine.

Alcuni critici, accusando il naturalismo di incapacità di giustificarsi, hanno ragionato in modo alquanto differente da quello considerato fin qui. La loro posizione è che la difesa del naturalismo e la pratica della scienza sono attività umane che implicano il pensiero e un comportamento risoluto nella ricerca dei valori, e che il naturalismo non è in grado di spiegare alcuna di tali attività. Questa argomentazione sfida la capacità dei naturalisti a spiegare pensiero, intenzione e valore senza coartare i propri dubbi. Ma allora il naturalismo assoluto, per giustificarsi, deve in definitiva essere disposto a spiegare o a giustificare in termini naturalistici ogni sfera di oggetti, verità o fatti presunti. Così la valutazione del naturalismo assoluto deve, prima o poi, raccogliere ogni elemento in una lunga serie di analisi di soggetti limitati, uno dei quali è la religione.

**Naturalismo e religione.** Quale conto possono fare i naturalisti delle affermazioni religiose tradizionali, come il discorso del teista su Dio? Supponiamo per un momento che un ragionamento dei teisti vada interpretato come affermazione dell'esistenza di un essere soprannaturale creatore dell'universo. Se l'affermazione del teista è nel giusto, il naturalista sarà presumibilmente costretto a mostrare che Dio può essere ricondotto entro la sfera dell'indagine scientifica. Il naturalista, in altre parole, dovrà costruire una «teologia naturale». Alcuni naturalisti, come i deisti del XVIII secolo, adottarono questo metodo, ma i più lo ritennero senza successo, concludendo che, al contrario, non esiste alcun essere soprannaturale. [Vedi *DEISMO*, vol. 1]. Se un essere simile non esiste, non occorre ascrivere ai naturalisti la responsabilità di spiegare la sua esistenza in modo scientifico. Occorrerebbe, in tal caso, spiegare l'esistenza di Dio altrove, pur conservando un senso il comportamento religioso, le affermazioni del teista su Dio, le cronache dell'esperienza religiosa e così via.

Se, tuttavia, le espressioni teistiche su Dio non vanno prese come vere affermazioni su di un essere soprannaturale, come dovremo interpretarle? Un'alternativa sarebbe quella di considerarle asserzioni reali, ma ellittiche, che sottintendano cioè qualcos'altro, qualcosa che non rientra nei fini della scienza. Alcuni seguaci del sociologo francese Émile Durkheim (1859-1917) sostengono, su questa stessa linea, che le affermazioni religiose vanno meglio interpretate come asserzioni simboliche sulla società, che il reale oggetto del culto religioso è il gruppo sociale e che il comportamento religioso può essere pienamente spiegato nella scienza sistematica della società. [Vedi *SOCIOLOGIA*]. Proposte simili sono state sviluppate da altri teorici che considerano l'economia o la psicologia, non la sociologia, il linguaggio proprio della riduzione.

Una seconda alternativa sta nel sostenere che le affermazioni religiose problematiche non vanno propriamente intese come asserzioni nel senso più stretto.

Vanno invece assimilate a qualche altro tipo di estrinsecazioni, come espressione di emozioni, desideri, prescrizioni morali. Un esempio di questo approccio sarebbe la teoria emotivista del linguagggio religioso popolare, sostenuta dai positivisti logici. [Vedi *FILOSOFIA ANALITICA* e *POSITIVISMO*].

Terzo, un naturalista può attribuire alle affermazioni apparenti del discorso religioso il loro valore apparente, e al tempo stesso imputare false credenze a coloro che le esprimono: una strategia molto più semplice delle altre, e che tuttavia solleva una questione in più, ossia come queste credenze ritenute false finirono per essere accettate. Qui si ripresentano almeno due opzioni. Si può sostenere, da una parte, che le asserzioni religiose – sia pure non interpretabili come espressioni non affermative di emozioni o desideri – sono nondimeno determinate da forze essenzialmente irrazionali nella personalità umana, nella società e nella storia; dall'altra, si potrebbe sostenere che certe credenze religiose, benché ora ritenute false, sorsero in circostanze che tendevano a farle apparire ragionevoli alle persone ragionevoli.

Quanti sono impegnati a difendere la verità delle affermazioni religiose tradizionali non sono gli unici interessati ad opporsi ai tentativi del naturalismo di spiegare la religione. Altra fonte importante dell'antinaturalismo nello studio della religione è l'affermazione, spesso fatta da pensatori nella tradizione ermeneutica di Wilhelm Dilthey (1833-1911), che i procedimenti oggettivi dell'indagine scientifica siano insufficienti nello studio degli uomini, o almeno nello studio di tutta la loro espressione religiosa e artistica. Gli uomini, ovviamente, sono oggetti all'interno della natura, e i metodi del naturalista hanno molto da insegnarci riguardo all'umanità come specie naturale. Ma gli uomini sono anche soggetti spirituali, autocreatori. Per comprenderli, occorre stabilire quale significato ha per essi il loro stesso comportamento, verbale e non verbale, e occorre quindi un approccio interpretativo diverso dai metodi esplicativi del naturalista. [Vedi *ERMENEUTICA*].

I naturalisti hanno risposto in vari modi all'antinaturalismo della tradizione ermeneutica. Il tipo più comune di risposta è ravvisabile nei vari tentativi di ridurre al linguaggio della scienza naturale gran parte di ciò che i teorici ermeneutici intendevano riguardo al significato e alla comprensione. I naturalisti critici e pragmatici muovono in altra direzione, accusando Dilthey e i seguaci di far proprie in modo acritico concezioni eccessivamente limitate dell'indagine scientifica, appartenenti ai materialisti e ai positivisti, ai quali, d'altro canto, si oppongono. Ampliamo quanto basta la concezione dell'indagine scientifica e la linea tracciata dai teorici ermeneutici fra le scienze naturali e gli studi umanistici (*Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*) scomparirà, e scomparirà al tempo stesso il fondamento logico per considerare la filosofia ermeneutica e il naturalismo come alternative esclusive.

Andrebbe infine notato che alcuni naturalisti si sono impegnati sia nella reinterpretazione che nell'esegesi e nell'illustrazione della religione. Non soddisfatti della religione tradizionale su base naturalistica, essi hanno tentato di ideare sistemi religiosi capaci di adempiere alle funzioni personali o sociali essenziali che essi assegnano alla religione, senza partire dal naturalismo come dogma.

Il più ambizioso di tali tentativi fu quello del positivista francese Auguste Comte (1798-1857), che assunse i rituali del Cattolicesimo come modelli per la propria concezione dei sacramenti e identificò l'umanità come l'oggetto proprio del culto e del servizio religiosi. [Vedi *POSITIVISMO*]. Assai meno ambiziose, viceversa, le proposte di Dewey, che non implicano alcun tentativo di fondare una religione organizzata. Per Dewey, ogni fine ultimo utile a uniformare vita e azioni dell'individuo assume carattere religioso. Il suo scopo era quello di raffigurare l'interesse di questo mondo per «i problemi degli uomini» come l'ideale religioso ottimale. Ci sono stati altri tentativi recenti di reinterpretare la religione in termini naturalistici, ma nessuno ha avuto molto seguito.

[Vedi anche *SOPRANNATURALE*, vol. 1; e *NATURA, CULTO DELLA*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA


Y.H. Krikorian (cur.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York 1944, comprende saggi di J. Dewey, S. Hook e J.H. Randall Jr., nonché St.P. Lamprecht, *Naturalism and Religion*.

O.K. Bouwsma, *Naturalism*, in O.K. Bouwsma (cur.), *Philosophical Essays*, Lincoln/Neb. 1965, pp. 71-83.

G. Santayana, *The Life of Reason, or the Phases of Human Progress*, I-V, New York 1905-1906, esercitò un notevole influsso sul naturalismo americano all'inizio del XX secolo.

J. Dewey, *A Common Faith*, New Haven 1934 (trad. it. *Una fede comune*, Firenze 1972, 4ª ed.).

J. Huxley, *Religion Without Revelation*, (1927), rist. New York 1958.

Ed. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos», 1 (1910), pp. 289-314 (trad. it. *Filosofia come scienza rigorosa*, Pisa 1990).

W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1957-1960 (2ª ed.), sull'antinaturalismo nella tradizione ermeneutica.

W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969 (trad. it. *Relatività ontologica e altri saggi*, Roma 1986), sul naturalismo pragmatico.

R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979 (trad. it. *La filosofia è lo specchio della natura*, Milano), con un raffronto delle teorie da Dilthey a Gadamer per l'ermeneutica, e da Dewey a Quine per il naturalismo pragmatico.

JEFFREY STOUT

**NEUMANN, ERICH** (1905-1960), psicanalista e scrittore tedesco-israeliano. L'educazione di Neumann a Berlino fu ebrea sebbene non osservante; egli fu influenzato, tuttavia, dallo Hasidismo, in risposta forse alla sua forte tendenza mistica. Molto prima dell'avvento di Hitler, Neumann fu spinto verso l'ideale sionista della rinascita della nazione ebraica in Palestina. All'Università di Erlangen conseguì la laurea in filosofia con una tesi su J.A. Kanne, un filosofo mistico dell'epoca dell'Illuminismo che, sebbene cristiano, era stato profondamente influenzato dal pensiero esoterico ebraico. Nella sua giovinezza Neumann scrisse un romanzo, *Der Anfang* (L'inizio), una storia di autorealizzazione, che fu parzialmente edito nel 1932. Scrisse anche poesie e saggi letterari, in particolare su Franz Kafka e su temi biblici.

Il crescente interesse di Neumann per la psicologia lo portò a dedicarvisi professionalmente; completò gli studi di medicina nel 1933, ma le restrizioni naziste bloccarono la sua abilitazione come medico. Nel 1958, comunque, l'Università di Amburgo assegnò a Neumann la laurea in medicina *in absentia*, avendo accettato il suo libro *Die Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (1949, trad. it. *Storia delle origini della coscienza*, Roma 1981) come tesi. Neumann scelse di immigrare in Palestina nel 1934, fermandosi lungo la strada a Zurigo per un periodo di analisi e di studio con C.G. Jung. Gerhard Adler ha scritto: «Qui, nell'approccio di Jung, egli trovò il centro dinamico dei suoi autentici interessi. La psicologia analitica fornì lo strumento che lo aiutò a tradurre la sua intuizione creativa nel lavoro pratico con altre persone e per esse» (Prefazione a E. Neumann, *Creative Man. Five Essays*, 1969, p. XIII; trad. it. Venezia 1993).

In Palestina Neumann si dedicò alla pratica psicanalitica e agli studi che, dopo l'isolamento forzato della seconda guerra mondiale, produssero una enorme mole di lavoro creativo. Visitò di nuovo l'Europa soltanto nel 1947, per una vacanza con la famiglia ad Ascona, in Svizzera, dove ebbe incontri cruciali – con Olga Froebe-Kapteyn, direttrice delle Conferenze Eranos, e con John D. Barrett, editore delle Bollinger Series. L'anno successivo Neumann partecipò ai lavori di Eranos con una conferenza sull'«uomo mistico» e da allora in poi ogni anno come oratore chiave. La sua ultima conferenza ad Ascona fu tenuta nel 1960, poco prima della sua morte. Nel 1948 divenne membro della Bollinger Foundation, che per dodici anni sostenne la sua copiosa attività letteraria.

*Die Ursprungsgeschichte des Bewussteins* mira a illustrare le fasi archetipiche dello sviluppo della consapevolezza umana, interpretando i mitologemi fondamentali ricavati da numerose tradizioni religiose. Neumann sostiene che la consapevolezza individuale passa attraverso le medesime fasi evolutive che segnano la storia della consapevolezza umana. Edito nello stesso anno, *Tiefenpsychologie und neue Ethik* (1949) mostra l'impatto che l'idea della completezza psicologica ha avuto su Neumann, sulla cui autorealizzazione sembra imporsi un nuovo punto di vista etico e un nuovo obbligo, al di là dei concetti etici convenzionali. Il libro suscitò controversie; Jung commentò: «Se Neumann raccomanda la "voce interiore" come criterio del comportamento etico al posto della coscienza cristiana... [egli] segue le orme di molti autentici mistici cristiani» (*Letters*, I, 1973, p. 519). *The Great Mother* (1955, trad. it. *La Grande Madre*, Roma 1981), uno studio dell'archetipo femminile, è basato sulle immagini, tratte da numerose culture, che erano state raccolte nell'Archivio di Eranos. La psicologia femminile diventa qui il centro dell'interesse di Neumann, gareggiando in priorità con la psicologia dell'arte. I due interessi sono invece efficacemente mescolati in *The Archetypal World of Henry Moore* (1959, trad. it. *Il mondo archetipo di Henry Moore*, Torino 1962). Negli anni successivi, soprattutto saggi, conferenze, seminari e la pratica analitica occuparono Neumann, per cui egli non produsse altre opere.

Quando gli fu diagnosticato un male terminale, nell'ottobre del 1960, Neumann tornò da Londra in Israele, dove morì un mese dopo, lasciando incompiuti molti progetti. Secondo le parole di Gerhard Adler, «Neumann fu l'unico spirito veramente creativo nella seconda generazione degli allievi di Jung, l'unico che sembrava destinato a costruire sull'opera di Jung e a proseguirla» (Prefazione a E. Neumann, *Creative Man. Five Essays*, 1979, p. XV; trad. it. Venezia 1993).

**BIBLIOGRAFIA**

Oltre agli scritti di E. Neumann citati nel testo, cfr. anche *Apuleius Madaurensis. Amor und Psyche*, Zürich 1952 (trad. it. *Amore e Psiche*, Roma 1981); e *Das Kind. Struktur und Dynamik der werdenden Persönlichkeit*, Zürich 1963 (trad. it. *La personalità nascente del bambino. Struttura e dinamiche*, Milano 1991). Per una delle conferenze tenute ad Ascona (sull'arte e il tempo), cfr. J. Campbell (cur.), *Papers from the Eranos Yearbooks*, III, New York 1957, pp. 3-37. I saggi di Neumann su Leonardo da

Vinci, Marc Chagall e sulla creatività sono raccolti in *Art and the Creative Unconscious*, New York 1959; altri scritti su Kafka, Chagall, Trakl, Freud e Jung compaiono in *Creative Man. Five Essays*, Princeton 1979 (trad. it. *L'uomo creativo e la trasformazione*, Venezia 1993).

La rivista «Analytische Psychologie» dedicò a Neumann un fascicolo doppio (11.3-4, 1980) per commemorare il suo 75° compleanno. Esso contiene articoli, lettere di Neumann e di Jung e un elenco bibliografico.

WILLIAM MCGUIRE

**NILSSON, MARTIN P.** (1874-1967), classicista svedese. Martin Persson Nilsson si iscrisse come studente di lettere classiche all'università di Lund nel 1892, dove nel 1900 conseguì la laurea in filosofia con una tesi sulle feste attiche di Dioniso. Divenne lettore di lingua e letteratura greca nella stessa Università e insegnò anche archeologia; sotto gli auspici dell'Università partecipò agli scavi danesi a Lindos, nell'isola di Rodi, tra il 1905 e il 1907. Nel 1909 fu chiamato alla nuova cattedra di archeologia classica e di storia antica a Lund, che occupò fino al suo ritiro, nel 1939. Tra i numerosi riconoscimenti che ricevette ci furono la nomina a membro della Society of Letters di Lund, l'appartenenza alla Royal Academy of Letters, History and Antiquities di Stoccolma e alla Royal Danish Academy. Nel 1939-1940 insegnò all'Università di California, a Berkeley, e tenne conferenze in vari luoghi degli Stati Uniti sotto gli auspici dell'American Council of Learned Societies e del Norton Lectureship of the Archaeological Institute of America.

Nei suoi primi anni, Nilsson si rivolse soprattutto alla religione primitiva e all'antropologia, interessi che sfociarono in pubblicazioni sulla cultura e la religione dei primitivi. Sebbene egli stesso facesse risalire l'inizio delle sue ricerche sulla religione greca ai primi anni '20, James G. Frazer scrisse già nel 1924 (nell'Introduzione alla *History of Greek Religion*, trad. ingl. dell'originale svedese del 1921, Oxford 1925) che Nilsson era «da tempo ben noto agli studiosi come uno dei più colti e sagaci interpreti della vita e del pensiero della Grecia antica». Tra i molti studi di Nilsson sulla religione greca e romana in generale, i più noti sono *Die Griechen*, un capitolo in P.D. Chantepie de la Saussaye (cur.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1925); e specialmente la sua opera maggiore, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II (1941-1950). Nilsson si interessò in modo specifico della religione popolare e della devozione in Grecia, pubblicando *Greek Popular Religion* (1940); e *Griekisk religiositet* (1946, trad. it. *Religiosità greca*, Firenze 1949). Con la sua attenta analisi dell'impatto e dell'influenza della religione e della cultura minoica e micenea sull'antica religione greca, Nilsson ha senza dubbio fornito il suo contributo migliore a questo settore di studi. In tutti i suoi lavori maggiori sulla religione greca Nilsson tratta questo argomento, ma molte delle sue pubblicazioni lo riguardano specificamente, come *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion* (1927).

Tra le sue numerose pubblicazioni, alcune riguardano le feste, i calendari e la misurazione del tempo, utilizzando soprattutto (ma non esclusivamente) i dati provenienti dal mondo greco. Confinante con il settore degli studi neotestamentari è il suo *The Historical Hellenistic Background of the New Testament* (1941), mentre alcuni altri dei suoi saggi trattano del più ampio settore degli studi religiosi in generale e della storia e dello studio comparato delle religioni. Talora la sua opera tocca alcuni problemi metodologici. Spesso nei suoi scritti Nilsson fornisce apprezzabili sguardi di insieme e valutazioni critiche della letteratura esistente. Egli rifiuta, per esempio, la tesi di Erwin Rohde relativa all'origine tracio-dionisiaca della credenza nell'immortalità; critica con forza tutti gli antievoluzionisti e ogni approccio che egli considera «astorico» (compreso quello di Walter F. Otto); parla in modo sarcastico di Geo Widengren e degli altri «aderenti alla fede nella divinità elevata». Per il contesto di quest'ultima critica, cfr. il suo articolo *Letter to Professor Arthur D. Nock on Some Fundamental Concepts in the Science of Religion* (in «Harvard Theological Review», 42, 1949, p. 105; trad. it. *Fondamenti di scienza delle religioni. Lettera al prof. Arthur D. Nock*, Firenze 1950).

L'interpretazione di Nilsson della religione primitiva comprendeva una nozione modificata del *mana*, o potere sacro. Come Gerardus van der Leeuw, egli utilizzò il termine *dinamismo* per descrivere le religioni dei popoli primitivi, ma mise in evidenza che «i poteri giungono alla consapevolezza soltanto in fenomeni o casi distinti» e che «non si può parlare di un concetto autonomo di potere» (*Ibid.*, p. 91). Questo aspetto radicale dell'opera di Nilsson, insieme al suo evoluzionismo dichiarato (non nel senso dello sviluppo storico, ma come una serie concettuale o logica) sono alcuni dei punti su cui Nilsson è stato più severamente criticato. In particolare è stata attaccata con forza la sua interpretazione del concetto greco di *daimon* come «potere impersonale», interpretazione condotta alla luce del *mana*.

**BIBLIOGRAFIA**

Un'utile bibliografia delle opere principali di Nilsson compare in J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, II, The Hague 1974. Altre informazioni bibliografiche in E.J. Khudtzon, *Beiträge zu Einer Bibliographie M.P. Nilsson, 1907-1939*, in *Dragma. Martin P. Nilsson*, Lund 1939, pp. 569-656; e in Chr. Callmer, *The Published Writings of Professor Martin P. Nilsson, 1939-1967*, in «Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensia», 1 (1967-1968), pp. 117-39. Per i dati biografici e le opere di critica, cfr. C.-E. Edsman, *Martin P. Nilsson, 1874-1967*, in «Temenos», 3 (1968), pp. 173-78; e E. Gjerstadt, *Martin P. Nilsson in Memoriam*, in «Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensia», 1 (1967-1968), pp. 17-28.

WILLEM A. BIJLEFELD

**NOCK, ARTHUR DARBY** (1902-1963), storico delle religioni anglo-americano. Nock, che nacque a Portsmouth in Inghilterra e morì a Cambridge nel Massachusetts, mostrò ben presto le premesse per diventare ciò che Martin P. Nilsson avrebbe definito «la maggiore autorità mondiale nel campo della religione della tarda antichità». Il suo *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge 1926, una edizione esemplare del tardo trattatello teologico, è notevole per il saggio introduttivo sulla datazione del testo, che viene posta al IV secolo.

Iscritto al Clare College di Cambridge, Nock condivise alcuni degli interessi, se non tutte le opinioni, di un gruppo di studiosi anglo-cattolici impegnati a produrre una serie di saggi sulla Trinità e sull'Incarnazione. Egli mantenne la propria indipendenza e obiettività anche mentre preparava un saggio duraturo e di grande valore, intitolato *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, in cui anticipava gran parte del suo lavoro su entrambi gli argomenti. Ben presto Nock fu invitato alla Harvard University, dove, nel 1930, divenne Frothingham Professor di storia delle religioni. Le sue Lowell Lectures furono pubblicate con il titolo *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (trad. it. *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Bari 1974, 1985).

L'ampiezza della cultura di Nock fu immensa, la sua profondità e la sua intensità notevoli. I suoi testi più brevi riflettono una grande energia guidata da una mente altrettanto forte. La leggenda dice che egli passò i primi anni della sua carriera leggendo tutti i testi delle Teubneriane, per poi passare alla letteratura secondaria. Per molti anni lavorò, insieme ad A.-J. Festugière, OP, a una edizione del *Corpus Hermeticum* (Paris 1945), liberando il testo da emendazioni non necessarie e collocandolo nel suo ambiente medioplatonico. Chiarire il contesto storico fu sempre il suo scopo principale. Come scrisse nella Prefazione alla *Conversion*, «Cercheremo di vedere la Chiesa cristiana e il credo del Cristianesimo con gli occhi di un pagano. Le testimonianze a nostra disposizione non ci fanno sperare in un completo successo di questa nostra indagine; possiamo solo sperare in una ragionevole approssimazione alla verità, e, per usare il proverbio svedese, "di mettere la Chiesa al centro del villaggio"».

La pubblicazione delle Gifford Lectures di Nock, tenute nel 1939 e nel 1946, fu ritardata dalla seconda guerra mondiale e fu alla fine annullata a causa del suo eccessivo perfezionismo. Era troppo occupato a guardarsi indietro. Aveva già prodotto un capitolo magistrale sulla tarda religione romana, *The Development of Paganism in the Roman Empire* (che fa opportuno uso della numismatica), per la *Cambridge Ancient History*, XII, Cambridge 1939 (trad. it. Milano 1970), e fu responsabile dell'edizione della «Harvard Theological Review» – cosa che continuò a fare per trentatré anni – un periodico dedicato alle religioni del mondo antico, principalmente quelle greca e romana.

Nock si oppose al proliferare eccessivo delle ipotesi e alla costruzione di una teoria dietro l'altra. Riluttante a generalizzare, egli parlava della sacralità del fatto, sebbene valutasse i fatti non considerandoli isolatamente, ma come pietre angolari della conoscenza. Ammirato dagli allievi e dai colleghi per la sua dottrina e per i suoi giudizi, insegnò a molti l'amore per la ricerca scientifica disinteressata, indicando la strada per uno studio della religione fondato sull'autentica collaborazione.

**BIBLIOGRAFIA**

Particolarmente notevole, nella produzione scientifica di Nock, è *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, New York 1964, che comprende il saggio che dà il titolo all'opera e altri due testi. Tra i moltissimi articoli di Nock è difficile scegliere i più importanti: forse meritano particolare attenzione *Sarcophagi and Symbolism*, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments* e *The Roman Army and the Religious Year*. Le 415 pubblicazioni di Nock sono elencate – e 59 di esse ristampate – in Z. Stewart (cur.), *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II, Oxford 1972.

ROBERT M. GRANT

**NYBERG, H.S.** (1889-1974), orientalista e storico delle relgioni svedese. Nato a Söderbärke, in Dalecarlia, Henrik Samuel Nyberg ricevette la prima educazione in casa e al liceo di Västerås. Nel 1908 si iscrisse all'Università di Uppsala e là rimase, assumendo via via diverse posizioni accademiche, per il resto della sua vita. Nel 1919 conseguì la laurea in filosofia e fu professore di lingue semitiche dal 1931 al 1956. Concentrandosi fin dall'inizio sulla filologia comparata semitica, araba, ebraica, aramaica ed etiopica, Nyberg divenne un maestro ispiratore e uno dei più brillanti rappresentanti delle lettere che la Svezia abbia mai avuto, esercitando una grande influenza sulla vita culturale del suo paese. La sua tesi di dottorato, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, già mostrava l'ammirevole scopo che avrebbe caratterizzato i suoi studi successivi. Si tratta dell'edizione di tre scritti minori del grande mistico, con una introduzione che studia l'origine del misticismo islamico e cerca di interpretare il sistema di Ibn al-'Arabī come un fenomeno di sincretismo.

Nel 1924-1925 Nyberg soggiornò in Egitto per motivo di studio e per fare pratica di arabo. Il risultato più notevole di questo viaggio fu la sua scoperta del manoscrtitto del *Kitāb al-Intiṣār* del mutazilita al-Khayyāṭ (IX secolo). Nyberg pubblicò il testo al Cairo nel 1925 con un importante commento in arabo: *Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn er-Rawendi/Ibn Mohammed/l'hérétique par Abou l-Hosein Abderrahim/Ibn Mohammed ibn Osman el-Kayyat*. La sua profonda conoscenza dell'antica letteratura dell'Islam gli permise di scrivere, in seguito, il suo famoso articolo *Mu'tazila* per *The Encyclopaedia of Islam* (1934).

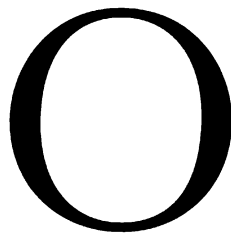
L'interesse per i dialetti aramaici lo portò a studiare alcuni documenti provenienti da Avroman, in Kurdistan. I testi sembravano scritti in un dialetto medioiranico e nel 1923 egli li pubblicò come *The Pahlavi Documents from Avromān* (in «Monde Oriental», 17). Da allora in poi avrebbe dedicato gran parte del suo tempo allo studio del pahlavico, fino a produrre il primo manuale scientifico di questa lingua e a favorire così l'introduzione degli studi iranici all'Università di Uppsala.

Influenzato da Nathan Söderblom (1866-1931) e dal suo amico Tor Andrae (1885-1946), Nyberg iniziò quindi le sue indagini sull'Avesta, specialmente sulle *Gāthā*. In questo settore egli rese il suo più importante contributo allo studio della storia religiosa iranica, raccolta nel monumentale libro *Irans forntida religioner* (1937). Uno dei tratti più notevoli di quest'opera è la rivalutazione dell'impatto storico di Zarathustra, considerato da Nyberg il difensore e conservatore della religione della propria tribù. La consapevolezza della vocazione di Zarathustra, secondo Nyberg, era condizionata da un tipo di sciamanismo centroasiatico. Estremamente contestata su molti punti, quest'opera di Nyberg ha tuttavia esercitato una forte influenza sul dibattito scientifico in questo settore.

Familiare con il mondo della Bibbia, Nyberg lavorò talvolta anche su testi ebraici. Nel suo assai discusso *Studien zum Hoseabuche* (1935), egli evidenziò l'importanza della tradizione orale per la comprensione storica della forma testuale delle Scritture ebraiche, praticando deliberatamente una critica testuale conservatrice ed evitando gli eccessi nelle correzioni, un atteggiamento comune a molti studiosi dell'Antico Testamento.

**BIBLIOGRAFIA**

Lo studio monumentale di Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937, fu tradotto in tedesco con il titolo *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, e fu poi ristampato dallo stesso Nyberg nel 1966 con un *Begleitwort*. Per alcune notizie sulla vita di Nyberg e per una bibliografia completa, cfr. *Monumentum H.S. Nyberg*, I-IV, «Acta Iranica», Leiden 1975.

FRITHIOF RUNDGREN

**ONTOLOGIA.** La parola *ontologia*, che significa «discorso sull'essere» o «studio dell'essere» fu introdotta nel vocabolario filosofico all'inizio del XVII secolo. Il termine fu usato in origine come equivalente di «metafisica», che Aristotele (appunto nella *Metafisica* 4,1) aveva definito precisamente come la scienza che tratta «dell'essere in quanto tale». Perciò il compito dell'ontologia ebbe una lunga preistoria. [Vedi *METAFISICA*, vol. 1].

Già Platone aveva considerato la questione dell'«essere» (*to on, ousia*), che per lui significava la «realtà» delle cose come oggetto stabile di conoscenza sicura. Perciò egli pensava che il termine *essere* fosse usato in maniera appropriata soltanto nel mondo delle forme, sempre identico a se stesso, immutabile e perciò eterno – quella realtà, compresa dal solo intelletto, che viene immaginata nel regno immutabile del «divenire», ma che è anche, allo stesso tempo, ad esso opposta. Fu poi Aristotele, critico verso questa totale identificazione dell'essere con le forme immutabili e trascendenti, a sostenere che il verbo «essere» è universalmente applicabile e quindi a chiedersi che cosa significhi essere (qualcosa). Poiché, come egli frequentemente osserva, «l'"essere" viene definito in molti sensi», Aristotele nega che il termine possa essere usato in modo univoco e che esso definisca un genere onnicomprensivo. Egli tuttavia pensa che il suo uso primario e principale sia quello di indicare il *soggetto*, sia del discorso, sia del mutamento, sia dell'azione: essere significa essere una certa «cosa» (*ousia*) concreta – un composto mutevole e individuale di due principi correlati, forma e materia o (in termini più generali) atto e potenza. Il primo costituisce il principio attivo della crescita e dello sviluppo della realtà (*physis*, «natura»), l'identità intelligibile di quella che la mente comprende nella conoscenza ed esprime nel giudizio, mentre il secondo è il substrato della possibilità che consente il mutamento.

Questa analisi del significato dell'«essere» fu sviluppata in modo sostanziale nella metafisica di Tommaso d'Aquino (1225-1274). Tommaso, infatti, ampliò l'applicazione della distinzione aristotelica tra atto e potenza. Essa comprendeva non soltanto la distinzione tra forma e materia che determina il «cosa» (*id quod*, l'«essenza») di una cosa, ma anche, e in modo più fondamentale, la distinzione tra ciò che una cosa è e il fatto che essa sia (*id quo*, l'«esistenza»). L'essenza per Tommaso è la potenza che viene portata all'«agire» soltanto attraverso l'esistenza; perciò lo studio dell'essere, quando pone la questione di determinare che cosa significhi essere questa o quella cosa, deve incentrarsi non soltanto su ciò che attribuisce a una cosa la sua identità («sostanza»), ma anche su ciò che spiega il suo «essere là», la sua esistenza attuale.

Nel suo trattato *Philosophia prima, sive ontologia* (1729), comunque, Christian Wolff (1679-1754), la cui opera introdusse l'uso moderno del termine, interpretò l'ontologia come una parte della metafisica: lo studio dell'essere in quanto genere («metafisica generale»), deve esser distinto dai soggetti della «metafisica speciale», cioè la teologia, la psicologia e la cosmologia. Per Wolff, dunque, *essere* era un termine univoco, capace di indicare «che cosa è» nelle sue caratteristiche più universali. L'insistenza di Aristotele (e di Tommaso) sui «molti sensi» in cui si parla di «essere» rimane ormai sullo sfondo: per Wolff, i principi fon-

damentali dell'essere sono i principi della non contraddizione e della ragion sufficiente. La realtà è composta da sostanze impercettibilmente semplici, e ciascuna delle essenze di tali sostanze viene esaurita da una sola idea chiara e distinta, la cui esistenza può essere spiegata dal ricorso al principio della ragion sufficiente.

Questa scienza astratta e deduttiva dell'essere generico fu rifiutata da Immanuel Kant (1724-1804), per il quale *ontologia* – un termine che peraltro egli usò molto di rado – venne in effetti a essere identificata con la propria filosofia trascendentale. Essa riguardava non «le cose in se stesse», ma le precondizioni soggettive della conoscenza umana – le forme della percezione sensoriale e le categorie della comprensione – mediante le quali gli «oggetti» del mondo empirico sono costituiti come tali. Lo studio propedeutico dell'essere divenne perciò, per Kant, l'indagine sui modi in cui il soggetto della conoscenza «oggettivizza» il contenuto dell'esperienza e costituisce così gli «esseri» del mondo fenomenico. Come Kant, anche G.W.F. Hegel (1770-1831) rifiutò l'ontologia «dogmatica» di Wolff. Per Hegel lo studio dell'essere assunse la forma di una logica, che spiegava il movimento – dalla semplicità alla complessità organica, dall'«essere» al «concetto» – mediante il quale la Mente (*Geist*) si appropria di se stessa attraverso l'auto-oggettivazione.

Nella filosofia più recente, il problema ontologico, a lungo trascurato tranne che negli ambienti teologici, in cui prevaleva la filosofia scolastica tradizionale, riapparve nell'opera di Edmund Husserl (1859-1938). La ricerca, da parte di Husserl, di una base sicura per la conoscenza umana lo portò a elaborare un metodo fenomenologico che cercava di identificare e di descrivere «che cosa è» come il mondo dell'«ego trascendentale» o della «consapevolezza pura» (in quanto distinto dall'io empirico, che fa parte del mondo-oggetto dell'indagine scientifica). Fu lo studioso e critico di Husserl Martin Heidegger (1889-1976), comunque, che restituì spessore (con il suo *Sein und Zeit*, 1927) al problema ontologico. Per Heidegger, «l'essere» è radicalmente distinto dagli «esseri» («ciò che c'è»). Il primo è il soggetto del discorso ontologico, il secondo di quello soltanto «ontico». Il nocciolo del problema dell'essere è, per lui, il soggetto umano esistente (*Dasein*), che *è* precisamente nell'atto in cui si chiede che cosa significa «essere». Comprendere ciò che è «essere», perciò, significa compredere che cosa è presupposto nella domanda dell'uomo che esiste riguardo al suo essere. L'ontologia è perciò di nuovo, come per Kant, una analisi trascendentale – ma non tanto, in questo caso, delle precondizioni della conoscenza umana, quanto piuttosto delle precondizioni dell'«essere nel mondo» dell'uomo.

**BIBLIOGRAFIA**

É. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto 1949.

G. Kung, *Ontology and the Logistic Analysis of Language*, New York 1967.

G. Martin, *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, Manchester 1961.

RICHARD A. NORRIS

**OTTO, RUDOLF** (1869-1937), teologo e studioso di storia e di fenomenologia delle religioni tedesco. Con Karl Barth, Rudolf Otto costituisce la coppia dei più importanti teologi della Germania successiva alla prima guerra mondiale. *Das Heilige* (1917, trad. it. Bologna 1926) di Otto e *Römerbrief* (1923, trad. it. Milano 1978) di Barth, infatti, costituirono a lungo il programma teologico di base, sebbene in direzioni diverse. Mentre Barth rifiutava l'accento liberale sul Cristianesimo in quanto religione, Otto concentrava il suo lavoro scientifico sull'interpretazione della natura della religione, delle sue differenti espressioni nelle religioni dell'umanità e della sua importanza per la teologia e per la pratica cristiane.

Rudolf Otto fu erede delle principali tendenze teologiche e filosofiche presenti in Germania alla fine del XIX secolo. Studiò a Erlangen e a Gottinga e insegnò nelle Facoltà teologiche di Gottinga e di Breslau, fino al trasferimento all'Università di Marburgo, nel 1917; là restò per il resto della sua vita. Tra i principali influssi che condizionarono la sua ricerca nominiamo in primo luogo Lutero, che fu l'argomento della tesi di Otto nel 1898, *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*. Da Lutero, Otto apprese l'importanza dell'intuizione religiosa e il senso della presenza interiore di Dio. Un secondo influsso importante fu quello esercitato da Schleiermacher; nel 1899 Otto curò l'edizione per il centenario dei *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher e in seguito scrisse che Schleiermacher aveva scoperto l'importanza del «sentimento» nell'esperienza religiosa. L'influsso del pensiero di Kant è evidente, infine, soprattutto nella prima fase dell'opera di Otto; dal filosofo Jacob Fries, Otto ricavò la nozione di *Ahndung*, «desiderio», come modalità estetica della percezione che comprende sia il significato sia lo scopo dell'esistenza. Di questi due filosofi Otto tratta in modo speciale nel 1909, nella sua opera *Kantisch-Fries'che Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*.

Diversamente da molti altri teologi del suo tempo, Otto si interessò anche delle religioni non cristiane. Imparò il sanscrito, tradusse e studiò importanti scritti induisti e compì numerosi e lunghi viaggi in India, Birmania, Cina, Giappone, Egitto, a Gerusalemme e in altri luoghi, alla ricerca della comprensione dell'esperienza religiosa. Furono forse l'enorme impressione ricavata dal viaggio in Cina, nel 1911 e 1912, e lo studio dei testi sanscriti che portarono R. Otto all'analisi dell'esperienza religiosa, che venne infine articolata in *Das Heilige*.

In questo importantissimo libro, Otto tentò di individuare l'elemento specificamente religioso dell'esperienza religiosa, rivolgendosi in particolare ai fattori irrazionali – quelli che rimangono dopo che sono stati eliminati i fattori razionali. Questo non vuol dire che Otto ignorasse gli aspetti razionali della religione, come alcuni hanno sostenuto; al contrario, tutto il suo lavoro precedente si era ampiamente occupato della religione nelle sue dimensioni razionali, e *Das Heilige* studiava in modo specifico il rapporto tra razionalità e irrazionalità all'interno dell'esperienza religiosa. Otto affermava che il termine *sacro*, che costituirebbe la dimensione religiosa speciale, aveva perduto il suo significato originario ed era arrivato a indicare semplicemente la rettitudine etica e morale. Questo significato originario, comunque, sfuggiva alla comprensione in termini concettuali. Per questo Otto coniò una nuova parola, il *numinoso*, per indicare il sacro privato del suo fattore morale e senza alcun aspetto «razionale». Il «numinoso» indicava perciò lo speciale «eccesso» religioso di significato presente nell'idea del sacro, al di là di quello che viene comunemente ritenuto razionale e morale. Questo fattore numinoso, secondo Otto, è del tutto *sui generis*, è cioè irriducibile a qualunque altro fattore; esso può essere compreso soltanto quando vi sia stata una esperienza esistenziale di esso.

Otto descriveva quindi l'oggetto verso cui è diretta la consapevolezza numinosa. Questo è il *mysterium tremendum*, il mistero davanti al quale si trema, che suscita un forte senso di «creaturalità». Questa esperienza, secondo Otto, prevede la doppia dimensione della risposta al sacro: l'elemento della paura o repulsione (*mysterium tremendum*) e l'elemento della potente attrazione o fascino (*mysterium fascinans*). Questa esperienza numinosa del sacro, secondo Otto, è fondamentale per ogni esperienza religiosa, e costituisce perciò una categoria *a priori*, nei suoi elementi sia razionali sia irrazionali.

Otto riteneva che gli uomini possiedono la facoltà speciale di riconoscere perfettamente il sacro nei suoi vari aspetti, una facoltà che egli chiama «divinazione». Questa facoltà della divinazione, che Otto derivò in parte dall'idea di Fries dell'*Ahndung* («desiderio») e dall'idea di «sentimento» di Schleiermacher, è il mezzo attraverso il quale ciascuno avverte il significato, il valore e lo scopo della presenza numinosa. Poiché l'esperienza numinosa è irrazionale, essa sfugge a ogni formulazione precisa; l'«eccesso» di significato può soltanto essere rappresentato da ciò che Otto chiamava «ideogrammi», cioè concetti o dottrine che non possono essere comprese logicamente, ma soltanto simbolicamente.

Dopo aver prodotto questa acuta e fondamentale analisi della natura dell'esperienza religiosa, Otto cominciò con l'applicare la sua categoria del numinoso ai diversi aspetti della religione. In una serie di saggi proposti nei quindici anni successivi, egli analizzò in questo modo numerosi campi dell'esperienza religiosa, nel Cristianesimo e in altre religioni. Egli mostrò come la scoperta della dimensione numinosa liberi concetti come peccato e colpa dai loro confini moralistici e li ponga in una nuova luce, a causa del senso di misteriosa alterità che accompagna la condizione di creatura. Il peccato, per esempio, non è semplicemente discredito morale o trasgressione; è il sentimento dell'assoluta empietà, che implica un giudizio di definitivo discredito lanciato contro una creatura, accompagnato dal riconoscimento del numinoso in quanto mistero sacro. Anche la fonte del perdono, perciò, sgorga direttamente dal numinoso, dal timore di trovarsi davanti al *mysterium tremendum* ripieni del senso della propria indegnità.

Parte del contributo di Rudolf Otto agli studi religiosi consiste nella sua indagine del numinoso presente nelle principali religioni dell'umanità, in particolare nell'Induismo. Egli tradusse in tedesco alcuni testi importanti, tentando di riprodurre l'impressione vivida dell'esperienza religiosa cui quei testi facevano riferimento e interessandosi specialmente all'idea della salvezza e all'esperienza mistica che essi presentavano. Otto colmò la distanza che separava la cultura occidentale dall'Induismo prestando particolare attenzione alle forme devozionali di quello, non soltanto in età antica ma specialmente in epoca medievale, un settore che assai di rado era stato affrontato in Germania.

Oltre alle traduzioni, R. Otto offrì una grande quantità di studi nel campo della storia delle religioni, accanto ad alcune significative opere comparative. Nello studio delle religioni dell'umanità, egli sviluppò la teoria della convergenza dei tipi e delle forme parallele. Scelse i suoi esempi dalle tradizioni più diverse, per dimostrare quanto fossero simili le espressioni religiose, che sorgono tutte dal comune senso umano del numinoso. Ma ebbe cura di mostrare, nello stesso tempo, come le forme parallele siano condizionate dal dinami-

smo interno di ciascuna singola religione. Nella sua visione, lo storico delle religioni deve essere sensibile sia alle somiglianze sia alle differenze. Otto presentò numerosi modelli di questa metodologia comparativa. Nella sua importante opera del 1926, *West-Östliche Mystik* (trad. it. Brescia 1985), per esempio, propose un approfondito confronto tra Śaṅkara, l'importante filosofo induista del non dualismo, e il mistico cristiano medievale Meister Eckhart. In questo studio egli analizzò dapprima il terreno comune a ogni prospettiva mistica; poi, all'interno di tale schema di raccordo, fu in grado di individuare i caratteri spirituali peculiari di ciascuno dei due mistici, in relazione alle loro rispettive tradizioni culturali. Nel 1930 comparve un secondo importante studio comparativo, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, in cui Otto descriveva la religiosità personale (la *bhakti*) rivolta a Viṣṇu e mostrava come questo impulso sia simile a quello che si può rintracciare nel Cristianesimo. In modo differente, comunque, viene concepita nelle due tradizioni religiose la condizione perduta dalla quale si è liberati: liberazione dal peccato e dalla colpa nel Cristianesimo, ma liberazione dal ciclo delle rinascite e dal mondo delle apparenze nell'Induismo.

In quanto teologo cristiano, Otto si interessò anche dei problemi della fede cristiana, pur considerando – molto più della maggior parte dei teologi dell'epoca – la storia delle religioni come lo sfondo necessario per la teologia cristiana. Il suo ultimo libro, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934, è un'opera ambiziosa sulla cristologia, che affonta i dati del Nuovo Testamento nella prospettiva elaborata per la storia delle religioni. Quest'opera fornì un importante contributo allo studio dell'escatologia nella formazione del pensiero neotestamentario. La teoria di Otto era che la fonte ultima del concetto del regno di Dio era la tradizione iranica del regno degli *Āsūrā*. Da qui l'escatologia di Gesù avrebbe preso la forma dell'annuncio del potere spirituale di un Regno senza fine; il ruolo particolare di Gesù può ben essere definito, secondo Otto, come quello dell'evangelista o dell'esorcista carismatico.

Rudolf Otto era molto interessato anche alla sfera dell'esperienza religiosa concreta. Egli fornì numerosi suggerimenti per una celebrazione solenne dell'Eucarestia cristiana, proponendo una liturgia sperimentale che incarnava il senso del numinoso culminando nel silenzio. Egli parlò di unità ecumenica di tutti i cristiani molto tempo prima che il movimento ecumenico diventasse popolare. Grazie al suo interesse per i simboli e gli ideogrammi, si costituì a Marburgo una raccolta di simboli religiosi, dei manufatti e degli arredi sacri di tutte le religioni dell'umanità. E la sua ampia comprensione delle somiglianze e delle differenze religiose lo portò a proporre una «lega religiosa dell'umanità», invitando le personalità eminenti di tutte le religioni a unirsi per combattere i problemi comuni che toccano tutti gli uomini.

I tentativi di Otto di analizzare l'essenza della religione e di descrivere l'oggetto religioso come presenza del sacro sono stati criticati da molti studiosi, che hanno sostenuto che l'essenza della religione e dell'oggetto divino non può essere definita con mezzi fenomenologici. Ma la sua opera fornisce ancora una penetrante analisi dell'esperienza religiosa e un modello di ricerca religiosa comparativa, un'analisi che ha stimolato gran parte del pensiero e che continuerà a esercitare grande influenza.

[Vedi *SACRO, IDEA DEL*].

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Otto

Tra le principali opere di R. Otto dobbiamo nominare: *Naturalistisch und religiöse Weltansicht*, Tübingen 1904; *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, Tübingen 1909. La sua opera più nota è certamente *Das Heilige*, Marburg 1917 (trad. it. *Il Sacro*, Bologna 1926, 1989), in cui analizza l'esperienza religiosa come senso del numinoso. Seguirono numerosi saggi dedicati al tema dell'esperienza numinosa, raccolti nel 1932 in due volumi, *Das Gefühl des Überweltlichen*; e *Sünde und Urschuld*, München 1932. Per le ricerche comparative sull'Induismo e il Cristianesimo, cfr. *West-Östliche Mystik*, Gotha 1926 (trad. it. *Mistica orientale, mistica occidentale*, Brescia 1985); e *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, Gotha 1930. L'ultima opera di Otto fu *Reich Gottes und Menschensohn*, München 1934.

### Opere su Otto

Libri di presentazione di R. Otto sono: R.F. Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of religion*, Princeton 1947 (che esamina lo sfondo del pensiero di Otto e le sue specifiche proposte per la comprensione dell'esperienza religiosa); e Ph.C. Almond, *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill/N.C. 1984 (che descrive la sua vita e le sue opere). Studi generali più brevi sono: J. Wach, *Rudolf Otto and the Idea of Holy*, in J. Wach, *Types of Religious Experience. Christian and Non-Christian*, Chicago 1951, pp. 209-27; e B. Meland, *Rudolf Otto*, in D.G. Peterman e M.E. Marty (curr.), *A Handbook of Christian Theologians*, Cleveland 1965, pp. 169-91. J.P. Reeder, *The Relation of the Moral and the Numinous in Otto's Notion of the Holy*, in G.H. Outka e J.P. Reeder (curr.), *Religion and Morality*, Garden City/N.Y. 1973, pp. 255-92, ha analizzato le implicazioni morali del pensiero di Otto; D. Bastow, *Otto and Numinous Experience*, in «Religious Studies», 12 (1976), pp. 159-76, ha studiato il rapporto tra le posizioni filosofiche, fenomenologiche e teologiche di Otto. R.F. Streetman, *Some Later Thoughts of Otto on the Holy*, in «Journal of the American Academy of Religion», 48 (1980), pp. 365-84, mostra la rinnovata importan-

za di Otto per l'attuale studio delle religioni. Tra i molti studi su Otto in tedesco, utile è E. Benz (cur.), *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie Heute*, Leiden 1971, che comprende anche una accurata biografia.

THEODORE M. LUDWIG

**OTTO, WALTER FR.** (1874-1958), classicista tedesco. Walter Fr. Otto iniziò gli studi teologici all'Università di Tubinga nel 1892 e passò poi agli studi classici l'anno successivo. Proseguì i suoi studi all'Università di Bonn, dove nel 1897 gli fu conferita la laurea in filosofia. La sua *Habilitationschrift* in studi classici all'Università di Tubinga, sotto la supervisione di Otto Crusius, fu completata nel 1905. Dopo un periodo come assistente al *Thesaurus Linguae Latinae* (un progetto in collaborazione tra cinque università tedesche che fu pubblicato a Lipsia dal 1900 in poi) e come editore dell'*Onomasticum Latinum* di Monaco (in cui proseguì la sua attività nel campo dei nomi propri romani, argomento della sua tesi), divenne lettore all'Università di Vienna nel 1911. Nel 1913 fu nominato professore all'Università di Basilea e l'anno dopo si trasferì a Francoforte sul Meno. Un periodo di dieci anni d'insegnamento all'Università di Königsberg fu seguito da brevi incarichi d'insegnamento presso le Università di Monaco e di Gottinga. Infine, nel 1946, divenne professore a Tubinga.

Nella sua opera più nota, *Die Götter Griechenlands* (1929, trad. it. Firenze 1941), Otto sostiene che il motivo per cui gli studiosi hanno sempre sbagliato nell'interpretare e nel valutare l'antica religione greca è che essa è priva di tutti quegli elementi specifici del Cristianesimo e delle altre religioni derivate dall'Asia; nella religione greca non c'è «alcuna cordiale intimità tra l'uomo e gli dei», alcun desiderio di redenzione, una marcata ostilità verso il pensiero magico, alcun miracolo e «alcun volere divino davanti al quale la natura tremi» (*Die Götter Griechenlands*, 1929, p. 237). «Il pensiero greco ci sopraffà con la sua unicità», dice Otto. «Altre religioni non ci possono aiutare qui, poiché quella greca non può essere paragonata a nessuna di esse» (*Ibid.*, p. 271). La credenza greca «sorse dalle ricchezze e dalle profondità della vita, non dalle ansie e dalle brame» (*Ibid.*), e la religione greca è la religione della condizione umana e della naturalezza. I Greci vedevano «l'aspetto eterno della divinità» (*Ibid.*, p. 5) ovunque, attraverso tutte le forme della vita e tutte le condizioni dell'esistenza. «La divinità è e resta natura» per i Greci, spiega Otto, «ma perché la forma della natura è spirituale e perché la sua perfezione è maestà e dignità, i cui raggi illuminano la vita dell'uomo» (*Ibid.*, p. 231). Il significato del sentire e del pensare omerico può difficilmente essere sopravvalutato, poiché esso trova espressione continua, «nonostante tutte le varianti temporali e individuali, nelle opere rappresentative del genio greco, sia in poesia sia nell'arte plastica sia in filosofia» (*Ibid.*, p. 14). Al di là di questo, Otto vede nell'antica devozione greca «una delle più grandi idee religiose dell'umanità», che egli definisce «l'idea religiosa dello spirito europeo» (*Ibid.*, p. 10). Per i lettori occasionali per i quali egli scrive, la religione greca proviene specialmente dalle descrizioni di Otto delle diverse divinità olimpiche. È questo il caso in modo particolare nella sezione (pp. 58-86) su Apollo, che egli caratterizza come «specificamente mascolino», comprendendo le qualità della libertà spirituale e della distanza come anche dell'irresolutezza, e su Artemide (p. 78), che rappresenta per Otto «la libertà di un altro tipo – il femminile», che è «natura libera con la sua luminosità e impetuosità, con la sua purezza senza colpa e il suo mistero».

Un altro esempio tipico dell'opera di W. Otto è il suo breve studio sui misteri eleusini, *Der Sinn der eleusinischer Mysterien*, pubblicato in «Eranos Jahrbuch», 7 (1939), e ristampato nella raccolta *Die Gestalt und das Sein* (1955). Di grande significato sono le sue osservazioni sul carattere unico del rapporto tra Demetra e Persefone: il rapporto è così stretto che è comprensibile, egli dice, che alcuni abbiano visto in Persefone, la figlia, una specie di raddoppiamento (*eine Art Wesenverdoppelung*) o di continuazione di Demetra, la madre. (Károly Kerényi accettò questo suggerimento e giunse alla conclusione che madre e figlia sono fondamentalmente identiche). Ma è nelle sue riflessioni sul significato dei misteri per gli iniziati che le preoccupazioni e gli interessi di Otto emergono con grande chiarezza, come, per esempio, nelle sue osservazioni sul significato della spiga di grano che veniva esibita agli iniziati. Egli sosteneva che si trattava di assai più che una semplice rivelazione della divinità, era la manifestazione della stessa Persefone e l'assicurazione per l'iniziato della sua divina presenza, una presenza che restava con lui in vita e attraverso la morte.

**BIBLIOGRAFIA**

La più celebre tra le pubblicazioni di W.Fr. Otto è *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, 1929, Bonn 1970 (6ª ed.) (trad. it. *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino riflesso dallo spirito greco*, Firenze 1941). Importante anche *Dionysos. Mythos und Kultus*, 1933, rist. Darmstadt 1960 (trad. it. *Dioniso*, Genova 1990). Tra le altre pubblicazioni di Otto ricordiamo: *Die Manen, oder von der*

*Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*, Bonn 1923, Darmstadt 1958 (2ª ed.), che critica la nozione di *psyche* di Erwin Rohde mostrando la distinzione tra *thymos*, lo spirito della vita, e *psyche*, che è ciò che rimane di una persona quando lo spirito della vita l'abbandona nel momento della morte; *Der Junge Nietzsche*, Frankfurt 1936; *Der Dichter und die alten Götter*, Frankfurt 1942 (trad. it. *Il poeta e gli antichi dei*, Napoli 1991); *Die Gestalt und das Sein*, Düsseldorf 1955, che raccoglie dodici saggi già pubblicati tra 1926 e 1951; e infine *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956 (trad. it. *Teophania. Lo spirito della religione greca*, Genova 1983). Furono editi postumi *Das Wort der Antike*, Stuttgart 1962; e *Mythos und Welt*, Stuttgart 1962, entrambi a cura di K. von Fritz; l'ultimo volume contiene anche un commento critico sull'opera di Otto e una bibliografia delle sue pubblicazioni. Pubblicato dopo la morte di Otto fu anche *Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltsicht*, Reinbeck bei Hamburg 1963, che contiene una presentazione biografica di Károly Kerényi.

Per altre notizie biografiche su W.Fr. Otto, cfr. ancora K. Reinhardt, *Walter F. Otto*, in *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960; e W. Theiler, *Walter F. Otto*, in «Gnomon», 32 (1960), pp. 87-90.

WILLEM A. BIJLEFELD

**PETTAZZONI, RAFFAELE** (1883-1959), storico delle religioni italiano, Pettazzoni è stato (insieme a Uberto Pestalozza) il principale fondatore in Italia della storia delle religioni, disciplina nella quale egli stesso raggiunse notorietà internazionale. Partecipò nel 1950 alla fondazione della International Association for the History of Religions: di essa fu secondo presidente (dopo Gerardus van der Leeuw), e fu editore della rivista ufficiale, «Numen». Pettazzoni fu professore di storia delle religioni all'Università di Bologna dal 1914 fino al 1924, quando assunse la cattedra di storia delle religioni che in quell'anno era stata istituita all'Università di Roma. Qui rimase fino al pensionamento, nel 1958. Nel 1925 aveva fondato la rivista «Studi e materiali di storia delle religioni». Fu membro dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

Le prime opere di Pettazzoni, *Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio* (1909) e *La religione primitiva in Sardegna* (1912), illustrano lo spostamento dei suoi interessi dall'archeologia classica alla storia delle religioni. Decisiva a questo proposito fu la sua partecipazione al Quarto Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Leiden, 1912). La prima delle opere maggiori di Pettazzoni, un'ampia monografia intitolata *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, venne purtroppo pubblicata soltanto nel 1922, quando finalmente apparve la collana da lui fondata. Le difficoltà degli inizi non scoraggiarono però l'interesse di Pettazzoni per questi argomenti. Ritornò infatti sul tema degli esseri celesti verso la fine della sua vita, quando superò la sua antica e troppo positivistica interpretazione «uranica» di questi esseri come «appercezione mitica» del cielo.

Seguì nel 1920 *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, nella quale Pettazzoni interpretò la riforma religiosa di Zarathustra (Zoroastro) come una reazione monoteistica nei confronti del più antico politeismo iranico, rappresentato dai demoniaci *daēva* dell'Avesta. Questa interpretazione suggerì a Pettazzoni una definizione piuttosto rigida del monoteismo: esso sarebbe storicamente caratterizzato come una rivoluzione nei confronti del politeismo, e quindi sarebbe chiaramente distinto dal culto primitivo di un Essere supremo. Questa distinzione si colloca sullo sfondo delle continue polemiche di Pettazzoni contro la teoria dell'*Urmonotheismus* («monoteismo primordiale») di Wilhelm Schmidt.

Altri scritti di questo periodo sono: *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro* (1921, ripubblicato nel 1953 con l'aggiunta di un'ampia introduzione, in cui è passata in rassegna la formazione storica della religione greca); *I misteri* (1924); e *La confessione dei peccati* (1926-1936, I-III), un'ampia indagine che unisce all'esplorazione sistematica dell'argomento un'ermeneutica positivistica. La confessione avrebbe la sua origine nel tentativo magico di cancellare i peccati, concepiti in forma quasi materiale, attraverso la loro esposizione ritualizzata.

La produzione di quegli anni fu accompagnata da una più profonda riflessione metodologica, che portò Pettazzoni a proporre per lo studio della religione il metodo storico-comparativo, come del resto aveva già fatto nella sua lezione inaugurale del 1924. Nella nuova rivista «Studi e materiali di storia delle religioni», Pettazzoni rispose alle obiezioni opposte alla nuova disciplina dagli storicisti italiani Benedetto Croce e

Adolfo Omodeo. Croce e Omodeo ritenevano che lo spirito comparativo della nuova disciplina avesse un'utilità solamente descrittiva e classificatoria, e dunque fosse assai lontano dall'autentico problema storico. Pettazzoni sostenne la legittimità delle questioni comparative sull'origine e sullo sviluppo e sottolineò la loro importanza per lo studio dell'identità religiosa e culturale.

Nel frattempo Pettazzoni aveva cominciato a pubblicare la collana «Testi e documenti per la storia delle religioni», in cui uscì il suo *La mitologia giapponese secondo il primo libro del Kojiki* (1929). A poco a poco la sua attenzione si spostò verso la fenomenologia e la psicologia della religione. Pettazzoni rifiutò sia lo psicologismo che una fenomenologia astorica, pur riconoscendo il contributo essenziale che la sensibilità religiosa dei fenomenologi avrebbe potuto portare alla fondazione di una «scienza delle religioni» (*Religionswissenschaft*). Secondo la sua riflessione più matura, la *Religionswissenschaft* dovrebbe includere sia la storia delle religioni, rivolta ai processi di formazione storica, sia la fenomenologia della religione, interessata alla natura essenziale e al significato delle manifestazioni religiose delle diverse culture. Pettazzoni sostenne che le culture possono essere correttamente comprese solo se vengono prese in considerazione le loro rispettive religioni. Gli storicisti italiani e la cultura da essi ispirata – il laicismo, che influì sulla formazione dello stesso Pettazzoni – non accettarono questo principio.

Pettazzoni conservò un interesse duraturo per le religioni dei popoli privi di scrittura. A partire dal 1948 comparvero i quattro volumi dei *Miti e leggende*, che testimoniano l'interesse di Pettazzoni per lo studio e la divulgazione del mito e delle mitologie, interesse stimolato dall'esperienza della guerra. Nell'introduzione al primo volume Pettazzoni parla della «verità del mito»: il mito è visto come il fondamento narrativo della visione del mondo e delle regole di vita del gruppo umano. Tale posizione riprende, anche se le trascende, le intuizioni funzionalistiche di Bronislaw Malinowski.

In quegli stessi anni Pettazzoni ritornò ai suoi antichi interessi per le questioni connesse con gli Esseri supremi dei popoli privi di scrittura. In particolare analizzò l'onniscienza attribuita ai diversi tipi di divinità nei differenti ambiti religiosi: *L'onniscienza di Dio* (pubblicato nel 1955) voleva contribuire alla comprensione storica e alla tipologia di questo fenomeno. Ne *L'essere supremo nelle religioni primitive* (1957), Pettazzoni affrontò la questione della stratificazione religiosa, esplorandola fino al livello delle culture arcaiche delle società di cacciatori e raccoglitori. Il suo interesse per le questioni relative alla religione e alla società, agli aspetti civili della religione e a quelli religiosi della società sono documentati nei suoi libri *Italia religiosa* (1952) e *Letture religiose* (1959).

**BIBLIOGRAFIA**

Diciannove saggi di Pettazzoni, già pubblicati precedentemente, compaiono tradotti in inglese nella raccolta *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954. Tra i numerosi articoli sulla biografia, bibliografia e valutazione critica del lavoro di Pettazzoni, le fonti più preziose sono: M. Gandini, *Presenza di Pettazzoni*, Bologna 1970; e U. Bianchi, C.J. Bleeker e A. Bausani (curr.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972. Si veda ora: M. Eliade-R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondence 1926-1959*, edito da N. Spineto, Paris 1994 (trad. it. in preparazione presso la Jaca Book, Milano).

UGO BIANCHI

**PINARD DE LA BOULLAYE, HENRI** (1874-1958), gesuita francese, teologo, predicatore e scrittore di teologia, di religione comparata e studioso della spiritualità di Ignazio di Loyola. Nato a Parigi nel 1874, Pinard entrò nella Compagnia di Gesù nel 1893. Successivamente fu nominato professore di teologia in una istituzione gesuita ad Enghien, in Belgio, una posizione che occupò dal 1910 al 1927. Durante il suo ufficio di professore ad Enghien cominciò a interessarsi allo studio della religione comparata. Introdusse un corso di storia delle religioni che in seguito tenne all'Università Gregoriana di Roma, dove insegnò dal 1927 al 1934.

In precedenza, nel 1913, Pinard aveva stampato privatamente, a uso dei propri studenti, un manuale intitolato *De vera religione*. In quest'opera egli approvava la teoria del monoteismo primitivo (*Urmonotheismus*), proposta dal sacerdote ed etnologo Wilhelm Schmidt, e la teoria dei cicli culturali di Fritz Graebner, anch'egli etnologo. Il manuale era uno studio dettagliato di alcuni problemi comparativi, un assaggio dello stile intellettuale della sua opera successiva e più importante, *L'étude comparée des religions*, i cui due volumi comparvero nel 1922 e nel 1925. Successivamente furono pubblicate numerose edizioni, poiché Pinard continuò a rivedere l'opera.

Il vol. I de *L'étude comparée des religions*, sottotitolato *Son histoire dans le monde occidentale*, evidenziava la cultura vastissima di Pinard. Attraverso una dettagliata ricerca storica, biografica e bibliografica egli presentava lucidamente i periodi e i personaggi rilevanti per lo studio comparato della religione dell'Occi-

dente, intesa in modo estremamente ampio. Quasi un'enciclopedia, il volume fu seguito da un ampio doppio indice (nomi e luoghi) che comparve nel 1931. Il vol. II, sottotitolato *Ses méthodes*, studiava i diversi metodi di classificazione e di comparazione, con le connesse teorie esplicative e interpretative, che erano stati proposti durante il secolo passato. Pinard analizzava le posizioni filosofiche e i presupposti dei vari metodi e definiva con precisione ciò che ciascuno di essi poteva portare all'interpretazione della religione sul piano storico, senza dimenticare, peraltro, i loro difetti e limiti. Prestò notevole attenzione al metodo della scuola storico-culturale di Graebner e di Schmidt, ma preferì il razionalismo di Schmidt al suo accento posto sulla rivelazione primordiale. Pinard, inoltre, evidenziò l'importanza delle varie scienze umane (storia, etnologia, filologia, psicologia e sociologia) nello studio comparato della religione, chiedendo la collaborazione e la convergenza di queste discipline. Egli sosteneva, del resto, l'unità di scienza e fede.

Nel 1937 Pinard tornò ad Enghien, dove si dedicò esclusivamente allo studio della religione comparata, mirando a preparare un voluminoso dizionario; il progetto fu interrotto dallo scoppio della seconda guerra mondiale. Pinard tornò allora allo studio degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Tra il 1940 e il 1956 comparvero numerosi libri e articoli sulla spiritualità ignaziana. Morì a Lille il 9 febbraio 1958.

Pinard si vantava della sua rigorosa logica e obiettività, avendo piuttosto in sospetto l'irrazionalità, il sentimento e la soggettività. Egli sosteneva che la religione nasce sulla base della ragione: è cioè sul piano razionale e deduttivo che la religione si impone all'inizio agli uomini («Dieu se conclut avant d'être vu»). L'esperienza religiosa, sulla quale egli scrisse numerosi articoli durante la sua permanenza ad Enghien, era da lui considerata un complemento della religione conquistata razionalmente.

## BIBLIOGRAFIA

L'opera principale di Pinard de la Boullaye è *L'étude comparée des religions*, I-II, Paris 1922-1925. Importante è però anche la sua prima opera sull'esperienza religiosa, *La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution de Luther à W. James*, Louvain 1921; e importanti sono altresì i suoi scritti tardi sulla spiritualità di sant'Ignazio: *Exercises spirituels, selon la méthode de Saint Ignace*, I-IV, Paris 1944-1947; *Saint Ignace de Loyola. Directeur d'âmes*, Paris 1947; e *La spiritualité ignatienne*, Paris 1949.

HARRY B. PARTIN

**PLURALISMO RELIGIOSO.** Da un punto di vista fenomenologico, il termine *pluralismo religioso* si riferisce semplicemente al fatto che la storia delle religioni mostra una pluralità di tradizioni e, all'interno di esse, una pluralità di varianti. Da un punto di vista filosofico, invece, il termine si riferisce a una teoria particolare del rapporto tra queste tradizioni, con le loro affermazioni contrapposte e tra loro in competizione. Secondo questa teoria, le grandi religioni dell'umanità rappresentano concezioni, percezioni e risposte differenti rispetto all'unica, ultima e misteriosa realtà divina. Possiamo forse accostarci a questa teoria contrapponendole le sue due principali rivali, l'esclusivismo e l'inclusivismo.

L'esclusivismo – l'idea che una sola particolare tradizione religiosa insegni la verità e costituisca la via per la salvezza o per la liberazione – è il naturale atteggiamento iniziale per qualunque movimento religioso che nasca attraverso un evento di rivelazione e che cerchi di istituzionalizzarsi in un ambiente relativamente inospitale. Più ostile è l'ambiente circostante, invero, più enfatica è di norma l'affermazione esclusiva della verità e della salvezza. Per questo il Cristianesimo ha evidenziato le parole attribuite a Gesù nel *Vangelo di Giovanni*: «Nessuno viene al Padre, se non per mezzo di me» (Gv 14,6), e ha elaborato fin dal III secolo il dogma dell'*extra ecclesiam nulla salus*. Questo esclusivismo si radicò profondamente e proprio dall'affermazione che soltanto i cristiani possono essere salvati venne gran parte della motivazione per i movimenti missionari del XVIII e XIX secolo. Anche i musulmani hanno spesso mostrato un punto di vista fortemente esclusivista; eppure un simile atteggiamento manca di qualsiasi fondamento coranico. Gli Ebrei, per parte loro, hanno il culto della loro identità etnica esclusiva, in quanto popolo eletto di Dio. Gli induisti venerano i Veda come eterni e assoluti e i buddhisti hanno spesso considerato gli insegnamenti di Gautama come il *dharma* che solo può liberare gli uomini dall'illusione e dalla miseria.

L'esclusivismo è, per la verità, un atteggiamento quasi inevitabile per chiunque sia stato educato all'interno di una tradizione particolare, i cui confini coincidono con i confini del mondo intellettuale del singolo. La critica rivolta all'affermazione esclusivista sorge insieme con la consapevolezza di altre correnti della vita religiosa e in particolare attraverso l'incontro con i loro frutti migliori, relativi, per esempio, a una trasformazione dell'esistenza umana, dall'egocentrismo a un radicale ricentramento nel divino. Diventa perciò evidente che i risultati creativi e di maggior valore tra quelli prodotti dalla consapevolezza umana del divino non si limitano alla tradizione propria di un singolo e

che perciò le altre tradizioni si presentano anch'esse come mezzi opportuni di risposta, sebbene talvolta insolitamente diversi, alla medesima realtà divina.

Questo tipo di percezione ha portato a teologie inclusiviste e a filosofie religiose secondo le quali una particolare tradizione presenta la verità finale mentre le altre tradizioni, invece di essere valutate come inutili o addirittura demoniache, sono considerate riflettere aspetti di quella verità finale o costituire approcci a essa. Per questo gli induisti possono considerare le altre religioni come tante vie diverse rivolte verso l'unica realtà divina, anche se poi tendono a vederle come legate a diversi livelli di sviluppo spirituale. Secondo l'*Advaita Vedānta*, per esempio, il culto di un dio personale si situa a un livello più basso rispetto all'assorbimento nel *brahman* transpersonale. Egualmente i buddhisti spesso colgono alcuni aspetti del *dharma* riflessi in modo incompleto in altre tradizioni religiose. E i musulmani hanno forte il concetto del «popolo del Libro», che alcuni di loro hanno esteso fino a comprendere religioni estranee alla tradizione di Abramo. La teologia cattolica fin dal Concilio Vaticano II (1962-1965), almeno in molte delle sue espressioni ufficiali, si è ampiamente allontanata dal suo primitivo esclusivismo, rivolgendosi all'idea che, mentre la salvezza dipende interamente dalla morte sacrificale di Cristo, tutti gli uomini sono in qualche modo uniti a Cristo e possono condividere i benefici del suo atto redentivo (*Redemptor hominis*, 1979, par. 14). Per questo, come ha sostenuto Karl Rahner, coloro che realmente cercano Dio all'interno di altre religioni possono essere considerati «cristiani anonimi». Il pensiero ebraico prevede il concetto della giustizia di tutte le nazioni, che avranno una parte nel mondo che verrà (*Tosefta Sanhedrin* 8,2). Tali idee inclusiviste presumono la centralità e la normatività della propria rivelazione o illuminazione, ma si preoccupano, in uno spirito di tolleranza ecumenica, di non condannare coloro che sono meno privilegiati, dal punto di vista religioso, perché sono nati all'interno di altre tradizioni.

L'inclusivismo, tuttavia, mentre in pratica è utile a una comunità quando essa diventa più incline all'ecumenismo, è logicamente una posizione assai instabile. Il pluralismo esplicito, infatti, abbraccia la posizione più radicale implicita nell'inclusivismo: l'idea che le grandi fedi mondiali incarnino percezioni e concezioni diverse (e corrispondentemente risposte diverse) del Reale o dell'Ultimo, e che all'interno di ciascuna di esse si realizzi indipendentemente la trasformazione dell'esistenza umana dall'egocentrismo alla centralità del Reale. Perciò le grandi tradizioni religiose devono essere considerate «spazi», o «vie» soteriologiche alternative, al cui interno gli uomini e le donne possono trovare salvezza, liberazione e compimento. Troviamo esempi di una idea religiosa capace di sviluppi sia in direzione inclusivista sia in direzione pluralista all'interno di ciascuna delle religioni dell'umanità, sebbene di solito non come temi centrali. Perciò nel Nuovo Testamento è scritto che il Logos, che si incarnò come Gesù Cristo, era «la luce che illumina ogni uomo» (Gv 1,9). Nella *Bhagavadgītā* induista il Signore ultimo dice: «In qualunque modo gli uomini si avvicinino a me, per il solo fatto di fare questo io li accetto, perché da ogni parte, qualunque sentiero essi possano scegliere è mio» (4,11). E nella corrente Mahāyāna del Buddhismo il *bodhisattva* si offre «per la salvezza di tutti gli uomini» (*Śikṣāmuccaya* 280). Nel Corano (2,109) leggiamo:

A Dio appartengono l'Est
E l'Ovest: ovunque
Io mi volti, c'è la Presenza [o il Volto]
Di Dio. Poiché Dio pervade tutte le cose,
Sa tutto.

E il poeta sufi Rūmī scrisse delle diverse tradizioni religiose: «I lampi sono diversi, ma la luce è la stessa: essa viene da oltre» (*Mathnavī* 3,1259; cfr. R.A. Nicholson, *Rūmī. Poet and Mystic*, London 1978).

Come deve essere articolato filosoficamente il pluralismo religioso? Perché certamente tale articolazione deve essere generalmente accettabile. Ciò che è necessaria è una teoria che riconosca pienamente la vasta gamma e la complessità delle differenze che si incontrano nella fenomenologia della religione e che allo stesso tempo ci permetta di comprendere le correnti principali delle esperienze e del pensiero religiosi, in quanto rappresentanti consapevolezze differenti dell'unica realtà ultima.

Forse l'approccio più utile è quello che utilizza una distinzione presente, in diverse forme, all'interno di ciascuna delle grandi tradizioni religiose. Facciamo riferimento all'oggetto finale dell'interesse, che si nasconde nel termine occidentale *realtà ultima*, in quello sanscrito *sat* e nell'arabo *al-ḥaqq*. Possiamo poi distinguere tra un Reale *an sich* (in se stesso/a) e un Reale in quanto sperimentato e pensato dagli uomini. Nell'Induismo questa distinzione coincide con quella tra *nirguṇa brahman* (il *brahman* che sta oltre il bersaglio dei concetti umani) e *saguṇa brahman* (il *brahman* sperimentato dall'uomo come divinità personale). Nel Cristianesimo, invece, si tratta della distinzione tra Dio nel suo essere eterno, autoesistente, indipendente dalla creazione e Dio in quanto conosciuto all'interno della sua creazione come creatore, giudice e redentore. Il mistico cristiano Meister Eckhart distingueva tra Dio

(*deus*) e divinità (*deitas*) e, più recentemente, Paul Tillich ha distinto tra «Dio» e «il Dio sopra Dio». I mistici ebrei e musulmani tracciarono analoghe distinzioni tra *ein sof* (l'infinito) e *al-ḥaqq* (la verità creativa), da una parte, e, dall'altra parte, Dio come è concretamente conosciuto nella storia religiosa. Il Buddhismo Mahāyāna prevede la distinzione tra il *dharmatā dharmakāya* (il *dharmakāya* in se stesso) e l'*upāya dharmakāya* (il *dharmakāya* noto come il Buddha Amida personale) e inoltre, più genericamente nella dottrina *trikāya*, tra il *dharmakāya* in se stesso e il *dharmakāya* come viene espresso nel celeste *saṃbhogakāya* e come (in modo docetistico) si è incarnato nel *nirmāṇakāya*.

A questa distinzione fondamentale dobbiamo aggiungere il nostro moderno riconoscimento (inizialmente formulato da Immanuel Kant) dell'indispensabile contributo della mente umana a tutta la consapevolezza conscia. Il nostro ambiente, che influisce su di noi, arriva sempre alla consapevolezza in termini di concetti. La consapevolezza conscia, invero, implica una attività interpretativa della mente, che agisce attraverso concetti e modelli categoriali, alcuni dei quali sono comuni alla specie umana, mentre altri variano in modo significativo da cultura a cultura. Nel caso particolare della consapevolezza religiosa, sembrano esserci due concetti fondamentali mediante i quali il Reale viene umanamente pensato e sperimentato. Il concetto della divinità, o del Reale come personale, presiede alle tradizioni teistiche, mentre il concetto del Reale come non personale – per il quale il nostro termine più vicino, sebbene non del tutto soddisfacente, è *Assoluto* – presiede alle tradizioni non teistiche.

Nella concreta storia religiosa, tuttavia, il Reale non viene sperimentato come divinità in generale, o come assolutezza astratta, ma sempre in particolari forme concrete. Perciò le varie *personae* divine note nella storia delle religioni – tra cui Jahvè, Śiva, Viṣṇu, Allāh il rivelatore del Corano, Dio il Padre di Gesù Cristo – si trovano al punto di intersezione tra il Reale e le diverse comunità umane unite da una fede. Poiché la personalità è essenzialmente interpersonale: essa esiste soltanto nei mutevoli sistemi dei rapporti personali. Di conseguenza ogni *persona* divina ha un carattere storico. Lo Jahvè della Torah e del Giudaismo rabbinico, per esempio, esiste in rapporto con il popolo ebraico e non può essere concepito come personalità divina al di fuori di quel contesto. Egli è parte della storia ebraica e il popolo ebraico è parte della sua storia. Śiva, dal canto suo, esiste in rapporto a una corrente religiosa particolare, la tradizione śivaita indiana, e non può essere astratto da quel contesto storico veramente particolare.

Eppure in altre tradizioni il Reale viene pensato e sperimentato come non personale e viene reso concreto attraverso una gamma di *impersonae* – il *brahman* divino, il Tao, il *dharma*, il *nirvāṇa*, il *dharmakāya*, il *śūnyatā*. Queste non sono «cose» distinte dalle «persone», ma sono modi di intendere il Reale come terreno dell'essere, della consapevolezza transpersonale universale oppure della struttura o del processo dell'universo e della realtà interna alle cose che attribuiscono significato e gioia all'esistenza.

A questo punto, tuttavia, si potrebbe obiettare che nel pensiero induista e buddhista il *brahman* e il *nirvāṇa*, o *śūnyatā*, non sono forme sotto le quali il Reale viene conosciuto dagli uomini, ma sono il Reale stesso, direttamente sperimentato in una consapevolezza unitaria nella quale la distinzione tra conoscitore e conosciuto viene superata. Gli dei possono essere le forme in cui il Reale si manifesta a gruppi umani particolari; ma il *brahman*, o *śūnyatā*, è la realtà stessa direttamente compresa. Nonostante ciò, questa affermazione viene sfumata dalla pluralità degli assoluti sperimentati, con i loro diversi caratteri – dal momento che il *brahman* dell'*Advaita Vedānta* è nettamente diverso dal *nirvāṇa* del Buddhismo Theravāda e dal *śūnyatā* del Mahāyāna, e questa grande varietà indica un contributo umano anche a queste forme dell'esperienza mistica. Tipi diversi di meditazione, per esempio, legati a diverse concettualizzazioni e approvati da differenti comunità, con le loro strutture e le loro forme caratteristiche di vita, sembrano rendere possibili due tipi di consapevolezza religiosa che differiscono per alcuni importanti elementi. Perciò la nostra tesi, fondamentalmente kantiana, sembra in ultima analisi applicarsi indifferentemente sia ai modi non personali sia a quelli personali di consapevolezza del Reale.

Una versione di un'altra distinzione kantiana, quella tra noumeno e fenomeno, può offrire un ulteriore modo di concepire il rapporto tra il Reale *an sich* e il Reale come variamente pensato e sperimentato dagli uomini. Secondo questa interpretazione, il mondo fenomenico, strutturato nei termini dei concetti umani, non è «mera apparenza», ma è lo stesso mondo noumenico, o reale, quale è sperimentato dagli uomini. Infatti noi non possiamo affatto sperimentare il mondo, dal momento che esso esiste indipendentemente dall'osservatore. Lo stesso sembra valere per la Realtà divina. Noi non sperimentiamo mai il Reale *an sich*, ma sempre come esso viene – limitatamente, inadeguatamente e senza dubbio spesso distortamente – pensato e percepito dalle diverse comunità religiose. Perciò proponiamo l'ipotesi di un infinito noumeno divino al di là della conoscenza dei concetti umani, e di una gamma di fenomeni divini che costituiscono il Reale in quanto percepito attraverso le lenti delle diverse culture religiose.

Ma, si potrebbe di nuovo obiettare, come può ogni uomo essere nella posizione di affermare una simile idea? Come nell'antica parabola dell'elefante e dei ciechi – l'uno, sentendo la proboscide dell'animale, lo riconosce come un grande serpente; l'altro, sentendo una zampa, lo identifica con un albero; e così via – così è per le diverse religioni: ciascuna identifica il Reale nei termini della sua propria parziale esperienza di esso. Tuttavia, per sapere che è così, bisognerebbe essere in grado di osservare sia il Reale *an sich* sia le diverse e parziali consapevolezze umane al riguardo, e questo è chiaramente impossibile. Una simile obiezione, tuttavia, fraintende la natura dell'ipotesi pluralista, che è raggiunta induttivamente come un modo di darȩ senso, da un punto di vista religioso, ai fatti descritti nella storia delle religioni. Le interpretazioni naturalistiche della religione considerano la varietà delle religioni come una prova del carattere di proiezione e di illusione umana che sarebbe caratteristico della religione. Una interpretazione religiosa, invece, considererà lo stesso fenomeno come una gamma di risposte umane a una realtà divina trascendente – che la «direzione» di questa trascendenza muova verso l'esterno o che si trovi all'interno. Postulare il noumeno divino, il Reale *an sich*, come base per le diverse *personae* e *impersonae* divine che vengono sperimentate, equivale ad affermare che la religione non è *in toto* illusione ma è, per quanto parziali e inadeguate siano le sue manifestazioni, la nostra risposta di uomini alla più reale di tutte le realtà.

Forse la più seria tra le obiezioni all'ipotesi pluralista, tuttavia, è che essa urta con le affermazioni assolute che sono state fatte e che sono ancora fatte da ciascuna delle grandi tradizioni religiose. Perché il pluralismo religioso è incompatibile con ogni affermazione per cui non c'è salvezza al di fuori della Chiesa (o al di fuori del *dār al-Islām*, o al di fuori del *saṃgha*, o al di fuori di qualsiasi altro gruppo umano limitato) e rifiuta qualunque affermazione del possesso unico della rivelazione o della verità totale, definitiva e normativa, una verità che pretende di giudicare tutti gli altri anche quando soltanto imperfettamente riflessa in essi. Di conseguenza una più ampia accettazione di una idea pluralistica della vita religiosa dell'umanità deve implicare uno sviluppo nell'autocomprensione di ciascuna tradizione e una modificazione delle loro affermazioni sulla superiorità unica, nell'interesse di una concezione più universale della presenza del Reale nello spirito umano.

[Vedi *VERITÀ*, vol. 4].

**BIBLIOGRAFIA**

Ampia è la letteratura riguardante i rapporti tra le diverse tradizioni religiose e particolarmente tra il Cristianesimo e le altre religioni, ma soltanto poche opere indagano in modo specifico le ipotesi pluralistiche. W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, 1963, rist. London 1968, è ormai un classico, che pone in nuova luce il problema dei rapporti tra le varie tradizioni religiose. Due altre opere dello stesso Smith, *Religious Diversity*, New York 1976; e *Towards a World Theology*, London 1981, rappresentano importanti contributi al pensiero pluralistico. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1973; *God Has Many Names*, Philadelphia 1982; e *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, difendono il pluralismo da un punto di vista filosofico. B. Griffiths, *Return to the Center*, London 1976; A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, London 1983; e P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York 1985, indagano il pluralismo come opzione cristiana. H.G. Coward, *Pluralism. Challenge to World Religions*, New York 1985, studia i vari atteggiamenti all'interno delle diverse tradizioni religiose dell'umanità.

JOHN HICK

**POLITICA E RELIGIONE.** La politica è quell'insieme di cognizioni che, solitamente, si riferiscono alla concentrazione, organizzazione e all'impiego del potere in un paese, in un territorio o in una società – soprattutto il potere di governare, di decidere chi deve controllare le normali istituzioni della società e in che termini. Nella comune interpretazione popolare, e in quella di alcuni studiosi, questo potere non ha nulla a che fare con la religione. In Occidente, il sentimento moderno dell'interiorità della religione e l'idea della «separazione tra Chiesa e Stato» hanno convinto molti che politica e religione abbiano, e debbano avere, poco a che fare l'una con l'altra. Per alcuni, in verità, il rapporto esiste se si considera la religione come l'ideologia trascendente degli interessi politico-economici. Tuttavia, un'interpretazione più ampia e più profonda della storia e delle civiltà rivela che politica e religione sono inevitabilmente correlate, e che la religione influenza la politica, almeno tanto quanto la politica influenza la religione. Esse sono variabili indipendenti e si trovano spesso in contrasto, sebbene spesso congiunte. Invero, la convinzione che la religione sia e dovrebbe essere «privata» e «non politica» e che lo Stato sia «pubblico» e «secolare» deriva, in larga misura, dall'enorme impatto che una tradizione religiosa specifica ha avuto sulla vita sociale e sul pensiero nell'Occidente moderno.

### Perché la politica ha bisogno della religione

Un motivo dell'inevitabile rapporto tra le sfere della religione e della politica, nonostante la loro relativa indipendenza, sta nel fatto che il potere è un elemento composito. Il potere in politica è sempre un insieme di forza, influenza e autorità. Da una parte, implica la mobilitazione della forza fisica, dei gruppi e degli armamenti – in breve, il potere implica la forza. Inoltre, raramente la forza è solo e semplicemente tale. Tutti i componenti della violenza riflettono anche l'influenza della ricchezza e dell'intelligenza. Inoltre la forza – anche quando intesa come capacità coercitiva e letale, e anche quando presentata in unione con l'influenza economica e intellettuale – non sempre genera potere in senso politico. Quest'ultimo implica anche uno scopo significativo e la necessità di venire riconosciuto come autorità. Vale a dire che all'interno o dall'esterno dei confini di un sistema politico, gli uomini cercheranno di sovvertire, disobbediranno e resisteranno alla forza (e ai suoi accordi con la ricchezza e l'intelligenza), se crederanno che una visione fondamentale del significato o dello scopo sia venuta a mancare o sia minacciata da quel sistema politico. La storia è piena di tentativi di impadronirsi di un regime ritenuto illegittimo, screditato, di tentativi di abbatterlo o di muovergli contro forze opposte. Prima o poi tutti gli uomini e tutti i gruppi si trovano a dover decidere quali siano gli attributi dell'autorità degna d'essere considerata tale. La forza ricca e intelligente tenterà sempre di sostenere un'autorità legittima; ma è un sostegno che poggia su qualità tali che la ricchezza, l'intelligenza e la forza non sono del tutto in grado di guidare e controllare.

Ci si chiederà che cosa, in ultima analisi, conferisca legittimità alla forza e all'autorevolezza e le renda eligibili per il governo politico. Le risposte sono parecchie. In alcune tradizioni classiche dell'Occidente, un'espressione specifica dell'intelligenza ideale, la «saggezza», fu considerata il fattore primario (Strauss e Cropsey, 1972). Per secoli, l'ideale fu il governo di un re-filosofo, ma questo doppio ruolo è stato sempre difficile. Quando l'idealismo della saggezza si unisce al realismo della forza, viene inevitabilmente a mancare l'equilibrio. Questa irregolarità è il riflesso della differenza tra i due aspetti e risulterà nel predominio ora dell'uno, ora dell'altro. La *filosofia politica*, comunemente intesa, cerca di chiarire i principi di saggezza che devono ispirare il potere e le istituzioni, in modo che venga realizzato l'ordine e siano attuati programmi capaci di accrescere la virtù e procurare la felicità. La *scienza politica*, come generalmente praticata, cerca di identificare i modelli, le dinamiche, le tecniche e le strategie necessarie per l'acquisizione e l'esercizio del potere – in modo particolare il tipo di potere che crea una alleanza con diverse forme di «saggezza», raggiungendo almeno un relativo monopolio della coercizione violenta, di modo che sia la volontà del sovrano a stabilire «la legge e l'ordine».

La saggezza è stato l'aspetto principale del pensiero politico, almeno fin dalla *Repubblica* di Platone. L'interesse per le tecniche della forza e dell'autorevolezza ricevette la sua formulazione classica nel *Principe* di Machiavelli. Teorie che considerano la necessità di far uso di saggezza e, insieme, di forza si trovano in Aristotele, Rousseau, Thomas Jefferson e Lenin. Tuttavia, l'unione di saggezza e forza raramente si trasforma in autorità duratura. La saggezza può guidare la mente e la forza può riguardare il corpo, ma raramente la saggezza e la forza – da sole o insieme – possono informare in modo fondamentale il cuore o la volontà. La legittimità che crea l'autorità implica qualità di coinvolgimento ben al di sopra dei poteri della mente e del corpo umani. Solo in base a tali qualità, gli uomini identificano la fonte e il modello della saggezza e comprendono per che cosa vivere, sacrificarsi e morire – addirittura per che cosa uccidere. La saggezza, in senso filosofico, diventa autorità determinante solo quando viene trasposta dalla filosofia pura e semplice alla religione – cioè solo quando si trasforma in visione metafisico-morale di ciò che è «veramente reale», al di là della saggezza e della forza.

Comunque, la maggior parte di questi tentativi di unire saggezza e potere, pur differendo l'uno dall'altro, hanno un aspetto comune: presumono una «teoria politica della vita sociale». Ossia, questi tentativi ritengono che l'ordine politico si riferisca alla comunità più ampia di tutte le associazioni umane e che non sia subordinato a nessun altro. In questi casi, sistematicamente e tipicamente, l'autorità politica si considera determinante per il destino della civiltà.

Gli studi storici e interculturali hanno, tuttavia, sollevato dubbi su quest'affermazione. La ragione è questa: i vari ordini politici che il mondo ha prodotto sono profondamente influenzati dalle dinamiche e dai valori delle comunità non politiche al loro interno. Nelle Scritture cristiane, Paolo fa un'osservazione che viene riconosciuta come vera anche dai non cristiani: non molti sono saggi secondo gli schemi mondani, non molti sono potenti o di nobile nascita. Il pazzo e il debole hanno risorse determinanti per l'autorità, risorse che la saggezza e il potere non conoscono. Molti studiosi concordano sul fatto che i valori culturali, sociali, economici e familiari (il clan, la tribù, la casta, ecc.) delimitino la politica tanto quanto, se non di più, la politica formi quei valori. A prescindere dal parere dei filosofi, questi valori sono spesso considerati sacri, di-

vini e inviolabili. Se il «potere saggio» fosse tanto pazzo da minacciare questi valori, l'autorità del potere politico verrebbe messa in discussione, e perciò respinta e ricostituita. In sostanza, la politica può meglio intendersi come una concretizzazione dei valori non politici e non filosofici espressi o derivati dal «popolo». Il detto «vox populi, vox Dei» pone la vera autorità fuori dell'ambito dei filosofi e dei re, e presume una teoria sociale della vita politica. Essa si realizza in pratica ovunque l'autorità politica o la filosofia politica si adattino per ottenere o mantenere il consenso dell'uomo di legge o del poeta, dello storico o del contadino, dell'operaio o del commerciante e – soprattutto – del profeta o del sacerdote.

Una forma secolare moderna, che gode di ampio seguito, di quest'ottica sociale della politica tende a non considerare la religione come elemento costitutivo della comunità o della politica umana. Parla, invece, della politica con riferimento a quelle attività e strutture adatte alla formazione, alla conservazione e alla riforma o trasformazione dello «Stato». (Lo Stato viene inteso come un organismo ristretto, in cui le persone o le classi sociali estranee al regime hanno la possibilità – alcuni dicono il diritto o addirittura il dovere – di costruire, ricostruire o abolire secondo i propri interessi razionali). La politica, in una simile interpretazione, non è riferibile all'intera comunità, ma a un'unità temporale, razionalmente costruita, funzionale, all'interno della società. Le è fatto carico della responsabilità di manifestare gli interessi del popolo (o, più spesso, delle classi guida), e di svolgere quelle limitate funzioni che nessun'altro organismo potrebbe esercitare (per esempio la difesa, la salute pubblica, la costruzione delle strade). Queste idee, che produssero le teorie politiche moderne del contratto sociale e sostituirono gli ideali classici del re-filosofo, possono coagularsi in forme «liberali» o «radicali», come si può vedere nelle opere di John Locke o di Karl Marx. Il problema principale in queste impostazioni è duplice: comprendere il rapporto dell'individuo col tutto, e giustificare il fondamento dei valori e dei significati. Come si costituirà l'autorità quando gli interessi delle persone o dei gruppi non coincidono? E che cosa guiderà l'autorità quando ciò che il popolo vuole, individualmente o collettivamente, è di dubbio valore? (Wolin, 1960).

La pratica politica delle diverse epoche e la teoria politica nella maggior parte delle società, tuttavia, non sono state in grado di basarsi a lungo sulle teorie secolari, classiche o moderne, di autorità. Nel migliore dei casi queste teorie hanno considerato solo aspetti di vita politica. Il motivo è semplice: in tutte le civiltà, l'autorità non è comprensibile senza riferimento alla religione. In altre parole, la politica non può essere compresa se non si riconosce che solo una visione metafisico-morale può fissare un criterio di saggezza e stabilire quali interessi e quali forme di razionalità siano da approvare o da proibire. L'essenza di questa interpretazione è un concetto superiore di ciò che è «realmente reale», il senso irresistibile di ciò che costituisce il potere ultimo e valido in senso trascendente. La saggezza, l'autorevolezza, gli interessi, l'intelligenza e la forza politica devono giovare – e devono dichiarare di giovare – a poteri, a principi o a scopi al di sopra di essi. La preoccupazione per questi poteri, principi e scopi, come pure le credenze e i comportamenti ritenuti appropriati nei loro riguardi, sono ciò che gli esseri umani generalmente chiamano «religione».

Il che non vuol dire che la forza politica e queste forme di saggezza, d'intelligenza e d'interesse siano di minore importanza, o che non modellino a loro volta la religione. Nessuna civiltà può sopravvivere se la forza politica e l'autorità non si adoperano per servire con saggezza e intelligenza l'interesse del regime e del popolo in cui operano. La minaccia della violenza è un fatto della vita di ogni civiltà. Nessun sistema sociale noto è stato in grado di esistere senza un'autorità deputata a giudicare le dispute, a controllare e disarmare la violenza arbitraria al suo interno, e ad opporsi all'invasione aggressiva dall'esterno. Inoltre, solo l'attività politica può prendere alcune misure necessarie per la comunità umana: deve chiarire quali siano gli scopi comuni e stabilire regole per la vita comunitaria. La civiltà richiede un potere che possa imporre contributi di tempo, di talento o di denaro per le attività necessarie al bene comune.

Senza la minaccia dell'obbligo, alcuni settori e alcuni membri della società ignorerebbero, senza scrupoli, la vita comunitaria da cui dipendono le loro attività. Per impedire questo sono necessarie un'autorità e le istituzioni politiche; ecco perché le visioni utopistiche – in cui la politica è abolita, dove ognuno lavora spontaneamente per il bene comune e dove non si verifica concentrazione o uso di forza – sono affatto irrilevanti per la vita storica.

Per lo stesso motivo una religione è destinata a scomparire se non contiene i criteri per la legittimazione dell'ordine politico e per dare uno scopo e una norma alla saggezza, all'intelligenza e agli interessi. Nella pratica, inoltre, i capi politici possono determinare quali religioni siano accettabili in una certa zona. Le religioni, a volte, si diffondono con la conquista politica, e i capi politici di una società possono influire sulla scelta dei capi religiosi – e, quindi, sulle prospettive religiose – (come, per esempio, con la pace di Aquisgrana, 1555). Comunque, se non ci sono conversione e imposizione, la gloria della conquista è breve.

In breve, la politica non determina la forma e la direzione delle civiltà o delle religioni. La politica è solo una funzione nell'ampio spettro delle attività sociali umane; secondo Max Weber, essa è sempre soggetta alle forze religiose in una misura che supera le sue possibilità di controllo. In realtà, al di fuori di compiti specifici e obiettivi a breve scadenza, coloro che prendono le decisioni politiche prestano poca attenzione agli interessi non politici. Ma anche le azioni «puramente» politiche si trovano all'interno di uno schema di autorità socio-religiosa che limita l'ampiezza delle possibilità. Infatti, la politica è molto più fragile di quanto faccia supporre la sua capacità di dominio – comunque relativo – mediante la coercizione. Purtroppo il potere sfugge costantemente al controllo e, quando si veste di santità, diventa temporaneamente incontrollabile, violento e arbitrario. E sappiamo che alcune religioni si prestano a una simile aberrazione (Lewy, 1974), nozione che conferma la necessità di vedere la politica nel suo rapporto con la religione e che, non sempre, è soltanto un'attività umana autonoma. Se la religione va male, la politica diventa pericolosa (Gunnemann, 1979).

Nella maggior parte delle culture e nel corso di gran parte della storia, è stato riconosciuto il rapporto tra la religione, come garanzia di legittimità, e la politica, come custode dell'autorità temporale in un governo che deve affrontare la prova religiosa. E le religioni sono state valutate, almeno in parte, secondo la loro capacità di formare e di legittimare, di rinnovare e di permeare le società – società che devono avere in se stesse autorità politica. Nonostante il fatto che alcuni studiosi – sotto l'influenza di certe correnti del pensiero europeo – abbiano dubitato o negato la connessione tra religione e politica, la religione non è svanita nell'epoca moderna. Le Chiese, le sette e i culti abbondano e, al di là di questi fenomeni, sono emerse in Occidente alcune religiosità politicamente attive a destra e a sinistra e, in Oriente, la «religione civica» secolare del marxismo-leninismo. Ogni superpotere si è proclamato sacro, quando non si è definito demoniaco, avallando la propria affermazione con le armi della distruzione totale per mettere in atto la condanna del proprio oppositore. Induismo, Buddhismo e Islamismo si trovano in situazioni adatte alla nascita di fanatismi religiosi. Le motivazioni di queste ideologie moderne si spiegano non tanto con l'analisi del potere saggio o la chiarificazione degli interessi razionali, quanto a partire da un'indagine attenta di ciò per cui gli esseri umani vivono, si sacrificano, muoiono e uccidono (Merkl e Smart, 1983). La religione, spesso non riconosciuta come forza decisiva nella vita politica e fonte decisiva d'autorità, si manifesta in forme strane e minacciose.

Nel bene e nel male, gli avvenimenti del XX secolo – come anche la moderna ricerca storica e interculturale – hanno fatto comprendere ciò che la maggior parte delle civiltà e dei politici sapevano da tempo: la religione è un elemento con cui la politica deve fare i conti. La religione può detronizzare ciò che ha incoronato; può delegittimare ciò che ha legittimato. Ciò che la religione mette in conflitto, la politica non può riconciliare agevolmente; ciò che la religione unisce, la politica non può dividere senza sforzo. I conflitti della seconda metà del XX secolo – in Libano, a Cipro, in Assam, a Mindanao e nell'Irlanda del Nord – non possono essere compresi senza riferimento alla religione; l'Islamismo sciita in Iran e il Sionismo in Israele sono riferimenti obbligati per comprendere gli avvenimenti nell'area medio-orientale. Né si possono capire i travagli dell'America latina o delle Filippine senza tracciare la storia del Cattolicesimo iberico in queste regioni e senza riconoscere le conseguenze della profonda rivoluzione avveratasi sotto l'influsso della teologia della liberazione, che ha cercato di trasformare gli antichi modelli di legittimità, di formare nuove comunità di solidarietà e perciò di ricostituire i regimi. L'Africa sarebbe un enigma, se non si valutassero l'Islamismo sunnita a nord, la confluenza delle religioni tribali e del Cristianesimo negli Stati centrali e la religione civile degli Afrikaner nel Sud Africa (Moodie, 1975). Sarebbe futile parlare della politica indiana senza riferimento all'Induismo o della politica nello Sri Lanka, in Birmania o in Thailandia tacendo del Buddhismo Theravāda. La Corea, Taiwan, Hong Kong, Singapore e anche la Repubblica Popolare Cinese continuano a manifestare influenze del Confucianesimo, del Buddhismo Mahāyāna, della religione popolare e del Taoismo in un amalgama chiamato «religione cinese» – essa stessa in contrasto irriducibile con la versione postmaoista di quella religione popolare più nuova, potente, il comunismo, e con la recente diffusione del Cristianesimo protestante evangelico (Stackhouse, 1983). Chi ha riconosciuto questo fatto ha visto le molte trasformazioni dell'attrazione reciproca e degli inevitabili scontri tra gli attori principali nel dramma della storia politica della civiltà, fossero essi il sacerdote e il principe, il monaco e il re, il missionario e il magistrato, il santo e il soldato, o l'abate e il commissario del popolo (Niebuhr, 1959). E se, da lungo tempo, l'uomo è in grado di ideare le scelte principali nella vita politica – monarchia, oligarchia e democrazia (repubblicana, pluralistica o «del popolo») – forse è meno sensibile ai modi in cui la logica sociale delle scelte religiose ha dato a ciascuna di quelle scelte una forma storica particolare.

### Influsso della religione sulla politica

Sono possibili diversi approcci al problema di come la religione influenzi la politica. Molti studiosi moderni usano i metodi storico-empirici concentrandosi sull'analisi dettagliata di religioni particolari in periodi particolari della storia culturale. La ricerca di questo tipo è inestimabile e suggestiva, ma spesso implica la pericolosa affermazione che ogni religione, ogni *ethos* sociale, ogni popolo e ogni ordine politico è assolutamente unico, per cui le generalizzazioni scientifiche interculturali e interstoriche diventano estremamente precarie, se non totalmente impossibili. I tentativi di sintesi si trasformano in semplici elencazioni di particolarità, ciascuna fine a se stessa e con ben poco da spartire con qualsiasi altro tempo, luogo, ordine politico o religione. In contrasto con questa tendenza, la sintesi qui presentata presuppone la comunanza dell'esperienza umana religiosa, sociale e politica in cui le particolarità e le peculiarità vengono esaminate come specie all'interno dei generi (Shils, in Geertz, 1963).

La ricerca selettiva storico-empirica può, quindi, essere compresa in quanto rappresentativa di modelli più generali della logica sociale più riposta, e perciò della logica politica, delle religioni. Per esempio, in generale, si può dire che ogni religione sia scaturita dalla percezione che esista – sia stato rivelato o scoperto – qualcosa di trascendente rispetto al mondo delle mere apparenze. Nella misura in cui viene compreso, conosciuto o ricevuto dagli esseri umani il significato di questa rivelazione, esso esprime una visione metafisico-morale mediante la quale vengono comprese la realtà ultima e la totalità della vita. Ogni particolare rivelazione, ovviamente, ha i propri aspetti distintivi e perciò ogni visione metafisico-morale ha la propria logica interna secondo la quale questo mondo delle apparenze è compreso, ordinato e valutato. Ogni concezione metafisico-morale tende a predisporre persone e gruppi a rispondere alle possibilità e alle crisi sociali (comprese quelle politiche) in modi caratteristici e, in qualche modo, prevedibili. Quando gli uomini sono convinti che questa visione metafisico-morale rifletta ciò che è veramente trascendente, e che essa possa essere una guida per vivere la vita, il risultato è un'«etica» che comprende quattro elementi: *devozione*, *organizzazione di governo*, *prassi religiosa* e *azione politica*.

**Devozione.** In quanto base della visione metafisico-morale di una religione, la devozione può influenzare direttamente la vita politica, quando sia sentita profondamente e personalmente dai maggiori esponenti politici, ma questa influenza sui capi politici è estremamente variabile. Più frequentemente, la devozione influenza la popolazione che le autorità politiche vogliono guidare. Ed è mediante questa influenza generale che si forma l'*ethos* di una società. Vale a dire, la devozione dà origine a una sottile rete di valori, di significati, di aspettative, di scopi e di obbligazioni che costituiscono le norme operative di una cultura e al cui interno la *leadership* deve agire. Questo *ethos* nato dall'influenza religiosa è la forma più generale – tuttavia spesso appena espressa – dell'*ethos* religioso che informa la società e perciò la politica.

**Organizzazione di governo.** La devozione e l'insieme delle sue norme operative, tuttavia, non sopravvivono nelle generazioni senza mezzi organizzati che le sostengano. Ogni religione tende a formare una comunità, o classe, caratteristica e autorevole come guida religiosa, grazie alla quale viene mediata la visione metafisico-morale. Questi custodi specializzati della visione fondatrice devono strutturare la loro vita secondo l'una o l'altra interpretazione di quella visione, che essi conservano per e con l'intera società. In altre parole, la religiosità richiede una *organizzazione di governo* e anche questa influenza la politica. La devozione non solo può influenzare la politica mediante la fede personale e la pratica di capi politici specifici, nonché la formazione dell'*ethos* comune, ma può anche dare forma all'organizzazione di governo dei gruppi religiosi più incisivi in un territorio, e questo fornisce il modello determinante del «giusto ordine» ai governi.

Nella storia politica e religiosa occidentale, per esempio, le controversie sulla forma di governo tra Anglicani, Presbiteriani e Indipendenti nell'Inghilterra e nella Scozia del XVII secolo furono decisive per la formazione dei modelli occidentali moderni della democrazia pluralistica. Gli slogan dei vari gruppi, ognuno derivato dalla particolare interpretazione di ciò che deve intendere per politica un sistema di governo religiosamente valido, basato sulla vera fede, sono riassunti in tre slogan: «Né vescovo né re» (detto con orrore), «Presbiteriani per un Parlamento forte!» (detto con entusiasmo) e «Indipendenti per la libertà e il controllo locale» (detto come protesta verso i precedenti). Il graduale riconoscimento che ognuna di queste posizioni aveva intuito almeno un aspetto delle implicazioni politiche della vera religiosità, diede origine alla democrazia costituzionale, bicamerale e con potere esecutivo. La democrazia che ne risultò ha assunto forme diverse nei Paesi influenzati dalle tradizioni angloamericane ed è stata ampiamente istituzionalizzata dalla legislazione (Stackhouse, 1984; Woodhouse, 1938). Oggi, in questi Paesi, la democrazia costituzionale è considerata sacra, e nessuna forza politica, interna o esterna, che la sfidi può evitare lo scontro con un furore pieno di passione religiosa. Ci si potrà aspettare

questo sdegno anche da chi non è conscio del fatto che le radici della democrazia affondano nella storia religiosa o da chi non è personalmente religioso. (Ci sono altri esempi paralleli dell'influenza dell'istituzione religiosa sulla politica, sebbene in forme alquanto diverse, come vedremo in seguito).

**Prassi religiosa.** Un terzo modo in cui la religione dà forma alla politica è legato al fatto che ogni comunità religiosa deve fare ricorso ai mezzi sociali e culturali per mediare la propria visione. La scelta di questi mezzi dipende da tre fattori: le risorse disponibili; quali di queste meglio trasmettano i significati fondamentali della particolare visione metafisico-morale; e quali soddisfino i bisogni dell'istituzione religiosa nel mantenere e rinforzare la religiosità e il proprio sistema di governo. La logica interna di alcune versioni della trascendenza sono meglio trasmesse dal culto, oppure dal credo, dai codici del comportamento quotidiano, o addirittura da azioni episodiche di teatro, di danza o di «dimostrazione» e, persino, da feste, o ancora dal digiuno, da simboli femminili o maschili e così via. I mezzi caratteristici di mediazione possono essere definiti la *prassi religiosa*, e tanto i mezzi culturali usati quanto quelli istituzionali influiscono sulla vita politica. È chiaro che questo accade più ovviamente se i mezzi di coercizione sono considerati un mezzo religiosamente legittimo per accrescere l'influenza della religiosità e dell'istituzione religiosa, o per rinforzare il culto, il credo o il codice.

Proprio nella politica, nel significato particolare qui attribuito al termine, avviene più spesso l'incontro con la religione, poiché è la politica che dà forma alle pratiche cultuali. In realtà, nell'intendimento popolare la politica è religione. Nella maggior parte dei casi, la politica religiosa ha il minimo effetto diretto sulla condotta politica, mentre può avere un rilevante effetto indiretto. Si possono citare almeno due esempi di questo effetto indiretto.

Primo: quando un'espressione dell'istituzione religiosa, profondamente rispettata, viene profanata da coloro che vogliono ottenere il potere politico, la resistenza è immediata e tenace. (Si pensi alla strage di bovini perpetrata dai musulmani nelle regioni induiste dell'India, alla distruzione delle immagini dei santi ad opera degli iconoclasti all'epoca della Riforma, o alla profanazione dei templi da parte di ondate successive di conquistatori nel bacino del Mediterraneo o nelle terre buddhiste). Per grande che sia la forza di cui dispone, un potere politico colpevole di un sacrilegio simile non otterrà mai la legittimazione della propria autorità da parte del popolo. I semi dell'opposizione, che permangono nella memoria religiosa spesso per secoli, generano ripetuti sforzi per rovesciare quell'ordine e restaurare il «vero» culto.

Il secondo modo in cui la politica religiosa può avere un influsso indiretto sulla politica è illustrato dal fatto che chiunque voglia ottenere il potere politico deve mostrarsi ossequiente verso gli elementi fondamentali della politica religiosa, onorarli e parteciparvi. Rispettando le istituzioni religiose, l'aspirante *leader* dimostra, almeno, che la sua aspirazione al potere non è in contrasto con questi organismi, che, in linea di massima, è pronto a difenderli e che è in grado di farlo. Si possono citare una quantità di esempi. Nell'antica Grecia i nobili appena designati dovevano fare offerte agli dei. I sovrani europei vengono incoronati in una cattedrale. Negli Stati Uniti si prega alla cerimonia di insediamento di ogni nuovo presidente. Nell'Unione Sovietica, il neoeletto presidente del Presidium doveva professare l'adesione alla verità del marxismo e deporre fiori sulla tomba di Lenin. A Giava, ogni nuovo membro del governo locale deve patrocinare una rappresentazione tradizionale di teatro delle marionette nota come Wayang. Questi gesti indicano una subordinazione dell'autorità politica a un'autorità trascendente, e il rifiuto di eseguirli minaccia di abbreviare la vita al regime. Questa prassi, inoltre, riduce la possibilità che la *leadership* religiosa possa giovarsi della religiosità e della comunità religiosa come basi organizzative contro l'ordine politico.

A questo riguardo, è importante notare che le linee di condotta specifiche sviluppatesi in seno a una religione hanno conseguenze enormi – anche se indirette – per la società nel suo complesso, e, quindi, per quella parte di essa che definiamo politica. Ad esempio, le femministe contemporanee sottolineano che l'organizzazione delle comunità religiose è di solito dominata dai maschi, e che i simboli scelti per trasmettere la religiosità sono decisamente più maschili che femminili. Questo squilibrio, affermano le femministe, è proprio dell'Ebraismo, del Cristianesimo, dell'Islamismo, dell'Induismo, del Confucianesimo, del Buddhismo e dello Scintoismo, sebbene alcune di queste religioni siano più aperte di altre e caldeggino l'eguaglianza dei sessi, almeno in linea di principio. Queste femministe affermano che tale squilibrio mira a legittimare il dominio maschile in tutti gli aspetti della società, compresa la politica, e che sarebbe opportuna una trasformazione religiosa per legittimare un nuovo ordine socio-politico (Ruether, 1983).

Come esempio più diretto, una politica religiosa che dipenda da una specifica istituzione culturale spesso associa la religione agli aspetti santificati della cultura. In questa situazione, le religioni specifiche quasi si identificano con queste funzioni sociali. Il Confuciane-

simo, con l'insistenza sull'apprendimento dei grandi classici, ha rafforzato il sistema scolastico basato sugli esami, e l'autorità socio-politica del saggio. Alcuni culti dell'antica Grecia, alcune religioni indiane americane e alcuni culti moderni basati sulla psicologia legano la religione alla guarigione e alla terapia, e perciò sacralizzano l'autorità religiosa del *medicine man*. Altri orientamenti religiosi vedono una connessione diretta tra religione e successo economico – per esempio il culto di Gaṇeśa nell'Induismo e, in forme abbastanza diverse, alcuni aspetti del Calvinismo, del Taoismo e dei cosiddetti *cargo cults*. Ovunque queste politiche religiose diventano influenti, si presume che le autorità politiche forniscano e mantengano le condizioni per l'insegnamento «sacro», la guarigione «sacra» e l'accumulo delle ricchezze «sacro».

**Azione politica.** Il quarto modo in cui la religione influisce sulla politica sarà qui oggetto di una breve analisi. Esso implica la formazione specifica e intenzionale di organizzazioni politiche «parareligiose» o «paraecclesiali», ossia i partiti politici religiosamente identificati, le associazioni volontarie, segrete o pubbliche, incentrate su una figura religiosa o su una causa religiosamente definita di natura politica, e le associazioni dei lavoratori che organizzano comitati di azione politica. Tutte queste forme richiedono una base nella devozione, nel sistema e nel comportamento religiosi, e da questa base mirano a influenzare direttamente le decisioni politiche mediante mezzi politici. Sebbene tali movimenti siano presenti in molte culture e in rapporto con molte religioni, essi sono efficaci e influenti nella vita politica solo quando sia già presente un elevato consenso religioso, quando la politica stessa sia sacralizzata e quando il sistema sociale sia relativamente aperto a tali sviluppi. Sviluppi che possono avverarsi perché il sistema sociale è costituito in modo pluralistico, o perché è debole e in transizione verso una nuova integrazione su una nuova base politico-religiosa, o perché la sua visione metafisico-morale interna richiede simili tentativi per rendere la propria teocrazia ancora più completa.

Un aspetto dell'azione politica religiosa necessita di una nota speciale. Molto spesso, in una società, alcuni gruppi particolari, insoddisfatti del regime per un qualsiasi motivo non religioso, si volgeranno alle politiche religiose e all'azione politica – se non addirittura alla religiosità o all'istituzione religiosa – per trovare un sostegno «legittimo» alla loro opposizione. Recentemente, in Asia alcuni Indiani oppressi sono diventati buddhisti per opporsi al sistema delle caste (Wilkinson e Thomas, 1972); in Birmania e in Thailandia alcuni gruppi tribali costantemente angariati da governanti buddhisti sono diventati cristiani per ragioni apparentemente simili (Spiro, 1970); nell'America latina, le comunità di base «protestantizzate» si sono organizzate contro la politica egemonica della Chiesa cattolica quando questa si è alleata con le *élites* feudali all'interno e con gli interessi corporativi transnazionali all'esterno; e nei paesi industrializzati i sindacati si rivolgono alla Chiesa per trovare il supporto metafisico-morale, ma anche organizzativo, di cui necessitano per migliorare la loro condizione politico-economica (per esempio, Solidarnosc in Polonia e la la United Farm Workers negli Stati Uniti). Cinicamente, potrebbero sorgere dubbi sulla sincerità religiosa di questi movimenti; tuttavia è un dato di fatto che la seconda o terza generazione di quelli che avevano abbracciato una religione per questi scopi sono spesso divenute sostenitrici convinte della fede religiosa, agendo in modo efficace per lo sviluppo delle politiche locali. Ovviamente, l'impatto particolare differirà a seconda della logica interna alla visione metafisico-morale originaria.

## Importanza politica delle visioni religiose dell'universo

La logica sociale delle varie religioni può essere conosciuta tramite quattro gruppi di variabili. Ogni intuizione della trascendenza, che prenda forma nella visione metafisico-morale e che la fede faccia propria, organizzandola in un sistema e mettendola in pratica in una serie di azioni politiche, può venire analizzata secondo: 1) se intende la trascendenza come pluralistica o unitaria; 2) se intende la trascendenza profondamente inserita all'interno delle realtà dell'esistenza – sebbene da esse nascosta – o al di là, sopra o contro l'esistenza; 3) se il carattere della trascendenza è personale o impersonale; e 4) se la natura della trascendenza implica stabilità costante o mutamento dinamico. Queste variabili si presentano in varie combinazioni e le implicazioni per la spiritualità umana, per la teologia e per la fede religiosa sono enormi (Kulandran, 1981). Lo scopo di questo capitolo è di mostrare come alcune specifiche combinazioni di queste variabili influenzino la vita politica.

**Tradizioni primitive e tradizioni complesse.** Le religioni primitive, in generale, vedono la trascendenza come pluralistica, immanente, personale e dinamica. Sebbene molte religioni primitive abbiano almeno una nozione implicita di un dio superiore trascendente o di una struttura ontologica profonda e impersonale, fonte e regola di tutto ciò che esiste, è più comune la presenza di molteplici spiriti, mani, demoni e divinità che intervengono direttamente e quotidianamente nella vita e interagiscono tra gli uomini. Questi spiriti sono

spesso intesi come parte di un ampio sistema di parentela – di solito una tribù o un clan – e hanno dimora in un'area speciale o in luoghi sacri all'interno del territorio del gruppo. Poteri divini o sovrumani possono essere propri di aspetti geografici, piante e animali. I confini religiosi, economici, culturali, politici e di parentela coincidono o si sovrappongono. All'interno di questi sistemi si possono venerare gli spiriti degli antenati che stabilirono le istituzioni rituali – come le società cerimoniali maschili o femminili, le caste dei guerrieri, i riti venatori o agricoli, le procedure d'iniziazione e così via – che definiscono l'identità della società e i ruoli dei suoi membri. Queste idee e pratiche religiose sono politicamente importanti – infatti sono spesso decisive per la distribuzione dell'autorità in queste società. I mezzi per onorare, evocare e ottenere il favore di questa complessa popolazione di spiriti (se buoni), o (se malvagi o afflitti) per respingerli, allontanarli, rimediare ai loro danni, occupa gran parte dell'energia del gruppo e frequentemente richiede forme di comportamento altamente ritualizzate in tutti i settori della vita. Perciò, le società primitive implicano spesso una certa apertura costante verso le dimensioni superiori della realtà, ma quest'apertura segue percorsi che conducono a rapporti e a modelli di vita stereotipati (Gluckmann, 1962; Mbiti, 1969; Spiro, 1967; Presler, 1971).

La religiosità, il sistema e la linea di condotta politico-religiosi, diventano, quindi, il tessuto connettivo della solidarietà politica, e sono intimamente congiunti con le funzioni sessuali, educative, terapeutiche ed economiche. Il carattere olistico di tali società, tuttavia, significa che la distruzione anche a un solo livello porta alla crisi dell'intero organismo. Le religioni primitive possono diversificarsi per particolarità infinitesimali; in verità, molte hanno una sottigliezza che sfugge all'osservazione. Eppure, le religioni primitive sono ben di rado facilmente esportabili in altre storie, regioni e popolazioni; né riescono a sopravvivere intatte quando si scontrano con religioni più «complesse», cioè con quelle religioni che danno autorità alle civiltà cosmopolite. Poste di fronte alla sfida delle civiltà complesse e delle loro religioni, le società primitive crollano o vengono trasformate e non è infrequente la conversione a religioni più nuove e complesse per «ottenere il potere», sebbene l'accettazione di una nuova religione di solito implichi la modificazione della società e della religione importata. Talvolta questo causa la ricostituzione della società su una base nuova, una base che produca nuovi profeti religiosi e nuovi movimenti politici radicali di tipo sincretistico, spesso messianico (Lanternari, 1963). Altre volte l'identificazione del «dio supremo» (o potere ultimo, universale) della religione complessa con gli elementi latenti o impliciti della cultura tradizionale causa la subordinazione di quelle credenze e pratiche tradizionali prima dominanti e ora considerate magiche o superstiziose. Essa può anche permettere la costruzione di nuove identità regionali o nazionali, comprensive di una pluralità di società primitive e fonte di una visione metafisico-morale che permetta di elaborare in termini locali nuovi modelli di religiosità, di sistemi e linee di condotta politici nuovi. Alcuni studiosi vedono le radici del «nazionalismo del Terzo Mondo» proprio in tali sviluppi (Sanneh, 1983).

Oggi è minacciata la continuità dell'esistenza di queste culture tradizionali, locali. Le religioni primitive che non si trasformano vengono emarginate o sono completamente fagocitate dalle religioni complesse, con grande dolore per gli anziani. Nel corso della storia, gli aderenti a queste religioni si sono convertiti all'Induismo, al Buddhismo, al Cristianesimo, all'Islamismo o al marxismo e, con l'aumento del contatto interculturale, questo processo si fa sempre più rapido. Nel primo entusiasmo della loro conversione, gli ex credenti delle religioni tradizionali spesso ripudiano i loro vecchi sistemi con un vigore che talvolta è sollecitato, talaltra combattuto dai missionari. Nonostante ciò, i profondi coinvolgimenti religiosi di queste religioni tradizionali spesso rimangono nei costumi popolari come credenze o paure preconscie, ragione per cui ogni religione complessa porta in sé tracce profonde delle religioni primitive. Le profonde radici del sapere mistagogico e occulto, denominato da Peter H. Merkl e Ninian Smart (1983) nazionalismo «tribalistico» – il tentativo di situare il proprio gruppo etnico, il proprio territorio e il proprio potere politico al centro del mondo rivelato – si possono rintracciare in ogni religione complessa, anche se questa si oppone a tali elementi «pagani», o li considera soltanto come vestigia di usanze di varie sottoculture etniche.

Le tracce degli elementi primitivi nelle religioni complesse sono di enorme effetto sulla vita politica. Nelle società aperte, ogni capo politico intelligente riconosce la santità di questi coinvolgimenti residui ed evita di violare il senso di vitalità religiosa di cui sono portatori; nelle società monolitiche, ogni politico accorto sa come far risuonare gli echi delle religioni primitive e se ne giova per ottenere l'attenzione e il coinvolgimento totalitario (come, per esempio, i «Cristiani tedeschi» durante il Terzo Reich o, più recentemente, i movimenti politico-religiosi come quelli guidati da Idi Amin in Uganda, da Pol Pot in Cambogia e dall'ayatollah Ruhollah Khomeini in Iran).

Di solito le religioni complesse tendono a soppiantare o a subordinare queste sensibilità religiose primi-

tive. Fanno questo svelando cosa le trascenda e legittimando i modelli di cultura, di diritto, di economia e di politica che sfidano e trasformano le civiltà primitive. Generalmente parlando, ci sono due modi per subordinare le sensibilità religiose primitive: interessandosi di ciò che è «più alto» o di ciò che è «più profondo». Perciò, sebbene nel corso della storia si verifichino molte sovrapposizioni, molti sviluppi paralleli e molto interscambio, le religioni complesse possono distinguersi in fedi monoteistiche, la maggior parte di origine semitica, e fedi «ontocratiche», in maggioranza di origine asiatica. Per «ontocratica» si intende l'idea che la vera religione sia la vita in armonia con l'essere naturale e che lo Stato armonioso sia la suprema incarnazione terrena della totalità cosmica (van Leeuwen, 1960). Entrambi questi gruppi generali sono sorti da contesti religiosi primitivi su cui si innestarono nuove e distinte dottrine della trascendenza.

In generale, le religioni sorte da radici semitiche – Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo – ammettono una trascendenza unitaria, personale, oltre e al di sopra dell'esistenza e dinamicamente coinvolta nel divenire. Riguardo al Cristianesimo si deve precisare che, mentre riconosce l'unità dell'unico vero Dio, afferma anche che quel Dio va inteso in termini di tre persone (dottrina della Trinità) e che queste persone sono immanenti nell'esistenza. Comunque, tutte le tradizioni di origine semitica presuppongono tra Dio e il mondo almeno un dualismo provvisorio, mediato dalla Parola di Dio – da regole orali che vanno rispettate, seguite, predicate, insegnate e ripetute nei rituali. In tutti i casi, il Dio trascendente è considerato personale, il che significa non solo che Dio può entrare in rapporto con gli uomini, ma che Dio è, oppure ha, una volontà morale; un Dio personale pietosamente interessato agli eventi umani, alla giustizia nella società e nella storia del mondo. Ciò che accade nel mondo, compresa la politica, deve essere in armonia col volere di Dio. L'unico vero Dio, in questo gruppo di fedi, ha in orrore i regimi ingiusti e ispira le forze a insorgere contro di essi. Questo Dio chiama gli uomini alla fede e al sacrificio, perché il giusto ordine e la giusta pace regnino sulla terra come regnano in cielo. Si ritiene che questo Dio permetta agli uomini di vedere a sufficienza il carattere e lo scopo divini grazie alla rivelazione (sia diretta che indiretta – cioè annunciata dai profeti ispirati e dalle Sacre Scritture, nonché visibile nella creazione, nella ragione, nella storia e nei requisiti della vita istituzionale) di modo che gli uomini possano rispondere al volere di Dio. La devozione, l'organizzazione e la linea di condotta religiose devono uniformarsi al carattere e allo scopo di questo essere sovrano, e quei poteri politici che non riflettono questi modelli trascendenti, o non vi si sottopongono, non vanno obbediti, rispettati o creduti, anzi devono venire corretti. Per questa ragione, nelle aree di queste tradizioni religiose, sono state possibili le guerre religiose. La logica interna del teismo, in queste tradizioni, richiede un'etica, una filosofia o una teologia della vita politica.

Le religioni asiatiche – benché profondamente diverse – tendono a considerare la trascendenza come una realtà unitaria presente all'interno delle strutture dell'esistenza, di carattere impersonale e fonte di costante stabilità nel turbine del divenire apparente. A questo riguardo, va detto che alcune varianti dell'Induismo (per esempio, la tradizione *bhakti*) e del Buddhismo (per esempio, la scuola Jōdo) hanno elementi che si avvicinano molto al teismo occidentale, proprio come ci sono scuole di pensiero (e gruppi eterodossi) nella tradizione religiosa semitica molto affini alle religioni orientali (per esempio, il Sufismo nell'Islam). Tuttavia, in genere la trascendenza – nella forma scoperta dagli antichi saggi mediante la pratica della meditazione e l'esperienza estatica – è nascosta nel profondo dell'ordine cosmico, nei recessi della coscienza, nella natura ontologica della vita e dell'anima e, in quanto «essere» o «inesistenza», è eternamente la stessa. Queste tradizioni affermano, in genere, un monismo metafisico, anche se esiste un dualismo epistemologico tra ciò che sembra essere e ciò che è reale.

Nelle religioni dell'Asia, il dovere morale è, soprattutto, quello di scoprire e realizzare quest'unità profonda, armoniosa, in modo che il carattere tempestoso, mutevole dell'esistenza venga ordinato, corretto o reso innocuo. Le tecniche per fare tutto questo sono esposte in modo dettagliato e elaborato. Quello che avviene nel mondo, compresa la politica, deve essere ordinato secondo la struttura ontologica primitiva di ciò che, in realtà, si trova già nelle profondità dell'esistenza. I regimi ingiusti, se giudicati secondo i modelli della volontà divina, sono meno problematici delle società disarmoniche e disordinate che non sono rimaste in armonia con la loro natura più profonda. L'autorità viene riconosciuta a quegli ordini politici che sono in grado di limitare il disordine e garantire stabilità.

Ovviamente, le religioni semitiche e quelle asiatiche influenzano la vita politica in modo completamente diverso, come si può vedere mettendo a raffronto le forme specifiche assunte da religioni particolari all'interno di ciascun gruppo.

**Religioni occidentali e politica.** Ciò che le religioni occidentali condividono, nonostante tutte le loro divergenze, è un impulso alla trasformazione – il vivere nell'attesa del mutamento, il tentativo di portare il mondo intero in assonanza con la loro visione metafisico-morale e una propensione a considerare legittimo il

potere politico solo quando esso onori o rifletta la logica sociale della loro religiosità, del loro sistema e del loro programma religiosi. Tuttavia, all'interno di queste religioni sono presenti elementi tipici che influenzano la politica in modi differenti.

***Ebraismo.*** La visione metafisico-morale dell'edizione ebraica del monoteismo è data nell'*Esodo*. Mediante la guida ispirata di Mosè, Dio liberò i figli d'Israele dalla schiavitù in Egitto, li guidò attraverso il deserto, al grande evento in cima alla montagna – dove fu costituito un popolo e dove fu data una legge giusta nel patto di alleanza – e, infine, alla terra promessa. Questo Dio è attivo nella storia politica – non sulla base di un pluralismo religioso primitivo e di un immanentismo spirituale (di cui, tuttavia, rimangono tracce), ma sulla base di un sentimento di unità derivato dalla condizione di popolo eletto. Questo è un popolo sotto l'unico Dio universale, chiamato a essere la luce delle nazioni, e a ricevere un luogo geografico specifico da dove agire in tal senso (Mendenhall, 1955).

Come altre religioni monoteistiche, la fede ebraica ha avuto difficoltà col problema dell'uno e del molteplice, sia all'interno che all'esterno. All'interno, il popolo era diviso in vari sottogruppi, le «tribù» d'Israele, ciascuna col suo proprio altare sacro, i suoi antenati, la sua organizzazione e le proprie politiche. Tuttavia come esse possano trovare l'unità della fede è una questione di grave dibattito: questa è una religione con una «costituzione» (la *torah*), ma non è chiaro come il popolo debba organizzare la propria unità sotto questa costituzione. Una buona soluzione sarebbe una sorta di «lega anfizionica», formata da un'assemblea rappresentativa di anziani e di giudici, quando le dispute o un'invasione minacciano la struttura della fede, della legge, o della comunità (Noth, 1930). Infatti si afferma che, poiché Dio è Signore e Re, un uomo non può svolgere nessuno di questi due ruoli. Piuttosto, lo Spirito del Signore scende su coloro che si riuniscono per scoprire ed eseguire il volere di Dio, conformemente a quanto richiede la situazione. Una seconda possibilità di organizzazione del popolo deriva dal principio che, poiché Dio è Signore e Re, gli uomini devono organizzare le strutture di un'autorità coercitiva in analogia con la regalità di Dio, soprattutto in tempi di prigionia e di minaccia prolungata per la fede, la legge o la comunità. Nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento), soprattutto nel *Libro di Samuele*, si trovano discussioni sofferte sulle possibilità politiche e teologiche che un sistema religioso centralizzante, governativo e militare possa attuare e rinforzare l'unità. Questo viene opposto al pluralismo più tradizionale, dove l'unità è occasionalmente realizzata dallo Spirito del Signore e viene celebrata nel rinnovo del patto. Questa discussione fu provvisoriamente appianata con la celebrazione di David, sacerdote-re, che ribadiva e ridefiniva il patto nella monarchia. Tuttavia la tradizione comprendeva anche i profeti, che richiamavano i precedenti patti di Mosè o della confederazione e su quelle basi criticavano la pretesa dell'ordine dinastico.

Quando, sotto la pressione delle invasioni politiche, andò perso il significato della sovranità politico-religiosa, l'importanza della legge divenne la base non solo per la religiosità, ma anche per la scelta dei modelli politici (familiari, economici e culturali) da conservare finché non si fosse ristabilita la monarchia. Seguendo la tradizione dell'interpretazione e del culto basati su questa legge (*torah*), centri dell'Ebraismo divennero la sinagoga, ossia la comunità organizzata dei fedeli, e il sistema che preservava la religiosità e trasmetteva le linee essenziali della propria politica attraverso l'istruzione e il culto. Tutti i regimi totalitari – e tutte le religioni monolitiche – hanno guardato a queste sinagoghe come a una minaccia, poiché esse indicavano una religiosità, un sistema e una linea di condotta che non potevano essere controllati politicamente. Decisiva per la religiosità che appoggiava e guidava questi sviluppi era l'aspettativa di un Messia, inviato dal Dio vivente a ripristinare l'integrità della religione, del popolo e del regime mediante la giustizia.

Nel corso dei secoli, l'Ebraismo ha vissuto la tensione tra le forze unificanti e quelle pluralizzanti. Gli Ebrei che vivono nelle società pluralistiche di oggi sono stati spesso spinti dal loro monoteismo etico a esigere giustizia per tutti i popoli, atteggiamento che li ha portati, talvolta, a perdere il senso distintivo di popolo eletto. Tuttavia, quando le religioni monolitiche e le politiche totalitarie si sono unite spingendo le popolazioni a tentare di istituzionalizzare l'uniformità nazionale «tribalistica», gli Ebrei sono stati spesso i primi bersagli. I massacri in massa, i ghetti e altri mezzi di oppressione – culminati nell'Olocausto – costituiscono uno dei più scandalosi crimini mai perpetrati contro Dio e l'umanità. La storia religiosa e politica gronda sangue su questi problemi. Per reazione, gli Ebrei contemporanei tendono a modificare la loro ortodossia tradizionale e a dedicarsi a un attivismo politico di taglio fortemente «progressista» e comunitario, o a ribadire i diritti tradizionali alla Terra d'Israele, o a tutt'e due le cose, tramite il Sionismo.

***Cristianesimo.*** La religione cristiana è incomprensibile senza questo retroterra ebraico, ma ha sviluppato numerosi motivi esaminati sopra in una direzione diversa da quella dell'Ebraismo. Per i cristiani, il ruolo veterotestamentario del profeta, del sacerdote e del sovrano si integrano e si personalizzano nel Messia, Gesù Cristo. Egli, venuto come il vero Figlio di Dio, è il cen-

tro della vera religiosità. Il trascendente si fa immanente in Cristo, Dio è personificato concretamente nell'umanità ed è cominciato il cambiamento decisivo, dinamico verso la trasformazione finale di tutte le cose. Sebbene fondamentalmente monoteistico, il Cristianesimo vede in quest'evento la rivelazione del fatto che l'unico Dio è di natura trina, affermazione che introduce il pluralismo nel cuore stesso della sua visione metafisico-morale. Inoltre, questo evento ha dato vita a un movimento che si è organizzato in congregazioni, modellate in parte sulla sinagoga ebraica, stabilendo un centro organizzato di fede, solidarietà e comunità (l'*ecclesia*) come sistema decisivo di vita, sul quale nessuna autorità politica può essere sovrana. Questo movimento ha prodotto anche una linea di condotta che poteva predicare in molte lingue, incorporare le intuizioni delle varie filosofie nello sviluppo della teologia e adottare selettivamente le pratiche cultuali di molte culture. Questa politica cristiana ruppe il senso ebraico di etnicità e di popolo eletto e rese la fede cristiana accessibile, in linea di principio, a tutti i popoli, a tutte le culture e a tutte le nazioni.

Questi sviluppi produssero una congerie di ordini, denominazioni, sottocomunità e sette cristiane, che riconoscevano tutte lo stesso Dio. In un tenore simile, il Cristianesimo parlò di una legge morale «scritta nel cuore umano» che, in teoria, lo rendeva universale e meno dipendente da specifiche norme, come nel caso della *torah*, elaborate per un popolo specifico in uno specifico contesto socio-culturale. Il Cristianesimo orientale, rappresentato dalle Chiese ortodosse greca e russa, portò questi argomenti in una direzione diversa dal Cristianesimo occidentale. Sollevando obiezioni contro certe formule trinitarie dell'Occidente, adottando elaborate forme cultuali e iconografiche ritualizzate e mediante una politica di stretta collaborazione col potere politico, l'Ortodossia fu strettamente associata con le identità nazionali di interi popoli e rappresenta ancora la forma di Cristianesimo più vicina alle tradizioni ontocratiche che saranno considerate più avanti (Herakas, 1983).

In Occidente, come ha dimostrato Ernst Troeltsch (1912), gli elementi cristiani di universalismo, personalismo e speranza dinamica di un cambiamento incombente sono stati espressi in due modi principali. Nel primo, il Cristianesimo talora si è mosso verso il compromesso col potere politico istituzionalizzato (nel senso che cercava gli aspetti «promettenti» di quel potere), poi ha legittimato quell'autorità politica, se questa non minacciava l'indipendenza della Chiesa. Nel secondo, il Cristianesimo talvolta ha posto in dubbio qualunque promessa della politica e si è mosso in una direzione antisistema. Ha fatto questo formando gruppi che, di volta in volta, o rifiutavano l'impegno politico, o tentavano di trasformare la vita politica con un'azione aggressiva nei confronti del potere istituzionalizzato.

I modi in cui queste due spinte principali si sono associate o disgiunte segnano i vari periodi della storia politica occidentale. La Chiesa primitiva, in gran parte, si tenne lontana dalla politica. Ai tempi di Agostino, la politica veniva ormai accettata, ma considerata di secondaria importanza (Deane, 1963). Più tardi, la Chiesa medievale si assunse il compito di procedere a una riforma sostanziale delle istituzioni giuridiche e politiche, in un modo tale che molti studiosi considerano determinante per lo sviluppo dell'Occidente moderno (Berman, 1983). Dopo la Riforma, i protestanti influenzarono gli avvenimenti politici in modo decisivo per la democrazia pluralistica costituzionale: infatti venne limitato il potere dello Stato e, infine, nacquero i moderni movimenti ecumenici e conciliari. Questi stanno attualmente tentando di eliminare la frammentazione interna della comunità cristiana e di influenzare le questioni politiche, chiedendo che le autorità politiche rispettino i diritti umani, assicurino la pace e la giustizia nel mondo.

In ogni caso, tuttavia, l'idea che, grazie a Gesù Cristo, i cristiani vengano a conoscenza di un «regno» che non è *di* questo mondo, ma è un potere presente *nel* mondo, e che essi debbano impegnarsi alla formazione di Chiese sulla base di questa conoscenza, ha fatto sì che il Cristianesimo avesse un effetto particolare, pluralizzante sulla società, anche dove la Chiesa era autoritaria. Inoltre ha portato a considerare l'autorità politica come entità secolare e temporale. Per i cristiani, tutte quelle antiche lotte oscure tra papi e imperatori, vescovi e re, ministri religiosi e magistrati hanno significato che nelle società influenzate dal Cristianesimo si era creata una zona sacra, indistruttibile e *non politica* di libertà dai regimi politici temporali e secolari (Figgis, 1956; Nichols, 1951). Su questa base, il Cristianesimo ha costruito cattedrali, ospedali, scuole e università, e anche nuove definizioni della vita familiare, delle corporazioni e delle associazioni, distinte dallo Stato. È vero che il Cristianesimo venne identificato col dominio di un particolare regime durante le Crociate, nei momenti della teocrazia calvinista e all'epoca dell'espansione coloniale spagnola, ma, ciò nonostante, tali tentativi sono stati e sono rifiutati dal Cristianesimo e la convinzione generale è che queste temporanee distorsioni non significavano che il Cristianesimo voleva la liberazione dai «principati e dalle potestà». Nelle sue implicazioni politiche, la «libertà cristiana» significa che Dio ha dato agli uomini il diritto di associarsi – in una comunità ecclesiale – al di fuori di qualsiasi re-

gime, e di influenzare il regime mediante politiche basate sulla religiosità e non determinate dalle realtà del potere politico. Il Cristianesimo cattolico tende a sviluppare le proprie politiche mediante il monopolio sacramentale e l'insegnamento autorevole; il Cristianesimo protestante mediante la conversione personale e la predicazione pubblica. Nonostante queste differenze, la democrazia occidentale moderna, pluralista, costituzionale – spinta dall'interesse per i diritti umani che nessuna forza politica può sfidare nelle nazioni influenzate dal Cristianesimo – è profondamente radicata in quest'eredità (Stackhouse, 1984). Ed è nell'ambito di questo schema che si sono formati letteralmente migliaia di partiti politici, di gruppi d'azione, di associazioni legali e di sindacati cristiani per trasformare l'uno o l'altro aspetto della vita politica. Inoltre, ovunque siano penetrate le missioni cristiane, si sono sviluppate la religiosità, una comunità e una linea di condotta che pluralizzano le idee tradizionali sulla solidarietà politico-religiosa. In questa visione religiosa metafisico-morale si radica anche lo zelo militante con cui alcuni occidentali attaccano «i regimi totalitari atei», mentre vengono tollerati i governi autoritari che consentono la predicazione del Vangelo e l'indipendenza della Chiesa (Thielicke, 1968). Questo apparente paradosso suscita grande perplessità e costernazione tra coloro che non conoscono o non comprendono le costanti influenze religiose nella vita politica.

Quando i cristiani perdono la loro visione metafisico-morale, tendono all'umanitarismo classico, caratterizzato da una forma di saggezza aristocratica, o al liberalismo contrattualistico razionale, oppure ancora al tentativo di associare i due criteri. Tuttavia, anche nelle attuali condizioni di secolarizzazione e sotto la crescente influenza delle teorie politiche liberali non religiose, direttamente o indirettamente, l'autorità del retaggio cristiano continua a informare la vita politica.

***Islamismo.*** Sorto nell'epoca e nel luogo in cui né l'Ebraismo né il Cristianesimo riuscirono a sfruttare l'occasione offerta dal crollo delle religioni primitive nel mondo semitico d'Oriente, ma condividendo molto della loro visione di base, l'Islamismo accentuò in modo più radicale il senso dell'unità e della verità dell'unico Dio trascendente. In ciò che i musulmani considerano la più grande di tutte le rivelazioni, Dio ha manifestato il suo volere tramite il profeta Maometto. Il risultato è il Corano, la parola finale, «increata», di Dio. Tutta la vita deve essere ordinata secondo ciò che è rivelato nel Corano, e la religiosità comincia con la semplice sottomissione. Comunque, né quel libro meraviglioso né il cuore sottomesso potrebbero rivelare tutti i dettagli necessari per la vita quotidiana. Perciò, anche l'Islamismo sviluppò una politica e un sistema per realizzare la sua religiosità. La prima risultò dall'integrazione del sentimento tribale di unione fraterna con un concetto di unità etnica, al di sopra del tribalismo, tra tutti coloro che si sottomettevano alla rivelazione di questo Dio unico. La «Fratellanza islamica» si identificò con la «Nazione islamica» e produsse la struttura di solidarietà più ampia e compatta fra tutte quelle derivate dalle religioni semitiche. Secondo la visione islamica, la vera dinamica della storia doveva manifestarsi nella diffusione di questi principi in tutto il mondo. Dall'epoca di Maometto, questa politica fu condivisa dall'autorità politica e considerata, regolarmente, la guida determinante per l'autorità politica, valendo anche come criterio per stabilire a quale forza si poteva riconoscere autorità legittima. L'Islamismo rifiutò l'idea di un popolo eletto etnicamente definito, la formazione di sinagoghe o di una Chiesa, nonché l'istituzione di un ordine politico secolare. Invece, ovunque esso sia penetrato e abbia prevalso, ha tentato di istituire uno Stato islamico, fatto di religiosità e insieme di politica. Lo Stato divenne così lo strumento principale della politica religiosa (Gibb, 1928).

Questo tentativo è attuato mediante la politica particolare elaborata dall'Islamismo. La religiosità e la politica sono trasmessi e diffusi mediante un sistema di leggi e di giurisprudenza sacra (la *sharī'ah*), che detta le regole di comportamento in ogni aspetto della vita – nella famiglia, nel commercio, nelle attività sociali e nel governo. Nel rifiuto intenzionale del principio cristiano di separazione tra Chiesa e Stato, delle pratiche cultuali divergenti e della teologia trinitaria, l'Islamismo è più vicino all'Ebraismo ortodosso (che si affida interamente alla *torah*), in quanto mette l'accento su un sistema di leggi universalistiche, atto a guidarne l'espansione e a regolare la condotta dei suoi aderenti. Tuttavia differisce dall'Ebraismo in quanto il suo concetto di popolo non è limitato né etnicamente, né geograficamente, né culturalmente. L'Islamismo impone il contenuto universalistico della propria legge ovunque vada, con conseguenze enormi per la vita politica (Watt, 1968). Sotto l'impronta dell'Islamismo, culture diverse come quelle dell'Egitto, della Giordania, dell'Iraq, del Bangladesh e della Malesia hanno tendenze visibilmente simili nella vita politica. Anche l'Iran, governato dalla setta islamica Shī'ah, in contrasto con i gruppi sunniti che altrove rappresentano invece la maggioranza, ha tendenze affini. Data la logica sociale della sua visione metafisico-morale, l'Islamismo deve continuare ad espandere la sua influenza «universalistica», estendendo il suo potere politico e intensificando la diffusione della *sharī'ah* in tutti gli aspetti della vita (W.C. Smith, 1957). L'Islamismo giudica, quindi, che i modelli pluralistici dei governi secolari costitu-

zionali presenti in Occidente, e parzialmente nel moderno Israele, siano intrinsecamente contrari alla sua religiosità. E il più scandaloso è il suo vicino antagonista. Le conseguenze del giudizio islamico sull'Occidente sono esplosive, sia per la politica interna che per quella internazionale. È un'esplosività eguagliata solo dalla lotta tra Islamismo e «comunismo ateo», situazione che probabilmente scuoterà il mondo ed è stata preannunciata dall'occupazione sovietica dell'Afghanistan. Per l'Islamismo sono impensabili una società e uno Stato completamente secolarizzati.

L'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islamismo sono religioni che vogliono portare la politica a servizio della verità più alta – più universale nella teoria e nell'espressione pratica. Queste religioni, nel loro scontro con la politica, sono soggette a travisamenti, scandali e terrore; la loro storia è ravvivata da momenti in cui furono in grado di fare leva sui loro presupposti più profondi per offrire risorse ricche di saggezza e di razionalità nell'individuazione degli interessi per il bene comune. Ma la forza che dà lo slancio a queste religioni e che sarà di valore incalcolabile per la vita politica, finché esse continueranno ad esistere, è il loro costante tentativo di trasformare il mondo in nome di Dio. Nel fare questo, è inevitabile che si scontrino, non solo l'una con l'altra, ma – cosa ben più drammatica – con le religioni primitive, con le religioni ontocratiche dell'Oriente e con le religioni umanistiche del secolarismo moderno. La politica può solo lavorare con queste realtà, aggirarle a volte, ma mai andare contro di esse. E solo quelle tradizioni che ammettono il pluralismo religioso, e che separano la devozione, l'organizzazione e la politica religiose dall'esercizio diretto della forza politica, possono evitare che la «guerra santa» delle Scritture ebraiche, le «crociate» dei cristiani e il *jihād* dei musulmani diventino la forma dello scontro.

**Tradizioni «ontocratiche».** Del secondo gruppo di religioni, quelle di carattere ontocratico, considereremo prima quelle di origine cinese, quindi quelle di origine indiana.

***Religione cinese.*** Fin dai primordi della loro storia, i Cinesi hanno praticato religioni incentrate sul clan, volte al culto degli antenati, degli spiriti e dei poteri della natura (Heine-Geldern, 1956). Quando in quella parte del mondo sorsero religioni più complesse, questi schemi primitivi, più che essere sostituiti dalla visione di un Dio trascendente, furono subordinati a un approfondimento dei concetti metafisico-morali. Approfondimento che portò alla visione di un principio ordinatore trascendente all'interno e al di là di questi poteri – un principio ultimo di interdipendenza armonica tra il cosmo, i suoi spiriti e le sue forze, e il mondo degli umani, un mondo che mediante le sue azioni governava i rapporti delle parti con il tutto. L'umanità si intende costituita, e costantemente influenzata, da principi e forze che emanano dai cieli, dalla terra, dai venti. «Ricchezza, pace, lunga vita e molti figli» sono i risultati di una vita vissuta in armonia con queste forze. Soprattutto, lo Stato deve essere organizzato attraverso raggruppamenti naturali di clan e di antenati dei clan, come riproduzione storica delle armonie più profonde dell'universo, per impedire lo sconvolgimento dell'ordine sociale. Perciò gli uomini – soprattutto quelli coinvolti nel governo – devono partecipare allo schema cosmico, regolando tutta la loro vita mediante la pratica di comportamenti e di riti adeguati a ordinare, simbolicamente, ogni cosa secondo la sua propria collocazione gerarchica naturale (Creel, 1970). In questa ottica, si lascia ben poco spazio alla rivelazione orale di una volontà trascendente, etica e personale. C'è, invece, la rivelazione visiva e cinestetica dell'«ordine – trascendente – dell'essere», ordine manifesto in tutto e per mezzo di tutto quando ogni parte esemplifica ciò che essa è veramente a livello più profondo.

Il sistema della religione cinese fu l'impero, attraverso le sue molte dinastie. Ma raramente l'ideale dell'impero implicò un regime totalitario diretto, perché esso fu sempre informato al carattere religioso. Vale a dire che, sebbene non ci fossero controlli istituzionali sul monarca ereditario, il raggio d'azione a lui riconosciuto era limitato da necessità cerimoniali inizialmente sotto la guida dei sacerdoti e, alla fine, sotto il controllo della classe colta confuciana. I saggi confuciani elaborarono un sistema estremamente complesso e sofisticato di educazione e di esame dei testi classici antichi, in cui l'«esatta conoscenza» di come conservare l'armonia tra il cosmo, il regime, la famiglia e l'io era determinante. La politica di affidarsi a esperti nel campo della cultura, dell'estetica e dell'amministrazione per consolidare e diffondere l'autorità legittima differisce sorprendentemente dalle politiche della magia delle religioni primitive, dalla sinagoga ebraica, dalla liturgia ortodossa, dall'insegnamento cattolico, dalla predicazione protestante e dalla legge islamica. L'autorità dei sacerdoti del Taoismo tradizionale e del Buddhismo Mahāyāna, divenendo subalterna rispetto a quella dei Confuciani, finì per rappresentare le pulsioni delle religioni popolari primitive ancora vive fra i contadini. Gli studiosi confuciani divennero i custodi non ordinati di una religione etica che incentrava la propria autorità sull'ideale di uno Stato ben funzionante, al cui interno tutti contribuivano ad un'armonia raffinata creando una famiglia, obbedendo agli anziani, onorando gli antenati e rispettando i superiori, e perciò sostenendo l'impero. Le classi governanti dove-

vano imparare i classici, assumere un incarico e attuare i principi etici e ontologici nel comportamento estetico e nell'autorità amministrativa. Aderendo a quei principi, gli esperti dovevano, addirittura, consigliare l'imperatore su come comportarsi, sostituendolo quando non seguiva o non poteva seguire il loro consiglio. Una simile religione produsse una civiltà estremamente elevata e complessa – caratterizzata da stabilità e continuità nonostante le enormi lotte tra i signori della guerra, tra le regioni, i clan, e a causa delle invasioni dall'esterno. Tuttavia, questa religione ha avuto grande difficoltà nel far fronte al mutamento. Le religioni teistiche e dinamiche dell'Occidente l'hanno minacciata periodicamente, e la religione secolare del comunismo sembra, almeno temporaneamente, averla sconfitta. (Alcuni studiosi, tuttavia, affermano che il comunismo postmaoista della Cina moderna sia un ritorno del nazionalismo etico, guidato da un nuovo ordine di uomini di cultura che studiano i moderni testi scientifici, piuttosto che quelli classici antichi).

Non si può negare che tracce della religiosità, del sistema e della linea di condotta profondi e complessi come quelli della Cina antica sembrano avere ancora influsso perfino sulla Repubblica Popolare Cinese, proprio come le tradizioni in Corea e in Giappone furono versioni esportate di questa stessa tradizione fusa con le religioni locali e, quindi, riformata. Anche nei vari paesi dell'Asia sudorientale le minoranze cinesi conservano queste tradizioni.

***Induismo.*** L'India fu madre di due delle più grandi religioni del mondo – Induismo e Buddhismo, la seconda nata dalla prima. La visione metafisico-morale fondamentale dell'Induismo comporta la credenza che dietro a tutto ciò che esiste stia un'anima universale divina, sovrapersonale (Brahmā), una realtà spirituale, origine e regola dell'essere. Nell'Induismo vi sono enormi variazioni di questo tema, in parte dovute alle ampie risorse degli scritti sacri (i Veda, le Upaniṣad, le epopee, ecc.) da cui gli induisti traggono ispirazione, e in parte perché nella pratica l'Induismo ha assorbito, modificandosi, un'enorme quantità di motivi delle religioni primitive, dei movimenti eterodossi e delle influenze straniere. Nonostante le molte difficoltà a presentare un quadro coerente di questa cultura ricca di credenze e di costumi, è possibile tracciare le linee principali attraverso le quali l'Induismo influisce sulla politica. Questo è fattibile identificando certi motivi caratteristici e dominanti, sebbene non esaustivi, nella devozione, nell'organizzazione e nella prassi religiosa (Basham, 1963).

Un aspetto determinante della religiosità è la nozione per cui ogni persona – ogni cosa vivente, secondo alcuni induisti – contiene un'«anima» (*ātman*), cioè, di fatto, una parte di *brahman*, temporaneamente separato dalla sua «base». Quest'anima è governata da una legge fondamentale di giustizia metafisica (*dharma*) che non solo deve essere scoperta, ma anche obbedita, così che l'*ātman* possa ritrovare la via per riunirsi al *brahman*, mediante una lunga serie di reincarnazioni (*saṃsāra*). Nel corso di questo pellegrinaggio, l'anima deve avere un luogo in cui risiedere nel mondo delle apparenze materiali, ed essa risiede nelle persone. Infatti, ogni persona fa parte di un gruppo in una grande catena di gruppi di persone, avendo ogni gruppo una sua forma di comportamento relativa al livello di autorealizzazione del *dharma* dell'anima, che è anche il relativo indice della reintegrazione col *brahman*. La visione metafisico-morale, perciò, è quella di un universo la cui natura è essenzialmente spirituale e solo secondariamente materiale, disposto gerarchicamente secondo la scala di realizzazione e di completamento del processo di riassorbimento dell'anima (*mokṣa*). La religiosità contraddistinta da questa visione è incentrata sulla conoscenza e sull'educazione dei poteri nel profondo dell'io (Organ, 1970).

Questa interpretazione induista della religiosità ha notevoli implicazioni per l'organizzazione religiosa, dato che i raggruppamenti definitivi e sacri sono i gruppi endogamici di persone – che praticano rigorosamente il commensalismo e il connubio, formatisi localmente in estese famiglie congiunte – che occupano i gradini più alti della gerarchia sociale (Dumont, 1970). Queste «caste» (*varṇa*) e sottocaste (*jāti*) sono, per così dire, i recipienti eterni e viventi nel mondo sociomateriale, destinati a contenere le anime nel loro pellegrinaggio verso il riassorbimento. Il più elevato di questi gruppi è la casta *brāhmaṇa*, o sacerdotale, e la seconda è la *kṣatriya*, la casta ereditaria e dinastica del re-guerriero. Le imprese e le istituzioni politiche sono ritenute legittime dall'Induismo se onorano le autorità religiose sopra di esse, se obbediscono alle loro istruzioni nel *dharma* e se si preoccupano che tutti i *jāti* siano mantenuti intatti e ordinati, affinché l'intera struttura della civiltà non oscuri ciò che è veramente reale e perché le anime, nel loro viaggio verso l'anima universale attraverso eoni di reincarnazione, non smarriscano il cammino. Le implicazioni di questo sistema sono esposte con particolari estremamente complessi in opere autorevoli come le *Leggi di Manu* e altri *Dharmaśastra*, che i brahmani dotti interpretano e i governanti fanno rispettare.

La politica che promuove questa religiosità e questo sistema è ricca e complessa, articolata in forme di espressione culturale, come l'istituzione del *guru* (l'insegnante-istruttore), la costruzione di *āśrama* e di templi, e gli atti di venerazione alle immagini degli dei

(quelle rappresentazioni visuali dell'ineffabile realtà spirituale che in definitiva non può essere rappresentata). Ci sono letteralmente migliaia di modi per comunicare le forze spirituali che svelano il *dharma*: l'astrologia, la danza sacra, l'ascetismo, la numerologia, il simbolismo dei diversi colori, i discorsi, la poesia, la lirica e l'innologia devozionali (per citarne solo alcuni). In questo modo, la visione metafisico-morale fondamentale dell'Induismo è penetrata in ogni aspetto della vita culturale indiana. Solo l'Islamismo, da una prospettiva affatto diversa, ha disciplinato così interamente ogni momento dell'esistenza come l'Induismo: il primo ha compiuto ciò forzando tutta la varietà della vita in un modello unificato; il secondo infondendo nell'immensa varietà della vita un significato spirituale per sostenerla e santificarla.

La politica induista, formatasi su questa tradizione per almeno 3.000 anni, ha attraversato momenti di notevoli sconvolgimenti nella storia moderna. Gli invasori islamici sostituirono i governanti *kṣatriya* con i loro maharaja, pur lasciando intatto l'Induismo nei villaggi e negli ambienti estranei alle corti, conservando perciò un corpo rappresentativo, inter-*jāti* per il governo locale (*panchiat*). Più tardi, gli Inglesi si impadronirono del potere per via dei loro interessi commerciali e introdussero i modelli occidentali della legge e dell'ordine politico. Solo recentemente è stato ristabilito il governo costituzionale indiano in seguito al movimento di rinascita induista a fine secolo, culminante col richiamo di Gandhi a certe particolari sensibilità induiste – e sotto l'influsso del Cristianesimo – in un movimento di massa per l'indipendenza nazionale (Ghose, 1973). Il vasto pluralismo dell'India indipendente permise di dare forma alla più ampia democrazia del mondo con un governo secolare, costituzionale; una democrazia, tuttavia, la cui esistenza politica è dominata da considerazioni ontocratiche e privilegi di casta. In una ierocrazia dell'essere è considerato inevitabile un governo ereditario e dinastico. In realtà, oggi l'India è travagliata dalle pressioni di gruppi minoritari – musulmani, buddhisti, sikh, cristiani e tribalisti – convinti che la politica chiaramente secolare e democratica dell'India voglia induizzarli, mentre le organizzazioni induiste militanti, come il Rashtriya Swayan Sevak, sono attive in molte parti del Paese per ripristinare il vero ordine induista contro gli elementi stranieri. Per quanto i filosofi studino e onorino la saggezza dell'India, per quanto gli Occidentali (come anche gli Indiani liberali, socialisti, cristiani o occidentalizzati) si preoccupino della condizione economica del popolo, e per quanto quest'ultimo problema meriti attenzione, sono solo le considerazioni religiose incarnate nel comunalismo relativo alle caste che continuano a determinare la situazione politica dell'India e a limitare i suoi contributi al mondo.

***Buddhismo.*** Essendo nato dal tentativo spirituale di ridefinire la visione metafisico-morale dell'Induismo – che subiva attacchi già da secoli prima dell'era moderna – il Buddhismo presenta forti tendenze a rovesciare l'autorità dei sacerdoti brahmani, atto che trasformerebbe, o potrebbe trasformare, il sistema delle caste e alterare il ruolo e la collocazione della politica.

Il Buddhismo, ovviamente, nacque dalla grande rivelazione della trascendenza da parte di Gautama, che grazie alla meditazione ebbe l'intuizione illuminata che la visione metafisico-morale dei suoi predecessori induisti era errata. La sofferenza in questo mondo non era né parte necessaria del pellegrinaggio dell'anima verso la sua dimora nell'anima universale acosmica, né era causata dallo sconvolgimento dell'ordine cosmico o delle caste. Queste, infatti, sono illusioni; poiché l'origine del male sta proprio nell'attaccamento a queste, e ad altre, «cose». A livello più profondo, le cose (compresi, in definitiva, l'*ātman* e il *brahman*) non sono reali. Per la dottrina buddhista, reale e di valore trascendente è la conoscenza di come si possa trovare la liberazione illuminata da queste e da altre cose: ossia il distacco. La complessa ontologia epistemologica e acosmica del Buddhismo non può essere presentata in questa sede; si possono, invece, identificare i modi principali in cui essa è stata adottata nella devozione, nell'organizzazione e nelle varie linee di condotta che influenzano la politica.

Per prima cosa, il Buddhismo portò all'autonomia della religiosità, sostenendo che ognuno deve trovare la verità da solo, ritirandosi dal mondo. Questo concetto portò alla formazione di ordini monastici per chi abbandonava il consorzio umano, e a una forma di ascetismo continuato e assoluto come mai altrove. Tuttavia la trascendenza che ogni uomo scopre è unica; di conseguenza, l'idea di trascendenza nel Buddhismo è alquanto variegata. Almeno in teoria, questo ha significato per il Buddhismo diventare la meno politica delle religioni a causa della sua propria visione intrinseca. Gli ordini dei monaci (*saṃgha*) non sono interessati principalmente ad una politica normativa di gruppo. Ovviamente i monasteri hanno una certa disciplina, ma il vero monaco è al di sopra di tutto questo e non è assolutamente coinvolto nell'attività politica, neppure nella vita politica dell'ordine. Senza dubbio, sporadicamente dedica la riflessione a questioni su come la vita politica sia in rapporto col potere, con l'interesse, con la forza e anche con la saggezza terrena.

Comunque, questi aspetti del Buddhismo ebbero enormi influenze indirette, poiché in teoria – e nella realtà per un certo periodo in India – distrussero l'au-

torità delle caste brahmane, lasciando alla *kṣatriya*, la casta dello stesso Buddha, una certa libertà. Fin dai tempi di Aśoka, il Buddhismo è stato, di conseguenza, diffuso e appoggiato ovunque da governanti regali – dai signori della guerra cinesi nel nord, dalla corte coreana e giapponese e dalla nobiltà dello Sri Lanka, della Birmania e dell'Indocina nel sud, fino al re dell'odierna Thailandia (Swearer, 1981; de Bary, 1960).

Per ironia della sorte, nella sua espansione il Buddhismo portò con sé proprio quelle idee contro cui polemizzava (Spiro, 1970; e B.L. Smith, 1978a e 1978b). Perciò, almeno inavvertitamente, ha veicolato le categorie delle strutture ontocratiche delle caste (la parte più gerarchica della teoria politica induista) e le forme culturali più raffinate – arti, musica, astrologia, numerologia, poesia e così via – in tutta l'Asia fino al Giappone e all'Indonesia. In ogni contesto, al livello popolare alterò e fu alterato dall'assorbimento delle sensibilità religiose primitive – come anche da motivi confuciani e taoisti nel nord – mentre dava una religiosità più universalistica alle culture che incontrava. Perciò, la politica fondamentale del Buddhismo ha assunto tanta varietà di forme culturali quanto l'Induismo, o quasi. Eppure, ovunque sia presente, il Buddhismo ha una speciale affinità con l'egemonia regale ed è stato considerato il gioiello più stupendo della corona dei re. Protetto dai governanti fino alla sua eliminazione sotto il governo coloniale, il Buddhismo moderno è spesso strettamente associato col nazionalismo militante (D.E. Smith, 1966).

## Considerazioni finali

Alcuni studiosi hanno affermato che l'ontologia acosmica del Buddhismo e la sua stretta associazione col governo politico-militare centralizzato (qualcosa di simile al Cristianesimo ortodosso orientale e al Cattolicesimo del colonialismo spagnolo in altre tradizioni), in alcune culture abbiano creato le condizioni per una particolare sensibilità nei confronti della nuova religione secolare del comunismo (Sarkisyanz, 1965). Che l'affermazione sia pienamente giustificata o meno, è impossibile concludere questa panoramica senza accennare al fatto che tutte le religioni qui esaminate sono attualmente sotto la pressione del comunismo. Esse sembrano incerte sulla questione se considerarlo un sistema economico-politico, nemico di qualsiasi religione; oppure una scienza sociale conciliabile con la loro propria religione; o una nuova «religione secolare» che salda gli elementi dinamici del senso di mutamento storico proprio delle religioni semitiche con un razionalismo basato sull'interesse. Come religione secolare, il comunismo produce un'ideologia (devozione, religiosità) affatto immanente, antimorale, antimetafisica e spesso nazionalistica, organizzata dal partito (sistema, organizzazione) e diffusa dalla rivoluzione militare e dallo sviluppo industriale (politica).

La risposta alla domanda sul rapporto tra religioni e comunismo non rientra negli scopi di questo articolo. Tuttavia, sappiamo che le religioni del mondo – compreso il comunismo, se può chiamarsi religione – devono stabilire ora e subito come vivere in un mondo dove la possibilità per una qualsiasi di esse di mantenere inalterata la propria forma è, per il prossimo futuro, assai improbabile, riconoscendo che le prospettive ecumeniche per evitare la mutua distruzione non sono ovvie. Tale operazione richiede di saggiare le basi metafisco-morali di queste religioni per stabilire se qualcuna di esse sia atta a guidare un mondo cosmopolita, pluralistico. La domanda è: può qualcuna di esse dare forma alla religiosità, al sistema organizzativo e a una politica religiosa in un contesto globale, cioè in un contesto in cui il potere politico ha una nuova capacità di distruggere gli uomini e ha, perciò, perso gran parte della sua autorità legittima?

## BIBLIOGRAFIA

Per le teorie fondamentali della vita politica, in quanto influenzata dagli sviluppi religiosi e filosofici in Occidente:

Sh.S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston 1960.

L. Strauss e J. Cropsey (curr.), *History of Political Philosophy*, Chicago 1972 (2ª ed.) (trad. it. *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino 1977).

K.W. Deutsch, *The Nerves of Government*, New York 1966.

C.J. Friedrich (cur.), *Authority*, Cambridge/Mass. 1958.

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 (trad. it. *Economia e società*, I-II, Milano 1968).

E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969).

P.H. Merkl e N. Smart (curr.), *Religion and Politics in the Modern World*, New York 1983, forse il testo più utile sugli sviluppi contemporanei.

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, Tübingen 1920-1921 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982), rimane ancora lo studio comparativo più importante sul rapporto tra religioni e vita sociale e politica.

Critiche significative alle idee di Weber si possono trovare nelle seguenti opere:

Cl. Geertz (cur.), *Old Societies and New States*, New York 1963.

Sch.N. Eisenstadt (cur.), *The Protestant Ethic and Modernization*, New York 1968.

G. Lewy, *Religion and Revolution*, Oxford 1974.

R. Bendix, *Kings or People. Power and the Mandate to Rule*, Berkeley 1978 (trad. it. *Re o popolo. Il potere e il mandato di governare*, Milano 1980).
C.J. Bourg, *Politics and Religion*, in «Sociological Analysis», 41 (1980), pp. 297-315.
M.L. Stackhouse, *Creeds, Society and Human Rights*, Grand Rapids/Mich. 1984.
Per alcuni studi di particolare importanza riguardo alle religioni monoteistiche:
G.E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955.
M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930.
G.E. Wright e R.H. Fuller, *The Book of the Acts of God*, ed. riv. London 1960.
H.A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963.
C.N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford 1957 (trad. it. *Cristianesimo e cultura classica*, Bologna 1969).
H.J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge/Mass. 1983.
J.N. Figgis, *Political Theory from Gerson to Grotius, 1414-1625*, 1916, Cambridge 1956.
A.S.P. Woodhouse (cur.), *Puritanism and Liberty*, London 1938.
J.H. Nichols, *Democracy and the Churches*, Philadelphia 1951.
E.D. Baltzell, *Puritan Boston and Quaker Philadelphia*, New York 1980.
R. Niebuhr, *The Structure of Nations and Empires*, New York 1959.
H. Theilicke, *Theological Ethics*, II, *Politics*, Philadelphia 1968.
St.S. Harakas, *Toward Transfigured Life*, Minneapolis 1983.
A.Th. van Leeuwen, *Christianity and World History*, New York 1960.
H.J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, The Hague e Bandung/Indonesia 1958.
W.M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968.
W.C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957.
H.A.R. Gibb, *Islam*, Oxford 1978, (2ª ed.), pubblicato come *Mohammedanism* nel 1969.
J.O. Voll, *Islam. Continuity and Change in the Modern World*, Boulder 1982.
T.D. Moodie, *The Rise of Afrikanerdom*, Berkeley 1975.
J.P. Gunnemann, *The Moral Meaning of Revolution*, New Haven 1979.
Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, Boston 1983.
Per le tradizioni religiose «ontocratiche» e il loro incontro con le tradizioni monoteiste e col comunismo:
Th.A. Metzger, *Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Future*, New York 1977.
P. Weber-Schäfer, *Oikumene und Imperium. Studien zur Ziviltheologie des chinesischen Kaiserreichs*, München 1968.
H.G. Creel, *The Origins of Statecraft in China*, Chicago 1970 (trad. it. *Il pensiero cinese da Confucio a Mao Tse-tung*, Roma 1973).
R. von Heine-Geldern, *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, Ithaca/N.Y. 1956.
Ch'ing-k'un Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley 1961.
R.N. Bellah, *Tokugawa Religion*, New York 1957.
Wm.Th. de Bary et al. (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, New York 1960.
A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, ed. riv. New York 1963.
Wm.Th. de Bary et al. (curr.), *The Sources of Indian Tradition*, New York 1958.
Tr.W. Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man*, Athens/Oh. 1970.
S. Kulandran, *The Concept of Transcendence*, Madras 1981.
L. Dumont, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, 1954, Paris 1966 (trad. it. *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e la sua rappresentazione*, Milano 1991).
S. Ghose, *Nationalism, Democracy and Socialism in India*, Bombay 1973.
G. Myrdal, *Asian Drama*, New York 1971.
M.E. Spiro, *Buddhism and Society*, New York 1970.
D.E. Smith (cur.), *South Asian Politics and Religion*, Princeton 1966.
F.L.K. Hsu, *Clan, Caste and Club*, Princeton 1963.
D.K. Swearer, *Buddhism and Society in Southeast Asia*, Chambersburg/Pa. 1981.
T.S. Wilkinson e M.M. Thomas (curr.), *Ambedkhar and the Neo-Buddhist Movement*, Madras 1972.
B.L. Smith, *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Chambersburg/Pa. 1978; e *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg/Pa. 1978.
E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965.
Cl. Geertz, *Negara*, Princeton 1980, uno dei più recenti studi sulla parentela tra la religione e gli aspetti «santificati» della cultura, in quanto esamina l'aspetto religioso «sacro» che dominò la politica a Bali nel XIX secolo.
M.L. Stackhouse, *The World Religions and Political Democracy*, in «Religion and Society», 29 (1982), pp. 19-49; e *Faith and Politics in South East Asia*, in «This World», 4 (1983), pp. 20-48.
Sulle religioni delle società primitive:
J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New York 1969.
L.O. Sanneh, *West African Christianity*, London 1983.
H.H. Presler, *Primitive Religions in India*, Madras 1971.
I. Goldman, *Ancient Polynesian Society*, Chicago 1970.
M. Gluckman (cur.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester 1962 (trad. it. *Il rituale nei rapporti sociali*, Roma 1972).
V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, 2ª ed. Milano 1977.
V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, London 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972).
J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*, London 1938, New York 1962 (trad. it. *La montagna dello splendore*, Milano 1977).
M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Englewood Cliffs/N.J. 1967.

MAX L. STACKHOUSE

**POSITIVISMO.** I termini *positivismo* e *positivo* furono coniati da Auguste Comte (1798-1857), che per primo li utilizzò nel suo *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848; trad. it. *Discorso sull'insieme del positivismo*, Napoli 1991) e nel suo *Catéchisme positive* (1852). I neologismi di Comte furono accettati dall'Academie Française nel 1878. Il termini inglesi equivalenti furono impiegati da John Stuart Mill nel suo *Auguste Comte and Positivism* (1865).

Per Comte, «filosofia positiva» significa filosofia reale, sicura, organica e di relazione e il positivismo è un sistema filosofico fondato su fatti positivi e su fenomeni osservabili. Poiché i fatti positivi non sono isolati ma sono compresi dalle scienze positive, il positivismo è una filosofia ricavata dall'insieme di quelle scienze, e il metodo scientifico determina la dottrina positiva. Ma il positivismo, come sviluppato da Comte, è sia un sistema filosofico sia un sistema religioso che si sviluppa da quella filosofia.

**Il positivismo e la legge dei tre stadi.** Nel suo *Cours de philosophie positive* (1830-1842, trad. it. *Corso di filosofia positiva*, Torino 1967), Comte spiega il rapporto tra filosofia positiva e scienze positive: «Lo studio corretto delle generalità delle varie scienze, concepite come sottomesse a un metodo solo e come formanti le varie parti di un unico piano di ricerca generale». Egli paragona la filosofia positiva alla «filosofia naturale». Quest'ultima, comunque, non comprende i fenomeni sociali, come invece fa la filosofia positiva.

Comte oppose la filosofia positiva a quella teologica e a quella metafisica. Queste tre filosofie sono distinte secondo la legge dei tre stadi della conoscenza umana, presentata per la prima volta in *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) e sviluppata poi nel *Course de philosophie positive.* La prima lezione del corso traccia la marcia progressiva della mentalità umana e l'intero sviluppo della comprensione umana attraverso tre metodi, o stadi, del fare filosofia: quello teologico, o fittizio; quello metafisico, o astratto; e infine quello scientifico, o positivo.

Prima che fosse sviluppato il metodo positivo, i filosofi, usando il metodo metafisico, ricorrevano a forze astratte per spiegare tutti i fenomeni naturali; prima del metodo metafisico, essi ricorrevano ai modi teologici di spiegazione – a entità soprannaturali, a cause prime o ultime – nella ricerca della verità assoluta. Sebbene il metodo positivo di fare filosofia sia, secondo Comte, il più alto completamento della mente umana, il più fondamentale dei tre metodi rimane quello teologico, che si divide in tre sottostadi: il feticistico, il politeistico e il monoteistico. Comte riconosce il valore di ciascuno dei tre sottostadi nello sviluppo della mente umana e nella «storia intellettuale di tutte le nostre società»; essi costituiscono le basi della possibilità di tre distinte logiche all'interno della logica positiva: la logica del sentimento, quella della pittura e quella del segno. Il «filosofo feticista» è il fondatore del linguaggio umano e delle belle arti; egli è più vicino alla realtà e alla verità scientifica del «teologo immerso in fantasticherie». Il teologismo, identificato con il politeismo, è perciò contrapposto sia al feticismo sia al positivismo. Il monoteismo, il terzo dei tre sottostadi teologici, è «fondamentalmente teologia metafisica, che riduce la finzione a mezzo di ragionamento». Lo stato metafisico è sempre presentato da Comte come uno stadio di transizione tra teologia e scienza positiva, ma esso agisce anche come principio di trasformazione nello spostamento dal feticismo al politeismo e dal politeismo al monoteismo. Al di là di questo, la metafisica continua la sua mediazione nella «rivoluzione antropologica» che inizia proprio con la sintesi di Comte.

**Il tempo, il progresso, la storia.** Non fu Comte a creare l'idea del positivismo; essa fu creata dal progresso scientifico del suo secolo. L'evidenziazione del rapporto tra il concetto di positivismo e quello di progresso aiuta a evitare cattive interpretazioni del positivismo come posizione non dialettica, basata sulla semplice asserzione che i dati scientifici esistono. La legge dei tre stadi introduceva nel sistema delle scienze una originale nozione del tempo, concepito come triplice, dialettico e progressivo.

I predecessori del positivismo possono essere identificati tra i fondatori della scienza positiva. Comte invocò spesso i nomi di Francesco Bacone (1561-1626), di Galileo Galilei (1564-1642) e di Cartesio (1596-1650); né scordò Ruggero Bacone (1220-1292), il pioniere del metodo sperimentale e tra i più acuti pensatori medievali impegnati nella filosofia naturale.

La *scientia experimentalis* di Ruggero Bacone fu la prima forma di scienza positiva e come tale fu concepita in correlazione con l'idea del progresso. L'idea del progresso nasce dal dialogo tra l'uomo e la natura – tra le domande dell'uomo e le risposte della natura. Insieme all'esperienza, l'esperimento è la creazione del dialogo tra uomo e natura, dialogo che si può esprimere in formule matematiche; un esempio è il *De motu* di Galileo.

Dal XIII al XVII secolo un sempre maggiore atteggiamento critico realizzò la transizione dalle credenze religiose comuni al periodo teologico. Durante questa transizione, l'autorità fu rifiutata in favore della prova e dell'osservazione. Ruggero Bacone, nel suo *Opus maius*, e Francesco Bacone, nel suo *Novum organum*, criticarono l'autorità come causa dell'errore. Aggirando un simile errore, divennero possibili il progresso nelle scienze e l'avanzamento della cultura: il concetto

di progresso emerge con la nascita della scienza positiva.

Giordano Bruno (1548-1600), ne *La cena de le ceneri*, scrive che la verità risiede nel progresso: «Il tempo è il padre della verità, sua madre è la nostra mente». Un concetto del tempo fu quindi introdotto nel metodo scientifico. Esso fu ulteriormente sviluppato dai filosofi successivi. Il *Discorso del flusso e riflusso del mare* di Galileo dimostra che la natura non ha nulla a che fare con la capacità umana di comprendere le leggi naturali: l'uomo deve creare un metodo per comprendere la natura. Nel *Discours de la méthode*, Cartesio introduce un metodo di ragionamento che richiede tempo, in quanto opposto alla prova (che si rivela nel presente immediato). Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) evidenzia la storia del progresso scientifico nel suo *Entretiens sur la pluralité des mondes*. La nozione di storia, racchiusa nel concetto di progresso, fu ulteriormente sviluppata da Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781) in *Les progrès successifs de l'esprit humain* e da Condorcet (1743-1794) in *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Il progresso illuministico diviene il motore della storia, un movimento che oltrepassa il progresso della virtù enfatizzato nelle tre grandi religioni monoteiste: Ebraismo, Islamismo e Cristianesimo. Un tempo molteplice è perciò necessario alla concezione della scienza di Comte: il tempo di scoprire la verità, o metodo; il tempo del progresso scientifico, o storia delle scoperte; il tempo del risveglio della consapevolezza a partire dalla semplice sensazione.

**Scienza e sociologia.** La legge dei tre stadi ripete e riassume le osservazioni di Turgot e di Condorcet sulla mente umana in una formula che appartiene a una nuova scienza del sistema delle scienze: la sociologia o antropologia. La legge deve essere interpretata in correlazione con il sistema delle scienze presentato nel corso sulla filosofia positiva, nel quale Comte dimostra la legge dei tre stadi in ciascuna delle varie scienze, dalla matematica alla biologia alla sociologia. Lo scopo del corso è realizzato attraverso il coordinamento di tutte le concezioni scientifiche e attraverso la nascita di una nuova scienza: la scienza sociale. In questo caso, la scoperta scientifica della storia sociale rivela l'intima correlazione tra lo sviluppo scientifico e quello sociale. La mente e la storia agiscono l'una in stretta relazione con l'altra. La filosofia della mente di Comte, per questo motivo, è anche una filosofia della storia e dunque è una filosofia positivistica.

Il paradigma della legge dei tre stadi organizza la classificazione delle scienze e il rapporto tra legge e classificazione può essere espresso nella definizione del positivismo come *scientia scientiarum*, scienza delle scienze. Robert Flint (1838-1910), in *Philosophy as Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the Sciences* (Edinburgh 1904), scrive:

> La filosofia come *scientia scientiarum* può avere più di una sola funzione, ma ne ha almeno una. Deve mostrare come la scienza è in rapporto alla scienza, dove una scienza è in contatto con un'altra scienza; in che modo ciascuna si incastra nell'altra cosicché tutte possano formare il simmetrico e glorioso edificio della conoscenza umana, che è stato costruito dal lavoro di tutte le generazioni passate e che tutte le generazioni future contribuiranno a perfezionare e ad abbellire.

Per Comte, la pratica storica implica la teoria sociale della legge dei tre stadi, che comporta la necessità logica e storica della scienza sociale, il che implica il positivismo, la filosofia positiva o sistema della conoscenza positiva. A sua volta, il positivismo implica la pratica della riorganizzazione sociale, sostenuta da Comte dall'inizio alla fine della sua carriera intellettuale.

**La religione e il positivismo.** Che il problema sollevato dal positivismo intorno alla religione fosse il problema più importante per i credenti, alla fine del XIX secolo, si ricava per esempio da studi come *Science et religion dans la philosophie contemporaine* di Émile Boutroux (1845-1921) e *The Varieties of Religious Experience* di William James (1842-1910). Boutroux descrive in modo positivista il rapporto tra scienza e religione e coglie le loro componenti comuni (la solidarietà, la continuità, l'amore e l'altruismo), ma non riconosce alcun rapporto tra queste componenti e il punto di partenza positivista nell'osservazione delle cose concrete. Perciò Boutroux non è in grado di accettare i principi della religione: Dio e l'immortalità dell'anima. I filosofi positivisti Richard Avenarius (1843-1896) e Ernst Mach (1838-1916), d'altro canto, rifiutarono tutte le entità assolute. In una lettera datata 14 luglio 1845, lo stesso Comte scrisse a John Stuart Mill:

> In verità, la definizione di *atei* mi sta bene, purché segua rigidamente l'etimologia, che peraltro è quasi sempre un modo errato di spiegare i termini di largo uso; infatti noi non abbiamo nulla in comune con coloro che sono chiamati così se non l'incredulità verso Dio, e non condividiamo in alcun modo con loro i vari sogni metafisici sull'origine del mondo o dell'uomo, e ancor meno i loro ristretti e pericolosi tentativi di sistematizzare la morale.

Nonostante ciò, in un'altra lettera a Mill, Comte non rifiutò la preghiera. «Per un autentico positivista, pregare è amare e pensare, prima pensare per pregare e poi pregare per pensare, in modo da sviluppare la vita soggettiva verso coloro per i quali la vita oggettiva è

completa» (28 ottobre 1850). All'affermazione di Emil Du Bois-Reymond (1818-1896): «Ignorabimus» («Ignoreremo [i fatti non naturali]»), positivisti come Alfred Fouillée (1820-1912) risposero: «Sperabimus» («Spereremo»). Fouillée approvò alcune affermazioni spiritualistiche; come Herbert Spencer (1820-1903), egli ammetteva l'inconoscibile.

**L'impulso positivista.** Il positivismo è caratterizzato dalla volontà di realizzare una sintesi che tenga conto di tutti gli aspetti umani. Alcuni positivisiti, come Émile Littré (1801-1881) e Abel Rey (1873-1940), riducono la filosofia ad una mera storia del pensiero scientifico. Nonostante ciò, Littré concludeva che al di là dell'oggetto positivistico del pensiero c'è una realtà irraggiungibile ma tuttavia a portata del nostro raggio di visione chiara. Invece di Dio o dell'inconoscibile, Comte propose l'umanità come punto centrale della sua sintesi, e la sua «religione dell'umanità» attrasse molti seguaci in Francia e altrove, soprattutto in Brasile.

### BIBLIOGRAFIA

Per l'esame della nascita e dello sviluppo del positivismo, cfr. H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, I-III, Paris 1933-1941. Una esegesi di tutta l'impresa filosofica e scientifica di Comte e dei positivisti si può trovare in Angèle Kremer-Marietti, *Entre le signe et l'histoire. L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte*, Paris 1982; *Le positivisme*, Paris 1982; e *Le concept de science positive. Ses tenant et ses aboutissants dans structures anthropologiques du positivisme*, Paris 1983. Per uno studio del positivismo religioso, cfr. W. Dussauze, *Essai sur la religion d'après Auguste Comte*, Paris 1901; e P. Arbousse-Bastide, *Le positivisme politique et religieux au Brésil*, Diss. Paris 1953. Lo stesso Arbousse-Bastide tratta della filosofia e dell'educazione di Comte in *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, I-II, Paris 1957. P. Arnaud, *Le "Nouveau Dieu"*, Paris 1973, esamina la dottrina politica del positivismo.

ANGÈLE KREMER-MARIETTI

**POTERE.** Il termine *cratofania* vale letteralmente «manifestazione del potere». Mircea Eliade, tuttavia, usò questo termine (rendendolo tecnico in inglese) per indicare una presenza del sacro in cui domina l'esperienza del potere. Se dunque è chiaro per definizione che ogni cratofania deve essere insieme una ierofania («manifestazione del sacro»), non altrettanto chiaro è il contrario; in verità, l'assenza del potere dalle manifestazioni del sacro dipenderà dal grado in cui il concetto o l'esperienza del potere viene considerato come parte irriducibile del concetto o dell'esperienza del sacro. [Vedi *IEROFANIA*, vol. 1].

Che l'idea del potere sia centrale in molta parte dell'esperienza religiosa si può vedere da un semplice esercizio mentale. Tentiamo dunque di immaginare una ierofania priva di terrore, di autorità e di efficacia; molti riconosceranno che è possibile immaginare costrutti intellettuali come la verità o il valore senza il potere, ma la ierofania sembra richiedere assai di più. In questo consiste l'unica differenza tra filosofia e religione, tra la comprensione di un'idea e l'esperienza di una realtà sacra: l'esperienza religiosa coinvolge l'intera personalità e non soltanto l'intelletto. Essa comprende le emozioni, ma anche gli aspetti meno ovvi della consapevolezza umana, come il senso cinestetico e le strutture istintuali e simboliche più profonde. Ma forse il senso della realtà e la percezione del potere sono inestricabilmente mescolati in ciò che viene sperimentato, come una unità che potrebbe essere definita «presenza reale». La fisica moderna definisce il potere come la potenzialità, o abilità potenziale di compiere «un lavoro», il che a sua volta implica un dispendio di forze per mutare la distribuzione dell'energia all'interno di un sistema dato, proprio come l'acqua accumulata dietro una diga idroelettrica ha l'enorme potenziale di generare elettricità per la sua vantaggiosa posizione rispetto alla direzione delle forze gravitazionali. Diversamente dall'acqua, comunque, il sacro rimane sempre potenziale, anche dopo che il suo potere terrifico è stato esaurito, ed è questa misteriosa caratteristica di essere una fonte inesauribile di potere che in parte attribuisce alla ierofania la sua tendenza paradossale ad attrarre e insieme a respingere.

Le reazioni normali al potere sacro all'interno di una data cultura possono essere convenzionalmente classificate sotto le voci *mana* e *tabu*. Il *mana* comporta un atteggiamento positivo verso il potere situato all'interno di un oggetto o simbolo o persona – potere di cui ci si può appropriare per scopi utili. Il *tabu*, invece, comporta un potere di tipo opposto, quale quello presente in un oggetto o simbolo o persona che deve essere evitato, nell'interesse della propria salvezza, o almeno dal quale proteggersi, attraverso speciali riti «di isolamento», prima ancora di renderlo utile. Esempi di queste reazioni al potere sono gli amuleti e i talismani, i libri sacri, le reliquie dei santi e certe persone sacre. Infrangere simili regole condivise costituisce sacrilegio e di solito fa ricadere sul colpevole sanzioni culturali o rituali, e talora provoca il diretto intervento del potere sacro stesso.

Forse l'esempio più importante, perché più chiaro, del ruolo svolto dal potere nella religione si ha quando si esamina il significato dei miti cosmogonici e di quel-

la che sembra essere la realtà psicologica che li informa, cioè l'esperienza universale dello speciale prestigio delle origini. In questo caso si manifesta soprattutto il lato positivo del potere sacro, colto nella sua intrinseca creatività. Ecco il potere di portare il mondo all'esistenza, di dare forma alla realtà e perciò di fondare i culti e le culture umane. Si può davvero affermare che all'interno dei miti cosmogonici tutto ciò che accade è una dimostrazione unica del potere creativo, dal momento che tutto ciò che accade lo è per la prima volta. Gli esempi abbondano, ma si considerino soltanto, nelle religioni tribali dell'Australia, le tante avventure, realizzate nella dimensione del sogno dagli esseri sacri, in cui gli atti apparentemente volgari compiuti durante il viaggio nella natura in realtà creano il paesaggio e lo popolano di luoghi sacri pieni di significato. O si considerino i miti scintoisti, in cui quasi ogni gesto degli dei – sia contatto sessuale sia spezzamento o taglio di qualcosa – porta all'esistenza nuove divinità, divinità che il rapporto profondo con la natura e la cultura rende costitutive del mondo.

Esempi più drammatici si possono trovare nelle Scritture ebraiche, nel *Libro di Giobbe*, per esempio, in cui vengono proposti frequenti riferimenti al potere creativo di Dio di dare ordine al mondo e di controllare le forze terrificanti dell'oceano cosmico. Così come il testo ci è pervenuto, la risposta di Giobbe è di terrore e di pentimento senza comprensione. Il classico induista *Bhagavadgītā* fornisce un'altra significativa testimonianza del sacro come potere, descrivendo con tremore l'autentica natura del dio Kṛṣṇa: semplicemente il processo del mondo, infatti, viene mostrato nella simultanea funzione distruttiva della divinità, intesa insieme come morte e come creativa in quanto grembo di tutti gli esseri.

**Il potere e le teorie sull'origine della religione.** Sebbene sporadiche ipotesi si possano trovare già nelle civiltà classiche della Cina, dell'India e della Grecia, le ricostruzioni teoriche sull'origine della religione sorsero nella forma moderna soltanto dall'incontro europeo con quelle culture che, più o meno fin dall'epoca dell'Illuminismo e fino a pochi decenni fa, furono indicate collettivamente come «selvagge». La conoscenza di questi popoli cosiddetti primitivi (o arcaici o privi di scrittura) provocò enorme impressione sull'immaginazione occidentale. Tra le altre cose, essa svolse un ruolo importante nella fondazione, nel corso del XIX secolo, di discipline accademiche come la psicologia, la sociologia e l'antropologia. Forse perché molte delle relazioni più dettagliate su tali culture vennero da religiosi di professione e forse anche perché quella fu in Occidente un'epoca di grande fermento religioso, la scoperta delle culture primitive fu la scoperta certamente di costumi sociali esotici, ma soprattutto di strani e inquietanti sistemi di fede e di rituale. Il tentativo sistematico più significativo, in questo periodo, di ricostruire una «storia naturale» della religione fu *Primitive Culture* di E.B. Tylor (1871; trad. it. Roma 1985-1987). In questo testo fu proposta per la prima volta la teoria dell'animismo.

Tylor definì l'*animismo* come la credenza, o la tendenza verso la credenza, che tutta la natura sia dotata di una essenza spirituale e animata, detta anima. Perciò, per una analogia antropomorfizzante, ogni potere od oggetto naturale è governato da una personalità che possiede intelletto e volontà. Secondo questa teoria, tutte le cose venivano considerate dai nostri antenati come se fossero simili agli uomini – se non nell'aspetto esterno almeno nel loro intimo essere. Anche il potere era coinvolto in questa visione, in quanto il potere dell'essere di ogni cosa, la sua unicità e la sua efficacia, erano considerati assai più grandi di quelle che noi definiremmo le sue semplici possibilità fisiche. Le esperienze, tuttavia, che accompagnano questa visione animistica del mondo non erano, nell'ipotesi di Tylor, fondamentalmente esperienze di potere, con le sue concomitanti emozioni di eccitazione e spesso di spavento, ma erano invece di un tipo diverso e più freddamente logico. Egli spiegava che i primitivi dovevano essere rimasti perplessi di fronte ai loro sogni e alle loro fantasie, in cui loro stessi o altre persone, vive o morte, comparivano come protagonisti. Collegando questa perplessità con la loro esperienza naturale di esseri pensanti, aventi una volontà e una autonomia di movimento, i primitivi devono aver concluso che un'anima, o un principio animatore, deve essere inerente a tutte le cose e che essa può talvolta agire separata dal corpo. In questo modo, Tylor cercò non soltanto di spiegare le credenze primitive ma anche di definire uno stadio protoreligioso dell'evoluzione culturale. La religione, o più precisamente il prerequisito per la religione, fu da lui indicata nella «credenza in esseri spirituali». L'animismo, perciò, è soltanto un tipo di religione, cioè la credenza che tutte le cose possiedono un'anima, o addirittura, per meglio dire, un «corpo» o aspetto, materiale o spirituale.

La teoria tyloriana dell'animismo, insieme alla sua visione della religione come fenomeno che propriamente comprende in una teoria unificata sia le forme primitive sia le cosiddette forme più elevate, fornì il *locus classicus* per gran parte del lavoro antropologico, compresa la formazione di nuove teorie, fino a ben oltre la metà del secolo. La spinta principale della teorizzazione, in questo periodo, fu rivolta a ricostruire le origini della stessa credenza religiosa, cioè a isolare l'impulso, il sentimento o l'esperienza più elementare

che costituiva il *sine qua non* della religione, e a disporre tutte le forme di fede religiosa all'interno di una scala evolutiva di sviluppo a partire da questo punto d'origine. Andrebbe qui notato che, come prima reazione alla presentazione di Tylor della natura umana – almeno quella dei primitivi – presentazione che fu giudicata da molti eccessivamente intellettualistica, si ebbe una sorta di mutamento di prospettiva negli studi antropologici. Gli antropologi, infatti, considerarono sempre più gli uomini come creature attive, i cui processi di pensiero sono subordinati all'azione: il pensiero «razionalizza» l'azione fino al punto che le idee si formerebbero soltanto come reazione agli atti e fornirebbero una giustificazione intellettuale più o meno emozionalmente soddisfacente per essi. È a questo punto che l'idea del potere, nella varietà delle sue forme, cominciò a svolgere parte attiva nella ricerca delle origini.

*Animatismo* è il nome attribuito a una teoria, formulata da R.R. Marett, che cercò di rafforzare l'opera di Tylor. Pur accettando l'animismo come lo stadio più elevato dello sviluppo religioso, Marett rifiutò la «falsità intellettualistica» connessa alla teoria dell'animismo, che pretendeva di rappresentare lo stadio iniziale della religione. Egli sostenne, invece, che i primitivi sperimentano il mondo come fondamentalmente diviso in oggetti familiari e oggetti non familiari. Un oggetto è non familiare perché manifesta una sorta di estraneità del potere in esso nascosto, che può essere chiamato «potere occulto», oppure «il sacro». A questo potere insolito e nascosto Marett aggiunse la nozione di esistenza vitale, più o meno nello stesso senso in cui Tylor aveva usato *animus*, a parte il fatto che Marett credeva che, nello stadio dell'animatismo, la mentalità primitiva non fosse ancora passata dalla vita, o forza vitale, all'anima separabile. Questo significa che l'animatismo poteva essere correttamente inteso anche come «preanimismo». [Vedi *ANIMISMO*].

L'articolazione completa di questa teoria di Marett fu pubblicata in *The Threshold of Religion*, del 1909, ma già dal 1900 l'autore aveva mosso i primi passi in questa direzione, utilizzando la parola melanesiana *mana* per indicare una categoria generale dell'esperienza religiosa. Egli basò questo uso terminologico soprattutto sull'opera di R.H. Codrington *The Melanesians* (1891), che riferiva come, presso molte culture delle isole del Pacifico meridionale, il sistema religioso si fondava sopra un unico concetto, che esse chiamavano appunto *mana*. Infatti tra i Melanesiani, *mana*, il potere inerente a tutte le cose, aveva un significato speciale per il loro sistema religioso e sociale, poiché poteva essere concentrato in taluni oggetti e poteva inerire in forma concentrata a talune persone. Anche la struttura gerarchica della loro società si giustificava sulla base del grande *mana* presente in modo innato negli aristocratici. Ogni cosa possedeva un certo *mana* e, da questo punto di vista, il termine potrebbe essere tradotto come «il potere della cosa». Poiché grande importanza, tuttavia, risiedeva nella sua concentrabilità, spesso il termine è meglio tradotto con il termine «sacro». Ma per molti studiosi, particolarmente nel XIX secolo, questo uso terminologico provocava un inaccettabile ampliamento del significato di *sacro*, dal momento che il *mana* poteva essere trasferito da un oggetto o persona a un altro. Molti classificarono questa concezione come non religiosa, ma appartenente piuttosto all'ambito della magia. La fluidità del *mana* lo rese una specie di energia fisica, o almeno analoga a una energia di questo genere: il trasferimento poteva avvenire toccando un oggetto carico di *mana* con un altro meno carico di *mana*; in particolare, una persona dotata di alto potenziale di *mana* poteva infondere in un oggetto una parte del suo *mana* semplicemente prendendolo in mano.

Fu non molto tempo dopo la pubblicazione dell'opera di Codrington che scoperte simili cominciarono a essere fatte in altre parti del mondo. A quel tempo erano soprattutto attivi gli antropologi americani, e l'*orenda* degli Uroni, il *wakan* dei Lakota e il *manitu* degli Algonchini furono immediatamente aggiunti alla lista dei concetti simili al *mana*. In seguito anche l'arabo *barakah* e termini dell'estremo Oriente come il cinese *ling-pao* e il giapponese *kami* furono considerati controparti dell'idea melanesiana di *mana*. Da questa documentazione, Marett allora ricavò l'esistenza di una tendenza psicologica generale per gli uomini, una tendenza a sperimentare il mondo e perfino se stessi sotto la forma di un concetto religioso che controlla: il potere sacro o occulto. Questa visione ha avuto grande successo tra gli studiosi. L'antropologia contemporanea, tuttavia, non accetta in genere l'affermazione di Marett che anche la più elementare esperienza religiosa collega alla nozione di potere l'idea di personalità – o, per dirla in altro modo, che *mana* e animatismo sono necessariamente mescolati. Come ha sostenuto lo stesso Marett, può essere vero, ovviamente, che in certe culture il *mana* si manifesta in modo più forte in certi tipi di persone, rappresentando in qualche modo la forza di volontà del singolo uomo, ma ciò non è vero per tutte le culture. E il valore del termine *mana* risiede proprio nel suo uso come categoria descrittiva generale, che denota un potere sacro che non è in se stesso personale. L'uso moderno, allora, anche al di là dell'animatismo di Marett, implica una priorità psicologica, se non necessariamente cronologica, rispetto all'idea del *mana*.

**Il potere e la natura della religione.** Nel 1909, con la pubblicazione di *Les rites de passage* (trad. it. Torino 1981), Arnold van Gennep attribuì l'etichetta di *dinamismo* alle teorie della religione avanzate da Marett (1900) e da J.N.B. Hewitt (1902), basate sull'esperienza del sacro e del potere. Ma van Gennep tracciò una netta linea di separazione tra ciò che egli chiamava dinamismo, o schema concettuale che accettava un potere sacro impersonale, e l'animismo, che presupponeva invece che il potere sacro fosse personale. Poiché il suo scopo era quello di classificare i rituali e di comprenderli attraverso questa classificazione, egli non entrò nel dibattito teorico riguardante le origini della religione. A causa dell'evidente valore della sua analisi delle attività rituali, tuttavia, il suo lavoro influenzò profondamente il dibattito teorico, anche semplicemente mostrando che era possibile fornire contributi significativi allo studio della religione senza prendere posizione a proposito del problema delle sue origini.

Altrettanto implicita nell'opera di van Gennep era l'ipotesi della centralità dell'idea del potere nella religione, non tanto nella sua teorizzazione o nei tentativi di autocomprensione, quanto nel comportamento reale. Perciò van Gennep coniò il termine *magico-religioso*, per evidenziare il lato pratico dell'interazione umana con il potere sacro. Egli etichettò ogni genere di attività rituale come magica perché essa era situata nel regno della tecnica, cioè cercava di realizzare uno scopo pratico, quello di influenzare o manipolare il potere sacro per scopi utili. Fu perciò l'efficacia del sacro, la sua potenzialità a realizzare un cambiamento o a evitare un cambiamento – in breve: il suo potere – che van Gennep esaltava nella sua intuizione basilare: che il rituale o, in ogni caso, una serie di rituali, cerca di realizzare il passaggio da uno stato o da una situazione a un altro.

Circa nello stesso periodo in cui Marett e van Gennep stavano formulando la loro visione della religione, cominciarono a essere formulate, al di fuori dell'ambito concettuale della nuova disciplina dell'antropologia, altre teorie sulla natura e, in qualche misura, sull'origine della religione. Influenzato dagli studi antropologici ed etnologici, ma operante in uno schema intellettuale realmente diverso, fu Rudolf Otto, un teologo che ebbe come sua guida spirituale Friedrich Schleiermacher. In *Das Heilige* (1917, trad. it. Bologna 1926), Otto propose quella che potrebbe essere chiamata una psicologia fenomenologica della religione, in quanto cercò di descrivere la struttura della reazione umana a quanto viene sperimentato come «il sacro». L'opera di Otto come teorico può essere considerata, per il suo atteggiamento verso la natura umana e nel suo approccio introspettivo alla religione, una tarda fioritura del movimento romantico. Egli mostra un qualificato atteggiamento anti-intellettualistico verso la psicologia religiosa. La religione è una parte inestirpabile della natura umana, presente fin dall'inizio, ma, mentre la religione stessa ammette uno sviluppo storico, non lo ammette la costituzione psicologica degli esseri umani, la quale sola rende possibile la religione. Perciò qualunque esperienza religiosa, per quanto lontana nel tempo e nello spazio, può essere compresa dallo studioso moderno, che condivide con l'intera religione una fondamentale unità. R. Otto, infatti, si richiama in un famoso brano all'esperienza personale del lettore, più che alle sue facoltà razionali, quale garante dell'accuratezza e dell'utilità delle sue descrizioni:

> Il lettore è invitato a dirigere la sua mente verso un momento di esperienza religiosa profondamente sentita, condizionata il meno possibile da altre forme di consapevolezza. Chiunque non fa questo, chiunque non conosce nella propria esperienza simili momenti, è pregato di non leggere più oltre; poiché non è facile discutere problemi di psicologia religiosa con colui che può ricordare le emozioni della propria adolescenza, i disagi di una indigestione, o, per dire, i sentimenti sociali, ma non può richiamare alcun sentimento intrinsecamente religioso.
> (Otto, [1917] 1923, p. 8).

L'esperienza religiosa fondamentale viene definita da Otto come il senso della presenza del «numinoso». In questo, la sua teoria si avvicina a quella del «potere occulto» (o potere misterioso, o sacro) di Marett. Ma Otto cercò di mostrare in modo sistematico che questo sentimento esisteva psicologicamente prima di qualsiasi concettualizzazione di dio, spirito, o anima e, allo stesso tempo, che esso era il *sine qua non* religioso al di là di tali concetti. Così come egli lo pone, l'«ideogramma» del numinoso deve essere presente nel «concetto» di dio, dato che il primo è la componente non razionale, sentimentale, del concetto razionale. Egli chiamò il processo mentale attraverso il quale gli ideogrammi diventano concetti «schematizzazione».

Implicita in questa discussione è una tensione tra esperienza o sentimento, da una parte, e idee *a priori*, dall'altra, dal momento che R. Otto desiderava affermare la priorità dell'esperienza religiosa e insieme la verità di certi concetti religiosi. La sua salda convinzione nella superiorità delle formulazioni teologiche cristiane, infatti, è stata largamente responsabile della mancata influenza di Otto sull'antropologia e sulle discipline collegate riguardanti lo studio della religione. A ciò si aggiunse la sua insistenza sul carattere *sui generis* dell'esperienza religiosa, che tendeva a isolare la religione da altri campi psicologici, come l'esperienza della bellezza, del piacere sessuale o del terrore.

Il centro del sistema di Otto risiede nella sua descri-

zione delle sensazioni che, in modo più o meno ampio e in varie miscele, tutte le esperienze religiose evocano. Queste sono il *mysterium tremendum* e il *mysterium fascinans*. L'ambivalenza, nella risposta umana, all'oggetto della religione l'abbiamo già incontrata nella dicotomia tra *mana* e *tabu*, gli aspetti positivo e negativo del potere sacro. Nello schema di Otto, l'opera di van Gennep si concentrava prima di tutto sull'aspetto *fascinans*, dato che l'efficacia del potere sacro è necessaria per gli scopi rituali da realizzare, sebbene ovviamente van Gennep prendesse in considerazione anche i rituali di invalidazione. Ma è appunto nell'analisi del lato negativo della dicotomia che può essere individuato il contributo particolare di Otto alla comprensione dell'esperienza religiosa. Scegliendo come dati illustrativi prima di tutto la letteratura canonica del Cristianesimo, ma integrandola con riferimenti a famosi virtuosi cristiani come Martin Lutero e anche ai mistici islamici e induisti, R. Otto documentò minuziosamente la presenza terrificante del numinoso nelle religioni più complesse o «più elevate». Per facilitare l'esposizione, egli divise in due la sua prima categoria. La prima è il *mysterium*, che egli spiegava come avente la sua più stretta analogia con la sensazione di misteriosità che irrazionalmente ci può afferrare quando, per esempio, ascoltiamo storie di fantasmi o attraversiamo un cimitero. Questa sensazione evidenzia la radicale alterità (*das ganz Andere*) del numinoso e conduce a una paura esclusivamente religiosa. Se, secondo Otto, si permette a questa sensazione di predominare nell'esperienza religiosa, ne possono derivare aberrazioni come il culto dei demoni. Ma a questo è inestricabilmente unito l'elemento del *tremendum*, il dominio del numinoso, il cui ideogramma nel Cristianesimo è la potenza di Dio. Muovendo dall'esperienza (*der Moment*) verso l'ideogramma per sviluppare il concetto teologico, il *tremendum* diventa onnipotenza divina.

Il *tremendum*, perciò, nello schema di Otto è il luogo in cui l'esperienza del potere sacro ha la sua esatta collocazione. Egli elabora ulteriormente i suoi effetti partendo dall'ideogramma della «consapevolezza della creaturalità», la senzazione elementare, ma articolata dal pensiero, di essere stati creati, riuniti, per così dire, come una specie di contingente, e perciò come una configurazione in qualche modo arbitaria e temporanea, senza alcun merito o valore o potere intrinseco. Provare questo significa sentire che non si è nulla di fronte al potere infinito e alla presenza dell'Altro. Da ciò derivano le idee relativamente sofisticate della creazione e della colpa. Si noti che la colpa è ora parzialmente derivata non soltanto dalla memoria di aver contravvenuto a una legge o di aver infranto un *tabu*; essa è anche intrinseca all'incontro religioso stesso, particolarmente all'incontro con il potere nella sua irresistibile immensità. Ovviamente qui ci riferiamo al collegamento o schematizzazione tra il *tremendum* e la dottrina della colpa, soprattutto del peccato originale, che Otto afferma capace di rendere infine credibile e intellettualmente soddisfacente il concetto cristiano di colpa.

Si potrebbe affermare che l'elemento del *fascinans*, o attrazione, proprio dell'esperienza numinosa, implica anche un tacito riconoscimento della cratofania, ma, nella sua manipolazione da parte di Otto, il *fascinans* è espresso in termini come amore, dovere e motivazione a seguire la vita religiosa. Si tratta di un elementare riconoscimento o di una esperienza del valore piuttosto che una percezione di utilità o condizione: questo sembra predominante nell'idea del *mana*.

**Mircea Eliade e la storia delle religioni.** Mircea Eliade legò il suo lavoro fenomenologico sulla religione a quello di R. Otto quando in *Das Heilige und das Profane* (1957, trad. it. Torino 1976) espresse ammirazione per le descrizioni di Otto dell'esperienza religiosa. Tuttavia egli cercò di stabilire, allo stesso tempo, una prospettiva diversa, una prospettiva che prendesse come punto di partenza le categorie della dicotomia sacro/profano evidenziate per la prima volta dal sociologo francese Émile Durkheim. Eliade aveva a che fare con quella che potrebbe essere detta psicologia collettiva, più che psicologia delle esperienze individuali, particolari. Il suo lavoro ha cercato di catalogare e di spiegare (come nel *Traité d'histoire des religions*, 1958, trad. it. Torino 1954) le grandi rappresentazioni collettive, cioè i simboli, mediante le quali il significato religioso viene mediato in una varietà di contesti culturali. Nell'accettare la descrizione di Otto dell'aspetto «irrazionale» degli incontri con il sacro, Eliade infuse nel suo uso del termine *sacro* un significato speciale, che comprendeva il potere come elemento centrale. Perciò l'incontro con il potere sacro è visto nella struttura dei simboli del sacro, mentre il potere è uno degli attributi necessari del sacro.

Eliade è forse molto simile a Otto quando discute le tecniche arcaiche dell'estasi, come fa esaurientemente nel suo *Le Chamanisme* (1951, trad. it. Roma 1954). Qui egli mostra che lo sciamano spesso incontra involontariamente il potere sacro (e ne è posseduto), in una prova diseguale di forza che lascia la personalità umana trasformata. Il risultato è l'abilità di raggiungere in modo rituale l'*estasi*, o proiezione di sé fuori di sé, in modo da ottenere il potere delle realtà sacre nella funzione di specialista utile alla comunità. Ma l'interpretazione dello sciamanismo non si limita agli aspetti psicologici: i simboli, per esempio, del tamburo e del «costume per volare», che accompagnano i rituali scia-

manici, sono presentati anche come miti che sostengono e insieme spiegano la visione del mondo dello sciamanismo.

Con le sue opere relative alle religioni arcaiche, Eliade ha evidenziato il potere creativo del mito e degli esseri sacri le cui storie sono miti (cfr. *Aspects du mythe*, 1963, trad. it. *Mito e realtà*, Torino 1966). Ovviamente, questo potere è compreso da coloro per i quali i miti vivono ancora come il potere dello stesso sacro, reso conoscibile e perciò utilizzabile attraverso il mito. Per Eliade, il mito cosmogonico è di necessità il tipo più importante di mito, dato che esso incide sull'onnipresente tendenza psicologica che egli ha chiamato il «prestigio delle origini». La conoscenza dell'origine di una cosa equivale ad avere potere su di essa. Perciò la conoscenza dell'origine del mondo, quale è contenuta nel mito cosmogonico, attribuisce agli uomini il potere sull'intero ambiente. I rituali che celebrano questa conoscenza ripetendo il mito, o, meno drammaticamente, compiendolo di nuovo, sono estremamente utili per lo studioso, aiutandolo nel tentativo di comprendere il significato di una visione religiosa del mondo. Eliade ha notato anche che il prestigio delle origini e l'ipotetico potere delle origini continua a funzionare psicologicamente, anche se spesso inconsciamente, nei moderni contesti secolari.

Il sacro ha il potere, nella visione di Eliade, sia di rendere pieno di significato il mondo fornendo una visione religiosa del cosmo, sia di fornire un mezzo di fuga da un mondo desacralizzato e perciò privo di significato (*Le Mythe de l'éternel retour*, 1949, trad. it. Torino 1968). Il suo lavoro sullo yoga (*Le Yoga. Immortalité et Liberté*, 1954, trad. it. Firenze 1982) descrive minutamente quest'ultima funzione del potere sacro nell'Induismo e nel Buddhismo. Nel *samādhi* lo *yogin* raggiunge lo stadio finale del suo viaggio personale mediante il quale il vero io realizza la propria identità con il sacro. Questo stato porta con sé non soltanto la grande gioia della superconsapevolezza, ma anche una quantità di poteri sacri: la conoscenza e la sensibilità al di là dell'ordinario, come anche i poteri psicofisici (*siddhi*) che caratterizzano il praticante esperto di yoga.

Nella sua discussione sullo yoga, Eliade toccò anche un concetto dell'Induismo in qualche modo rivelatore, il concetto di *tapas*. Questa idea, che è veramente antica nel subcontinente indiano, può essere resa con «il potere dell'ascetismo» o «il potere sacro mediante il quale fu creato il mondo». Talvolta, invero, nei racconti folclorici popolari e nei miti più tardi, il *tapas* diventa il potere del desiderio e della potenza sessuale, che creano tutti gli esseri e minacciano tutto di dissoluzione. Si riteneva che lo yoga, in quanto disciplina ascetica, fornisse il potere del *tapas*, poiché a volte si intende che il *tapas* sia il potere mediante il quale viene ottenuto lo straordinario risultato della liberazione finale. Tra i culti devozionali del moderno Induismo, gli śivaiti onorano Śiva, il fallico dio creatore che è anche il prototipo di tutti gli *yogin*.

La credenza nel potere dei modelli sacri di elevare gli individui a nuovi stati di esistenza (cfr. *Birth and Rebirth*, 1958, trad. it. Brescia 1974) – specialmente per quanto riguarda le realizzazioni rituali di tale potere – è documentata nell'opera di Eliade sugli «scenari iniziatici», che sono così ampiamente diffusi anche nella letteratura e nell'immaginazione profana. Queste sopravvivenze di antichi sistemi simbolici continua a ossessionare i sogni e le creazioni della fantasia della gente moderna. Nelle società arcaiche, questi simboli di morte e di rinascita – di essere inghiottiti da un mostro, per esempio – sono modi estremamente significativi mediante i quali il potere del sacro può determinare il passaggio dalla fanciullezza all'età adulta, dall'uomo che vive in modo ordinario all'antenato potente, dall'uomo ordinario allo sciamano. Nelle religioni di salvezza queste medesime tecniche e questi medesimi simboli sono impiegati nel passaggio cruciale da uno stato di dannazione a quello felice della salvezza e della beatitudine.

La stupefacente capacità dei simboli di sopravvivere attraverso le epoche e nonostante i più profondi cambiamenti culturali – come Eliade ha documentato nelle parti storiche del suo lavoro – testimonia del potere che i simboli esercitano sulla vita umana. Questi simboli potenti sembrano avere quasi una esistenza autonoma, poiché essi stessi costituiscono la personalità umana. Possedere il potere sacro significa allo stesso tempo essere posseduti da esso, una visione che Rudolf Otto avrebbe approvato con entusiasmo e che lo psicologo C.G. Jung spiegò con la sua teoria degli archetipi. [Vedi *ARCHETIPO*, vol. 1].

Fenomenologicamente è impossibile stabilire se la fonte dei simboli si trovi all'interno o all'esterno dell'io che li sperimenta. Jung considerò la religione una risposta tradizionale a simboli potenti, che sorgono dai profondi centri psichici dell'energia e del significato, cioè dagli archetipi. I simboli archetipici si manifestano nel sogno o nel mito, ma soltanto la reazione umana ad essi può rivelarli, e soltanto parzialmente. I simboli archetipici, infatti, causano grande paura, sgomento e desiderio intenso: essi sono i motivi principali delle nostre emozioni più profonde e più forti, e vengono sperimentati come centri numinosi di potere:

> Quando un archetipo appare in un sogno, in una fantasia o nella vita, esso porta sempre con sé una certa influenza o un certo potere in virtù del quale esso esercita o un effetto numi-

> noso o affascinante oppure spinge all'azione... A causa della loro energia specifica – poiché essi agiscono come centri autonomi di un potere ad alta carica – essi esercitano una influenza affascinante e possessiva sulla mente consapevole e possono produrre perciò ampie alterazioni nel soggetto.
>
> (Jung, 1953, p. 80).

L'autentico processo di maturazione, sia culturale che individuale, che Jung riteneva essere il centro principale della fede religiosa, è il processo dell'esperienza delle immagini archetipiche, che si approfondisce sempre, e della trasformazione progressiva dei simboli generati archetipicamente.

Perciò nel pensiero di Jung le idee del potere e dell'esperienza religiosa sono fortemente associate. La religione è uno dei modi per interessarsi di queste strutture interne, sebbene certamente non l'unico. D'altro canto, la credenza religiosa deriva da queste strutture, in quanto forza guida del pensiero e dell'azione.

**Van der Leeuw e la fenomenologia della religione.** Una delle opere maggiori sulla natura della religione richiede una menzione speciale, perché essa usa l'idea di potere come suo principio organizzatore centrale. Questa è la *Phänomenologie der Religion* (1933, trad. it. Torino 1975) di Gerardus van der Leeuw, che si apre con una discussione dell'esperienza del potere come impulso basilare della religione.

> L'uomo religioso percepisce ciò con cui la sua religione ha a che fare come primario, creativo o causale; e soltanto nel pensiero riflesso questo diventa l'oggetto dell'esperienza meditata... La teoria, e anche il grado più esiguo di generalizzazione, sono ancora molto lontani; l'uomo rimane soddisfatto del riconoscimento puramente pratico che questo oggetto è assai distante da tutto ciò che è usuale e familiare; e questo è di nuovo la consegenza del *potere* che esso genera.
>
> (van der Leeuw, 1933, p. 23).

Van der Leeuw descrive qui un modo preteoretico di percezione, in cui si mescolano l'esperienza del potere e quella della diversità, e in cui domina la nozione di efficacia. Questo potere origina e causa fatti; è perciò fondamentalmente creativo.

Rapidamente van der Leeuw conclude che il linguaggio tradizionale della cultura è ingannevole, dal momento che distingue impropriamente religione e magia a questo livello elementare:

> Una caratteristica del pensiero più antico è quella di non distinguere esattamente il magico, e tutto ciò che confina con il soprannaturale, dal potente; per la mente primitiva, infatti, tutto ciò che è segnato dalla «magia» è *eo ipso* potente... La magia certamente si manifesta come potere; usare il potere, tuttavia, non è proprio lo stesso che agire magicamente, sebbene ogni azione straordinaria dell'uomo primitivo possieda una traccia di magia.
>
> (*Ibid.*, pp. 24s.).

Sebbene spesso van der Leeuw definisca «primitivo» questo livello elementare di religiosità, egli rifiuta l'ipotesi che esso esista come uno stadio nell'evoluzione religiosa. Per lui, infatti, il termine designa un livello di pensiero e di esperienza che si trova, fino a un certo grado, in tutte le religioni e in ogni tempo. Inoltre van del Leeuw giudica le nozioni di un potere che ordina, o potere sacro (come nel sanscito *ṛta* o nel cinese *tao*), semplici teorie sul potere in quanto superiore, come potrebbe essere la teoria di un'anima individuale come centro personale di potere.

Van der Leeuw interpreta poi il *tabu* come la reazione più elementare all'esperienza del potere sacro: quando qualcuno è impaurito di fronte alla differenza di potere, il *tabu* è per lui un tentativo di alzare una certa difesa contro di esso. Anche la *religio* dei Romani sarebbe derivata da una simile esperienza di timore. Per questo essa era un sistema di *tabu*, elaborato in risposta alla spaventosa apparizione del potere sacro. «L'osservanza – egli scrive – è timore paralizzante che, in qualunque momento, può essere rivissuto» (*Ibid.*, p. 50).

L'intera prima parte della *Phänomenologie der Religion* è un lungo saggio che dimostra come la nozione di potere sia la chiave per comprendere un'ampia varietà di fenomeni religiosi. I simboli celesti, per esempio, sono parte importante di molte religioni perché manifestano il potere magico in modo tale che gli uomini possono modellare il loro comportamento sui movimenti regolati dei corpi celesti, utilizzando, in questo modo, il grande potere di quelli. Ancora, van der Leeuw spiega il culto degli animali e il totemismo come un tentativo da parte degli uomini di ottenere per sé i poteri che gli animali controllano in virtù della loro forza superiore e delle loro capacità, come la capacità di volare. L'animale totemico è particolarmente significativo a questo riguardo perché esso «è una specie di riserva per la potenza della tribù o del clan (*Ibid.*, p. 70). Gli angeli rappresentano una proiezione o emanazione (essi sono i «messaggeri») degli specifici poteri degli dei; la regalità sacra è il riconoscimento che il potere dell'uomo più potente è, in parte, un potere sacro, mentre la credenza nella salvezza implica la fede in un potere straordinario di trasformazione.

La seconda parte della *Phänomenologie* si occupa della reazione al potere sacro in quanto compreso dall'interno, cioè dell'effetto dell'esperienza del potere sull'esistenza umana. Qui vengono discussi i funzionari religiosi, come il sacerdote o lo sciamano, ma anche

la vita traformata del santo. Infine viene tratteggiata l'organizzazione religiosa, la reazione sociale al potere.

Una ulteriore valutazione dell'opera di van der Leeuw deve affrontare la sua interpretazione del compito fenomenologico: egli evitava qualsiasi ermeneutica o teoria conscia della religione, in quanto falsa rispetto ai dati. Perciò la sua opera non può essere chiaramente riassunta facendo riferimento a un modello teorico relativamente semplice. In gran parte della sua opera, infatti, l'esperienza basilare del potere funge piuttosto come progetto euristico che come intuizione fondamentale sulla natura della religione.

Un altro studioso che ha influenzato la nozione del potere religioso sostenuta dagli studiosi della religione in anni recenti è Georges Dumézil, che cercò di sviluppare alcuni strumenti strutturali per occuparsi non di tutte le religioni ma di quella ampia classe di religioni che sono derivate dalle culture indoeuropee. La sua tesi fondamentale è che gli dei dei popoli indoeuropei riflettono la struttura sociale di una data cultura e a loro volta sono riflessi in essa.

Questa struttura, nelle sue tre articolazioni principali, può essere descritta nei termini delle funzioni, o attività tipiche, svolte sia dagli dei che dalle classi sociali in questione. Sebbene questa tesi abbia implicazioni di vasta portata, molto importante per gli scopi attuali è il fatto che in numerose culture – molto chiaramente nell'India antica e nella letteratura vedica – queste funzioni, a loro volta, sembrano basarsi su concezioni differenti del potere. Poiché gli interessi degli dei della terza funzione sono la fecondità e la produttività nella sfera terrena, perciò, essi possiedono un potere speciale o energia che controlla e perciò anche promuove o impedisce la crescita degli armenti o l'abbondanza dei raccolti. Questo potere veniva spesso rappresentato come di natura sessuale.

Ma è nella seconda e nella prima funzione, come le definiva Dumézil, che le differenze di natura del potere diventano molto evidenti. Qui egli distingue nettamente il potere misterioso, nascosto, anche magico, degli dei della prima funzione e il potere puramente fisico esercitato dagli dei della seconda funzione. La seconda funzione appartiene al guerriero, in India soprattutto a Indra, che uccise il demone cosmico Vṛtra, e che era il protettore delle tribù arie e il capo dei guerrieri. Invero, questo potere fisico divenne così importante che c'è traccia nel *Ṛgveda* del fatto che Indra a un certo punto sostituì Varuṇa, il dio originario della prima funzione. Varuṇa e Mitra insieme sono l'esempio tipico della funzione del potere supremo, la cui posizione all'apice della gerarchia divina e umana era, almeno originariamente, assicurata dal potere che essi esercitavano. Dumézil caratterizza la prima funzione in generale come celeste, sacerdotale e riguardante l'esercizio del potere supremo, magico e giuridico. Varuṇa specialmente è «un grande mago, disposto più di ogni altro tra coloro che si situano al supremo livello di potere alla *māyā*, la magia che produce forme sia temporanee sia permanenti, propenso anche ai legami con cui lega il colpevole, una cattura immediata e insieme irresistibile» (Dumézil, 1968-1973, I, p. 148).

Collegata sia al caratteristico simbolismo celeste sia all'idea del potere misterioso è l'associazione di Varuṇa e di Mitra all'ordine cosmico, *ṛta*. Sempre più ossequienti a questo ordine impersonale, gli dei della prima funzione tuttavia riflettono e fino a un certo punto esercitano il vero potere mediante il quale il cosmo si muove. Questo dinamismo era particolarmente impressionante perché il mezzo del suo movimento era invisibile. Proprio come le stelle o il sole seguivano i loro corsi preordinati; proprio come le stagioni seguivano i loro schemi e altri eventi come la malattia avvenivano come punizioni i cui agenti o il cui meccanismo, per così dire, non poteva essere scoperto mediante i sensi ordinari; proprio come gli dei supremi controllavano il potere reale da cui il mondo era ordinato e da cui il suo ordine era mantenuto. Il potere fisico, il potere di Indra e della guerra, poteva essere compreso, anche se non sempre ci si poteva difendere da esso. Anche l'enorme potere fisico di un dio era ancora fisico e palpabile, e perciò di natura fondamentalmente diversa da quella della *māyā*, il potere invisibile e tanto più spaventevole di Varuṇa.

Nel regno degli uomini, secondo la tesi di Dumézil, anche la struttura sociale rifletteva questi differenti tipi di potere. Ovviamente è la casta dei brahmani, i sacerdoti ereditari, che esercitava il potere di Varuṇa, in parte per la loro conoscenza dei riti del sacrifico. Nel culto, i sacerdoti agiscono come mediatori del sommo potere sacro: le parole e le azioni dei rituali pongono nelle mani sacerdotali questo stesso potere misterioso che è il potere di influenzare le forze cosmiche a beneficio degli uomini.

Sebbene il punto di partenza di Dumézil siano i testi vedici dell'India, egli applica questo schema anche all'epica indiana posteriore, così come alla letteratura religiosa persiana, greca e di altri popoli dell'Europa. Al di là di questo, altri studiosi hanno tentato di estendere la teoria delle tre funzioni anche alle culture non indoeuropee. Il più notevole di questi è, forse, Atsuhiko Yoshida, il cui *La mythologie japonaise. Essai d'interpretation structurale* (1961-1963) è il tentativo più vasto di applicare queste categorie, non tanto per mostrare le influenze indoeuropee sulla mitologia giapponese quanto per fornire un utile strumento interpretativo.

**Il potere, la magia e il carisma.** L'uso del termine *magia* ha avuto una storia contrastata, sia negli ambienti teologici cristiani sia all'interno della religione comparata o della storia delle religioni (*Religionswissenschaft*). Da una parte, la magia ha condiviso le connotazioni peggiorative di termini come *superstizione* e *idolatria*, nella loro valutazione etica o confessionale; dall'altra, come evidenziato da composti come *magico-religioso*, dal punto di vista etico il termine è stato usato in un modo puramente descrittivo, come per esempio nell'opera di Arnold van Gennep. In quest'ultima prospettiva, la magia indica semplicemente il potere sacro sperimentato come impersonale e, fino a un certo punto, manipolabile: è il potere nel suo modo più utile, dato che esso può essere volto a vantaggio di qualcuno con ciò che potremmo chiamare un minimo di effetti collaterali dannosi. Badando soltanto a che le formule e i rituali siano eseguiti in modo esatto, i risultati sono prevedibili, addirittura automatici. Per molti pensatori inclini alla teologia, questa nozione, e ancor più l'atteggiamento verso il sacro che essa comporta, deve essere necessariamente una forma inferiore di religione, o una forma di religione degenerata – o forse una forma del tutto estranea alla religione. Questo perché la magia viene sentita come incompatibile con il senso proprio di reverenza e dipendenza dovuti a un dio personale, come nel Cristianesimo o nell'Ebraismo. Da questa prospettiva, considerare Dio un oggetto della magia significa bestemmiare, dal momento che essa tende a ridurre la maestà e la libertà della divinità.

La mancanza di consenso tra gli studiosi a proposito della definizione e dell'uso esatti del termine *magia* non riflette così tante differenze di valutazione quante differenze negli scopi per i quali vengono presentati i dati. Dal punto di vista puramente descrittivo, si è dimostrato praticamente impossibile operare una distinzione netta tra magia e religione o tra religione magica e religione pura. Ma dal punto di vista normativo e teologico, il termine *magia* si è dimostrato un termine da abbandonare immediatamente, dato che esso delinea quello che viene sentito come un atteggiamento verso il potere di Dio teologicamente inaccettabile. Perciò, anche quando nelle opere descrittive non viene sottinteso alcun senso peggiorativo, tale senso viene impropriamente supposto dalla maggior parte dei lettori.

Si possono facilmente presentare esempi delle difficoltà che sono in agguato per coloro che vorrebbero distinguere tra un approccio di manipolazione al sacro e un approccio invece umile e conciliante. Si devono operare sottili distinzioni psicologiche, dal momento che l'interesse esistenziale di tutte le persone religiose per il loro personale benessere rende improbabile, se non impossibile, per gli uomini comuni un approccio al sacro totalmente disinteressato. Posto in altro modo, ci possiamo chiedere: «quanto spesso si prega per la remissione dei peccati soltanto per un puro e disinteressato amore di Dio?». O ancora: i riti di passaggio sono onnipresenti e cercano sempre un vantaggio personale o collettivo più o meno definito – ma chi può indicare con certezza la motivazione dei partecipanti? Sminuire l'importanza della «manipolazione» può portare a una riduzione del termine *religione*, fino al punto in cui esso perda la sua utilità come termine descrittivo.

Un altro strumento concettuale in rapporto con il potere religioso è *carisma*, un termine reso popolare dal sociologo della religione Max Weber (in *Religionssoziologie*, 1922, trad. it. Milano 1982), che lo definì come l'autorità per la quale gli individui ricevono uno *status* e un potere su altri individui o, ancora, mediante il quale le funzioni o gli uffici stessi (a prescindere da chi le esercita) sono percepiti come degni di rispetto. Weber collegò espressamente il carisma sia al *mana* sia all'iranico *maga* (sanscrito *māyā*), da cui deriva la nostra parola *magia*. Guardando da vicino, si può vedere che la nozione di carisma, almeno dal limitato orizzonte della sociologia, è piuttosto misteriosa. Il motivo e i mezzi, in altri termini, per cui a una persona viene concesso questo riguardo, questa sorta di speciale potere interno di attrazione, non sono affatto spiegati o non sono sufficientemente compresi. Certamente cose come carattere, abilità insolite, grande statura o forza, potenza negli atti e nei comportamenti: tutto ciò sembra contribuire; ma in ultima analisi *carisma* rimane un termine di relazione, adatto soltanto a classificare la reazione di certuni verso la persona che perciò gli studiosi classificano come carismatica.

La tradizione religiosa cinese ci fornisce un esempio concreto di fede nel carisma e di teorizzazione riguardo ad esso all'interno dei due antichi sistemi di pensiero, il Confucianesimo e il Taoismo. Queste due religioni, sebbene spesso antagoniste, tuttavia condividono un'origine comune e una grande quantità di idee comuni. Due sono soprattutto rilevanti qui: il *tao*, l'ordine cosmico, e il *te*, variamente tradotto come «virtù, carattere, potere o carisma». È possibile vedere questi due concetti non soltanto come strettamente associati nel pensiero cinese ma anche come due aspetti di una sola realtà: il potere sacro. Il *tao* è per molti aspetti simile al sanscrito *ṛta*, in quanto non è soltanto ordine, ma anche potere che guida un universo dinamico. Tutte le cose derivano in ultima analisi dal *tao* (Lao-tzu lo chiama opportunamente «la madre di tutte le cose»), e tutte le cose esso muove e cambia secondo le sue «leggi». Certo, esso non è interamente conoscibile, anche se il Confucianesimo è più ottimista su questo punto,

ponendo in risalto lo studio della via degli antichi e la sua credenza che il *tao* è perfettamente incarnato nel *li* (rituale o decoro).

Quando il *tao* è perfettamente incarnato in un uomo, allora egli è chiamato saggio. Una persona simile è perfetta, come esempio del *tao* universale, quanto lo può essere un uomo. Essere un saggio vuol dire essere perfettamente in armonia con il *tao*. Ma presa dal punto di vista dell'individuo, una persona simile ha un grande *te*, o potere personale. Questo potere, come il *tao*, sebbene possa incarnarsi in una persona non è in se stesso personale, è privo di consapevolezza, volontà o emozione; non ha scopo. Il potere intrinseco di un saggio è espresso, sia nel Confucianesimo sia nel Taoismo, nell'immagine del re saggio Shun, che «agiva senza azione» – eppure tutte le cose erano compiute e l'Impero era in pace. Shun era paragonato anche alla stella polare, che soltanto fronteggia il sud mentre tutte le cose girano intorno a lei come in una sorta di balletto cosmico.

Questo *te* o carisma è trasportato sulla terra nell'ideale confuciano del *chün-tzu*, l'«uomo superiore», l'«autentico gentiluomo», che attraverso l'esempio, il rituale e il potere della sua presenza produce l'ordine esatto della società umana cui si aspira. Non è, ovviamente, che egli non faccia nulla; piuttosto, egli è così perfettamente in sintonia con il *tao* (o con il «cielo», *t'ien*) che tutto ciò che egli decide di fare sarà la cosa giusta in quella circostanza. Quando una persona simile è un sovrano, o, si potrebbe dire con Weber, quando il carisma di una persona è combinato col carisma di un ufficio, essa ha un significato particolarmente importante per l'armonia. Anche qui, comunque, almeno negli scritti taoisti più mistici, saggio non vuol dire giusto, non si arriva alla giustizia attraverso un pensiero attento o una deduzione logica rispetto al corso corretto dell'azione; l'azione giusta, piuttosto, accadrà spontaneamente perché il suo protagonista è saggio, talora con lo stesso uomo saggio come agente diretto e talora per mano di altri, misteriosamente influenzati da lui.

Questo potere che agisce misteriosamente, azione a distanza e senza una volontà consapevole, suona in molti casi come la *māyā* vedica. Si tratta del potere sacro, attivo nel mondo degli uomini, che si riflette in ultima analisi in chi possiede il potere sacro che è alla base di tutta l'attività nel mondo della natura.

Una simile credenza è soltanto magia o forse semplice superstizione? Qualcuno risponderebbe affermativamente. Certamente essa insiste sulla natura impersonale del sacro e sull'opera del potere sacro. E la volontà di manipolare questo potere a beneficio proprio o di tutta la società è forte, soprattutto nel Confucianesimo. Tuttavia c'è anche timore e reverenza verso il potere: è difficile da conseguire e possiede le proprie regole. Altri affermerebbero che questo esempio dimostra semplicemente l'impossibilità di separare magia e religione, che esse sono inestricabilmente fuse nell'idea di potere sacro e nelle risposte attive degli uomini, nelle percezioni di quel potere nel corso dei tanti millenni della storia religiosa.

[Vedi *SACRO E PROFANO*, vol. 1].

## BIBLIOGRAFIA

R.H. Codrington, *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore*, 1891, New Haven 1957.

G. Dumézil, *L'ideologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles 1958.

G. Dumézil, *Mythe et epopée*, I-III, Paris 1968-1973 (trad. it. parziale: Torino 1982).

M. Eliade, *La Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968).

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954).

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982).

M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il Sacro e il Profano*, Torino 1967).

M. Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture*, London 1958, New York 1965 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974).

A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981).

J.N.B. Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion*, in «American Anthropologist», 4 (1902), pp. 33-46.

Ad.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Natürvölker*, Wiesbaden 1951.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

R.R. Marett, *Pre-Animistic Religion*, in «Folk-Lore», 11 (1900), pp. 162-82.

R.R. Marett, *The Threshold of religion*, London 1909, 1915.

R. Otto, *Das Heilige*, Marburg 1917 (trad. it. *Il Sacro*, Bologna 1926).

E.B. Tylor, *Primitive Culture*, I-II, 1871, New York 1970 (trad. it. *Alle origini della cultura*, I-III, Roma 1985-1987).

J. de Vries, *The Study of religion*, New York 1967 (ed. originale in olandese del 1961).

J. Wach, *Sociology of Religion*, 1944, Chicago 1962.

M. Weber, *Religionssoziologie*, Tübingen 1922 (trad. it. *Sociologia della religione*, Milano 1982).

A. Yoshido, *Nihon shinwa to In-o shinwa*, in T. Obayashi (cur.), *Nihon shinwa no hikaku kenyu*, Tokyo 1974.

ALAN L. MILLER

**PREANIMISMO.** Negli anni intorno al 1900 il dibattito culturale sulle origini e sull'evoluzione della religione era ancora in larga misura dominato dalle teorie avanzate da E.B. Tylor trent'anni prima, in particolare nel suo *Primitive Culture* (London 1871; trad. it. *Alle origini della cultura*, I-III, Roma 1985-1987). Il concetto chiave era l'*animismo*, che indicava sia la credenza primitiva in esseri spirituali sia la credenza nell'«animazione» di esseri non umani – dagli animali più evoluti giù fino agli alberi, alle piante e alle pietre – da parte di spiriti o forze spirituali. [Vedi *ANIMISMO*]. Dal 1900, tuttavia, la teoria di Tylor era stata contrastata da due dei suoi discepoli di Oxford, che erano e rimasero entrambi suoi amici personali. Nel suo *Cock Lane and Common Sense* (London 1894) e poi in modo definitivo nel suo celebrato *The Making of Religion* (London 1898), Andrew Lang aveva messo in discussione l'ipotesi animistica, asserendo che «forse non c'è alcuna razza selvaggia così poco dotata che non possieda, in aggiunta a un mondo di "spiriti", qualcosa che corrisponda al concetto di Dio» (*Cock Lane and Common Sense*, p. 334). A un incontro della British Association, nel 1899, la teoria animistica fu messa in discussione da una diversa angolazione, questa volta dal filosofo e antropologo R.R. Marett. Mentre Lang sosteneva che gli aderenti alla teoria animistica erano stati ostacolati dai loro pregiudizi anche nel notare l'evidenza a favore di ciò che egli chiamava «divinità elevate» tra i popoli a un basso livello di sviluppo materiale, Marett affermava, invece, che il termine *animismo* era ambiguo e che i processi mentali che esso implicava erano troppo sofisticati per essere stati presenti al livello più basso dell'evoluzione umana.

Il saggio di Marett *Pre-Animistic Religion* fu pubblicato sulla rivista «Folk-Lore» (1900, pp. 162-82); esso formò successivamente il primo capitolo del libro *The Threshold of Religion* (London 1909; 2ª ed. ampl. London 1914). Sebbene breve, il suo saggio era rivoluzionario. Da una parte esso proponeva che nella visuale del doppio significato della parola *animismo*, nella *Primitive Culture* di Tylor, poteva essere fatta una distinzione tra l'animismo vero e proprio, come credenza in esseri spirituali, e la credenza nell'«animazione» di animali, piante e oggetti naturali, che egli propose di chiamare «animatismo». Questo ovviamente non aveva nulla a che fare con qualsiasi teoria sull'origine della religione in quanto tale, ma era soltanto una richiesta di maggior precisione terminologica. D'altro canto – e questo sembrava essere un'aperta sfida all'ipotesi di Tylor – anche Marett azzardò l'opinione che l'animatismo semplicemente non era abbastanza «primitivo» per rappresentare la forma più antica di religione. Al di sotto (sebbene non necessariamente cronologicamente anteriore rispetto ad essa) della credenza negli spiriti, egli affermava, c'è un senso più amorfo del mondo, riempito dalle manifestazioni del potere soprannaturale. [Vedi *POTERE*]. Era improbabile che questa nozione fosse stata elaborata in età primordiale; piuttosto essa implicava un «senso basilare di terrore, che porta l'uomo, prima che egli possa pensare o teorizzare su di esso, a rapporti personali con il soprannaturale» (Marett, 1914, p. 15). Alla ricerca di una parola per caratterizzare questo potere, Marett si decise infine per la parola melanesiana *mana*, come descritta dal missionario R.H. Codrington nel suo libro *The Melanesians* (Oxford 1891). Menzionato solo di passaggio nel suo saggio del 1899, a fianco di altre «parole del potere», nei pochi anni successivi *mana* venne a eclissare tutti gli altri come *terminus technicus* per descrivere ciò che si trova alla radice del preanimismo.

Il *mana*, comunque, non era affatto un concetto esclusivamente melanesiano. Esso era comune a tutto il Pacifico, alla Polinesia così come alla Melanesia. Esso era stato notato per la prima volta dal capitano James Cook nel 1777 e molto prima dell'epoca di Codrington era stato approfonditamente discusso in rapporto ai Maori della Nuova Zelanda. F.E. Maning nel suo libro *Old New Zealand* (Aukland 1863) aveva messo in evidenza, per esempio, che *mana* non aveva un solo significato, ma che era associato a idee diverse come «virtù, prestigio, autorità, buona fortuna, influenza, santità, fortuna» (Maning, [1863], 1927, pp. 239s.). I primi preanimisti, comunque, furono generalmente ignari del materiale della Nuova Zelanda e si contentarono di far riferimento alla testimonianza di Codrington, trasmessa dapprima da Marett e successivamente dai sociologi tedeschi e francesi.

Lo stesso Marett era molto riluttante a «dogmatizzare» sulle origini religiose e si espresse sempre con grande cautela. Perciò, sebbene nel suo saggio del 1899 egli arrivasse a ipotizzare che ciò che egli chiamava «soprannaturalismo» poteva essere «non soltanto logicamente ma anche in un certo senso cronologicamente precedente all'animismo» (Marett, 1914, p. 11), egli non diceva in quale senso. Di nuovo – e questo è importante nella visuale della direzione successivamente presa dal dibattito – egli non categorizzò il *mana* come ambiguamente impersonale. In un'edizione successiva, infatti, egli affermò esplicitamente che il *mana* «lascia in soluzione la distinzione tra personale e impersonale» (1915, p. 119) e notò che, sebbene esso possa in alcune circostanze essere usato in maniera in qualche modo impersonale, è sempre necessario tener conto dell'«ambiguità che giace in qualche modo addormentata nel *mana*» (p. 121). Altri autori hanno trovato questo grado di ambiguità difficile e sgradevole.

Sulla scia dell'opera di Marett, il primo decennio del XX secolo vide la comparsa di una grande quantità di scritti sul soggetto del preanimismo e sul *mana* e sui suoi vari equivalenti. In Germania Wilhelm Wundt, di Leipzig, trattò ampiamente nella sua *Völkerpsychologie* (1900) di «die präanimistische Hypotese», seguito da K.T. Preuss in una serie di articoli sulla rivista «Globus» (1904-1905). Entrambi, comunque, sembrano aver accettato che la teoria di Marett sia stata concepita in diretta e completa opposizione a Tylor – una responsabilità che peraltro Marett, che ammirava grandemente Tylor, negò strenuamente. In Francia la scuola dell'«Année sociologique» (che comprendeva Durkheim, Hubert e Mauss) elaborò una teoria molto simile a quella di Marett, forse indipendentemente, sebbene l'articolo di Hubert e Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, fosse comparso sull'«Année sociologique» solo nel 1904, e il *magnus opus* di Durkheim non fosse apparso fino al 1912.

Da questo momento, tuttavia, il *mana* è stato associato a una stupefacente varietà di termini tratti dalle culture primitive di varie parti del mondo, i quali tutti – si sosteneva – trasmettevano lo stesso senso basilare di quel potere soprannaturale che aveva ispirato una iniziale risposta umana al terrore. Una parte di queste parole era stata scelta dai vocabolari di vari popoli dell'America settentrionale: dall'irochese venne *orenda* (come nell'articolo *Orenda and a Definition of Religion* di Hewitt, in «American Anthropologist», 4, 1902), dall'algonchino *manitu* e dal lakota *wakan* e *wakanda*. Il termine australiano degli Aranda (Arunta) *arungquiltha/arúnkulta*, il malgascio *andriamanitra*, il figiano *kalou* e anche l'antico norvegese *haminja* e l'indiano *brahman* furono in seguito aggiunti a questo elenco, che dal 1914 ha assunto considerevoli proporzioni. *Mana*, tuttavia, continuò a servire da nave ammiraglia per la flotta preanimista.

Può essere importante ricordare che Marett aveva affermato (non nel suo articolo originale ma al Congresso di Scienza della Religione di Oxford nel 1908) che era ormai sua espressa intenzione dotare *mana* di «una autorità classificatoria, fino a un certo punto a spese della nozione più antica [cioè animismo]» (Marett, 1915, p. 102). Poiché ogni nuova scienza doveva creare la propria terminologia specialistica, Marett proponeva l'uso di *mana* ogni qual volta e in tutte le circostanze in cui sembrava che esso fosse giustificato come termine tecnico capace di esprimere le religioni preanimiste e virtualmente indipendente dal significato etimologico della parola nel suo originario contesto. Alla luce di questa intenzione di Marett, è un po' imbarazzante notare la solennità con cui alcuni studiosi si sono in seguito creduti i demolitori della discussione di Marett evidenziando che l'etimologia di *mana* non è proprio ciò che egli supponeva che fosse.

Un altro punto critico riguarda la supposta impersonalità del potere del *mana*. Come abbiamo visto, Marett inizialmente aveva sostenuto che *mana* è un concetto ambiguo, anche se egli sapeva perfettamente che il suo principale informatore, Codrington, aveva affermato che esso era sempre associato con persone, spiriti o spettri ed era sempre derivato da essi. In almeno una successiva occasione, tuttavia, nel suo articolo *Mana* nell'*Encyclopedia of Religion and Ethics* di Hastings (vol. VIII, Edinburgh 1915), egli si preparava ad affermare che *mana* era «di per sé impersonale» anche se era sempre associato a esseri personali. (Spesso in simili contesti egli usava l'immagine dell'elettricità, che resta latente finché non è collegata e, in qualche modo, «aperta»). L'ambiguità tra personale e impersonale restava nonostante tutto in vigore. Ma proprio come Marett leggeva il *mana* attraverso il prisma di Codrington, si può dire che quasi tutti i successivi critici abbiano letto Marett mediante il prisma della grande celebrità internazionale di Émile Durkheim.

Per Durkheim, infatti, ne *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pubblicato in francese nel 1912 e in inglese nel 1915, non c'erano ambiguità. La cautela era sostituita dall'affermazione. Secondo Durkheim, infatti, Marett aveva mostrato «l'esistenza di una fase religiosa che egli chiamava *preanimistica*, in cui i riti sono indirizzati verso forze impersonali come il *mana* melanesiano e il *wakan* degli Omaha e dei Dakota» (p. 201). Durkheim affermò categoricamente che il *mana* era «una forza religiosa impersonale» (pp. 192, 198), «una forza anonima e diffusa» (p. 194); poiché esso non era, secondo Codrington, un Essere supremo, Durkheim conclude che esso deve possedere «impersonalità» (p. 194). Non abbiamo bisogno di cercare ulteriormente l'origine dell'opinione successiva che l'animismo deve di necessità implicare la credenza nelle forze impersonali; essa non proviene da Marett, ma da Durkheim.

La teoria preanimistica dell'origine della religione (come è stata sviluppata tra il 1900 e il 1914) iniziò a essere chiamata in causa per la prima volta negli anni successivi alla prima guerra mondiale. Nel 1914 Nathan Söderblom (che era stato professore a Leipzig dal 1912 al 1914) pubblicò nell'«Archiv für Religionswissenschaft» un articolo, *Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen*, in cui erano discussi gli abituali spunti preanimistici (cfr. anche N. Söderblom, *Gudstrons uppkomst*, Stockholm, 1914, pp. 30-108). Uno dei suoi studenti, F.R. Lehmann, fu ispirato da questo articolo a occuparsi del *mana* e nel 1915 presentò la sua dissertazione sul-

l'argomento, in cui si fece strada al di là di Durkheim e Marett fino a Codrington, e al di là di Codrington fino all'etimologia e alle implicazioni della stessa parola comune polinesiana/melanesiana *mana*.

Le ricerche di Lehmann ebbero l'effetto di screditare del tutto la nozione secondo la quale il termine *mana* era sempre stato usato nella zona del Pacifico per indicare una forza impersonale. Anche quando si affermava che alberi, pietre o altri oggetti inanimati possedevano il *mana*, questo era perché gli spiriti si erano associati a quegli oggetti e non in virtù del loro avere di per sé una forza impersonale. Paul Radin aveva sostanzialmente raggiunto lo stesso risultato nel 1914 quando chiese: «Quale autorità abbiamo noi per pensare al dio come a una divinità più il potere, e non soltanto come a una divinità potente? Non stiamo forse commettendo lo stesso antico errore di confondere un aggettivo con un nome?» (in «Journal of American Folklore», 27, 1914, p. 347). Seguendo Lehmann, e nell'atmosfera sempre più antievoluzionista degli anni del dopoguerra e oltre, furono sollevate critiche sempre più frequenti contro l'ipotesi preanimista, contro l'interpretazione del *mana* che l'aveva rafforzata e contro coloro che avevano scritto in questi termini. Una violenta bordata contro la teoria fu lanciata dal germanista Walter Baetke, nel suo libro *Das Heilige im Germanischen* (Tübingen 1942), e una seconda bordata da Geo Widengren in un articolo polemico, *Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion* (in «Ethnos», 10, 1945, pp. 57-96). Widengren, per inciso, ammirava il lavoro di Baetke; e fu nella *Festschrift* per Baetke che Lehmann descrisse lo svolgimento della sua ricerca nell'area del *mana*, in un articolo intitolato *Versuche, die Bedeutung des Wortes "Mana"... festzustellen* (pp. 215-40). Widengren riassunse: «I migliori esperti nel campo della religione melanesiana hanno esplicitamente affermato che il *mana* non è mai realmente un potere impersonale»; esso è «in realtà una qualità. Va da sé che non è il *mana* in se stesso ma le persone e le cose che possiedono il *mana* che sono oggetti di culto» (p. 84). Si può infine citare un'ultima critica. Nel suo *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954) e in termini virtualmente identici in *Mythes, rêves et mystères* (Paris 1957, trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976), Mircea Eliade nega l'esistenza di qualunque simile «forza impersonale e universale», anche semplicemente perché l'«impersonalità» è «senza significato all'interno dell'orizzonte spirituale arcaico» (Eliade, 1957, p. 112). Tutti questi critici, tuttavia, hanno attribuito a Marett opinioni radicali, che in realtà, come abbiamo visto, erano piuttosto quelle di Durkheim.

Rimane da notare che Rudolf Otto, presentando nel suo famoso *Das Heilige* una teoria che individuava l'origine della religione in un ineffabile *sensus numinis*, lodò Marett per essersi avvicinato su questo argomento «alla perfezione». Anche Otto fu a sua volta criticato da Baetke e Widengren, che usarono argomenti molto simili a quelli che avevano usato contro Marett e i preanimisti. Il *numen* di Otto, tuttavia, difficilmente poteva essere chiamato «impersonale».

Il preanimismo e il dibattito sulla religione preanimista appartengono meno al mondo della religione in quanto tale (e per nulla affatto, sembrerebbe, all'area della religione primitiva) che alla storia intellettuale dell'Occidente dell'inizio del XX secolo. La popolarità del concetto era certamente in rapporto con il crescente allontanamento dell'Occidente dalle forme tradizionali della fede e della dottrina religiosa e con il simultaneo mantenimento del principio che ci potrebbe pur essere «qualcosa» (più che «qualcuno») che comanda il destino del mondo. Ciò implicava la convinzione, tipica degli evoluzionisti, che la religione fosse emersa da qualcosa di assai diverso, e assai più semplice, della religione. Ciò portò anche alle ipotesi sulla personalità e (almeno dopo Durkheim) l'impersonalità che i critici successivi trovarono anche troppo facile abbattere. I critici, tuttavia, forse sono andati troppo in là nella direzione opposta. Nel loro desiderio di allontanarsi dagli evoluzionisti, essi li avevano frequentemente travisati e fraintesi, senza rendersi conto che gli stessi evoluzionisti erano abbastanza capaci di sollevare obiezioni – spesso le stesse obiezioni – al loro stesso lavoro. Il preanimismo come tale non può essere né provato né smentito come stadio elementare nell'evoluzione della religione. Tuttavia può restare un settore della religione al cui interno sia avvertito il potere soprannaturale (o almeno incontrollabile), ancora iniziale e separato da qualsiasi nozione sicura di divinità. Questo non è necessariamente uno stadio al di fuori del quale emergono nozioni più precise. È proprio come trovarsi alla fine di un lungo processo di declino e perciò essere post-teisti tanto quanto preanimisti. Non abbiamo una parola tecnica che possa essere usata come termine tecnico per descrivere questa situazione. *Preanimismo* chiaramente non è in grado di farlo, a causa della sequenza che implicitamente prevede. Un qualche uso, in questa connessione, si potrebbe allora forse ancora trovare per il termine *mana*. Nel 1907 Marett scrisse che «l'ultima parola sul *mana* non è stata ancora detta» (p. 219). Se *mana* è stato ormai quasi del tutto cacciato dal vocabolario tecnico dello studio della religione, forse proprio per questo è giunto il momento di riesaminarlo.

[Vedi *EVOLUZIONISMO*].

**BIBLIOGRAFIA**

Rinvii all'«ipotesi preanimista» si troveranno sparsi in tutta la letteratura antropologica della prima metà del xx secolo. Gli articoli fondamentali sono raccolti in R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, 3ª ed. London 1915; per l'applicazione della teoria, cfr. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Torino 1954). Per la successiva demolizione della teoria, si può fare riferimento a F.R. Lehmann, *Mana. Der begriff des "ausserordentlich wirkungsvollen" bei Südseevölkern*, Leipzig 1922; e *Versuche, die Bedeutung des Wortes "Mana"... festzustellen*, in K. Rudolph et al. (curr.), *Festschrift Walter Baetke*, Weimar 1966, pp. 215-40; e inoltre W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942. Cfr. infine G. Widengren, *Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion*, in «Ethnos», 10 (1945), pp. 57-96, che segue sostanzialmente la medesima linea.


ERIC J. SHARPE

**PREUSS KONRAD T.** (1869-1938), etnologo e storico delle religioni tedesco. Konrad Theodor Preuss nacque il 2 giugno 1869 nella città prussiana di Eylau (odierna Bagrationovsk). Poco dopo aver completato la scuola superiore a Königsberg nel 1887, cominciò a studiare storia e geografia nella stessa città e nel 1894 conseguì il dottorato. Nel 1895 fu assunto dal Museo Etnologico di Berlino; durante la sua carriera in quella istituzione divenne dapprima capo della sezione per l'America settentrionale e centrale e successivamente (nel 1920) direttore. Nel 1912 gli fu assegnata una cattedra dall'Università di Berlino e da quel momento guidò seminari e letture di etnologia e archeologia dell'America settentrionale e meridionale. Organizzò anche un *Colloquium* interdisciplinare di storia religiosa. Secondo la regolamentazione, Preuss si ritirò dalla cattedra nel 1934; il ritiro comunque non turbò il suo lavoro scientifico. Le pubblicazioni di Preuss, che costituiscono un costante e comune denominatore lungo tutto l'arco della sua carriera, si concentrarono sulla linguistica e sull'etnologia americana.

All'interno dello studio antropologico delle primitive tradizioni religiose, Preuss si fece conoscere come il primo esponente tedesco della teoria «preanimistica» della magia. Preuss a lungo sostenne, insieme a coloro che seguirono le sue teorie, che doveva esserci stato, nello sviluppo della religione dell'uomo, uno stadio precedente alla fase chiamata «animista» dagli antropologi evoluzionisti. Durante questo stadio «preanimista», l'umanità avrebbe costruito la causalità della natura, in accordo con la credenza nella capacità, da parte delle pratiche magiche di influenzare l'ambiente. [Vedi *PREANIMISMO*]. A questo proposito, Preuss parlò di una «ingoranza primaria» dell'umanità.

L'ipotesi preanimistica venne subito discussa e rapidamente contestata (cfr. ad esempio Ad.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Natürvölkern*, 1951). Le divinità delle epoche religiose più recenti, anche dopo l'accettazione dell'esistenza di un potere impersonale, furono venerate con gli stessi metodi magici che Preuss aveva indicato come impiegati dai popoli appartenenti a un'epoca più primitiva. Ma Preuss aveva già comunicato le sue elaborazioni teoriche in una serie di articoli intitolati *Der Ursprung der Religion und Kunst* (in «Globus», 86 e 87, 1904-1905), e mantenne fede a questi principi per tutta la vita.

L'esperienza acquisita da Preuss con due spedizioni scientifiche sul campo gli fornì molte altre informazioni. La prima di queste spedizioni (1905-1907) lo mise in contatto con i Cora, gli Huicol e i Mexicanos, tribù della Sierra Madre della costa messicana sul Pacifico. Il secondo viaggio (1913-1915) fu dedicato allo studio dei Witóto nei bassopiani e dei Cágaba sugli altopiani della Colombia. Nella religione e nella mitologia dei Witóto, in particolare, Preuss fu capace non soltanto di riconoscere le corrispondenze tra i vari miti e i culti particolari che venivano celebrati, ma anche di scoprire le radici di queste corrispondenze in epoca assai antica (cfr. *Religion und Mythologie der Uitoto*, I-II, 1921-1923; cfr. anche *Der religiöse Gehalt der Mythem*, 1933). Le religioni fondate sul culto che seguirono lo stadio preanimistico furono il risultato diretto di questi sentimenti radicati profondamente; esse furono infine sostituite da religioni in cui erano soprattutto le preghiere, e non i riti magici, ad essere impiegate.

Queste ultime religioni erano costruite intorno a una divinità centrale suprema. La forma assunta da questa divinità fu analizzata più approfonditamente da Preuss nella sua opera *Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens* (1926). In contrasto con l'opinione di Wilhelm Schmidt, secondo la quale doveva esserci un universale *Urmonotheismus* («monoteismo primordiale») nei primi stadi dell'evoluzione religiosa dell'uomo, Preuss non credeva che l'Essere supremo fosse un elemento predominante nello stadio iniziale dello sviluppo religioso.

Secondo l'opinione di Preuss, la religione è qualcosa di più che «una ripetizione espressiva di preghiere di ringraziamento e di umile obbedienza a una divinità suprema» (cfr. *Fortschritt und Rückschritt in der Religion*, in «Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft», 47, 1932, p. 241). Preuss pensava che l'origine della divinità suprema – come quella di qualunque altra divinità – poteva essere colta nella perce-

zione della natura. Oltre che ai problemi teorici riguardanti il tema dell'origine dell'idea di Dio, Preuss dedicò il resto della sua carriera allo studio della storia e della religione messicana antica.

### BIBLIOGRAFIA

Per ulteriori informazioni, cfr. F.R. Lehmann, *K.Th. Preusz*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 71 (1939), pp. 145-50.

OTTO ZERRIES

**PRZYLUSKI, JEAN** (1885-1944), studioso del Buddhismo. Sebbene meno noto di Sylvain Lévi e di Louis de La Vallée Poussin, Przyluski fu uno degli studiosi più importanti della cosiddetta scuola franco-belga di studi buddhisti. Polacco di nascita, godette di una brillante carriera e di una ricchissima e pluridecennale attività editoriale.

Il tema più importante che emerge negli scritti di Przyluski è senza dubbio il suo costante interesse per la chiarificazione dei tanti misteri dell'antico Buddhismo indiano. A questo interesse si ispira, ad esempio, il suo magistrale *Le Concile de Rājagsha*. Utilizzando le sue eccezionali capacità filologiche, Przyluski presenta in questo volume una classificazione dei vari resoconti relativi a questo importante concilio buddhista, così come sono stati conservati nei documenti delle diverse antiche sette buddhiste. Pubblicata a Parigi tra il 1926 e il 1928, quest'opera fu preceduta da alcuni importanti articoli sull'India buddhista (*Le nord-ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādins et les textes apparentés*, in «Journal asiatique», 1914), sul *parinirvāṇa* del Buddha (*Le Parinirvāṇa et les funérailles du Bouddha*, in «Journal asiatique», 1918-1919) e su Aśoka (*La légende de l'empereur Aśoka*, 1923). Quest'ultimo lavoro è particolarmente importante per la pionieristica opera critica condotta sull'*Aśokāvadāna* trasmesso da testi indiani e cinesi. Przyluski fu anche l'editore della collana «Buddhica. Documents et travaux pour l'étude du bouddhisme», che iniziò le sue pubblicazioni nel 1925.

Nonostante il suo interesse fosse rivolto principalmente al Buddhismo, Przyluski pubblicò articoli su un ampio ventaglio di argomenti indologici (dal totemismo alla mitologia e al simbolismo) e si occupò anche del Buddhismo tantrico a Bali e degli influssi iranici sulla religione indiana. I suoi studi conservano ancora oggi la loro validità: è davvero difficile affrontare una qualunque ricerca scientifica sugli argomenti dell'antico Buddhismo indiano senza partire dalle opere di Przyluski. Il contributo offerto da Przyluski alla cultura moderna è stato dunque notevole, anche perché i suoi lavori hanno ispirato un grande numero di studi ulteriori, che gradualmente hanno dissipato la foschia che circondava l'antica comunità buddhista in India.

### BIBLIOGRAFIA

Notizie e apprezzamenti sulla vita e l'opera di Przyluski compaiono in «Revue archéologique», 35 (1950), pp. 101s.; e in «Isis», 41 (1950), p. 302. Per una bibliografia completa, cfr. A.W. Macdonald e M. Lalou, *L'oeuvre de Jean Przyluski*, Paris 1970.

CHARLES S. PREBISH

**PSICOLOGIA.** [Questa voce comprende tre parti:
Psicologia della religione;
Il movimento «Psicologia e religione»;
Psicoterapia e religione.
La prima parte traccia lo sviluppo della psicologia della religione ed esamina alcuni dei suoi interessi principali. La seconda presenta il movimento intellettuale americano «Psicologia e religione» dalla fine del XIX secolo a oggi. La terza mette a fuoco i rapporti tra religione e pratica psicoterapeutica, in particolare la psicanalisi e i suoi derivati, nel XX secolo].

## Psicologia della religione

La psicologia della religione, come è intesa oggi, deve la propria esistenza alla nascita della religione comparata nell'Europa del XIX secolo e al sorgere di altre due discipline, inizialmente estranee alla religione: la psicologia del profondo, sorta all'interno della scienza medica con prima ricerca sistematica di una teoria dell'inconscio allo scopo di curare le malattie mentali, e la psicofisiologia, che emerse dalla psicologia nel tentativo di affrancarsi dai principi filosofici della teoria percettiva, sostituendovi la misurazione e la sperimentazione concrete. Nonostante l'ampiezza della cultura e delle vedute nell'attività dei pionieri della psicologia della religione, fin dai primordi questa disciplina prese a evolversi in due direzioni fondamentalmente opposte, che alla fine produssero i numerosi punti di vista, caratteristici dell'odierna psicologia della religione.

Non si trattava di novità né per quanto attiene la nozione di una dimensione inconscia della psiche e della sua importanza per la stabilità della personalità, né per l'applicazione di queste cognizioni ai fenomeni religiosi. Le civiltà orientali e quelle occidentali avevano en-

trambe conosciuto secoli di dibattiti filosofici sulla psiche e una grande varietà di metodi religiosi per curare i disordini spirituali. Questo fatto ha portato gli estremisti dell'empirismo ad affermare che la psicologia del profondo ha contribuito alla psicologia della religione con poco più che uno zibaldone delle cognizioni sparse lungo tutta la storia, raccolte sotto il nome, alquanto sospetto, di pratica psicoterapeutica.

Frattanto, l'introduzione nello studio delle dimensioni psicologiche della religione di metodi scientifici modellati sulle scienze fisiche va vista come l'anello di una lunga catena di tentativi, risalenti alle origini della stessa filosofia, di spiegare la religione in termini razionalistici. I critici dell'approccio psicofisiologico affermano che il fatto stesso che la religione sia sopravvissuta a questa recente indagine razionalista e non presenti segni d'indebolimento sotto la pressione delle sue scoperte, dovrebbe essere per gli sperimentalisti un motivo per considerare quanto quegli aspetti della religione, che essi sezionano e quantificano, siano in realtà parte del nucleo dell'esperienza religiosa.

Fortunatamente, la maggior parte della psicologia della religione di oggi si è maturata alla luce delle continue ricerche, elaborate partendo da punti di vista diversi, che fanno regolarmente uso della misurazione e, insieme, delle tecniche introspettive. Tuttavia, date le sue origini, l'intero processo è e rimane un prodotto accademico occidentale. Questa scienza sta entrando rapidamente nelle culture asiatiche, ma, ciò nonostante, viene ancora considerata un metodo analitico estraneo alle culture non occidentali e applicabile a queste tradizioni come una struttura euristica volta alla loro rilettura. Non si conoscono tentativi sistematici di elaborare una psicologia della religione basata su modelli di filosofia, religione e medicina diversi da quelli occidentali.

Faremo ora seguire un panorama della storia della psicologia della religione, presentando alcuni dei suoi maggiori teorici e alcune delle sue principali caratteristiche.

**Origini ed evoluzione.** Sebbene i termini *psicologia* e *religione* per indicare settori scientifici particolari, siano entrati nell'uso per la prima volta nell'Europa del XIX secolo, i fenomeni a cui questi termini fanno riferimento sono antichi quanto l'umanità stessa e la riflessione su di essi risale all'alba della storia umana. Lo stesso si può dire nel caso della psicologia della religione. Infatti il termine *psicologia* («scienza dell'anima») già implica un certo rapporto con quelle dimensioni dell'esperienza umana che già da tempo venivano definite religiose. Tuttavia, il vocabolo divenne di uso comune in Europa durante il XVIII secolo (sembra fosse stato coniato due secoli prima), nell'ambito della tradizione filosofica che si interessava delle teorie della percezione ed era solo molto lontanamente messo in relazione con le questioni della teologia o della religione. Quando lo studio della percezione andò via via allontanandosi dalla visione aprioristica dell'epistemologia trascendentale per essere sostituito da una psicologia più «scientifica», basata sui metodi della biologia e della fisica, si indebolirono anche i legami fra psicologia e religione. Il percorso dalla psicologia alla religione non fu, quindi, così chiaro e facilmente ripercorribile come potrebbe risultare da un esame superficiale della situazione della cultura attuale.

***La psicofisiologia.*** Non è certo possibile attribuire la nascita della psicologia della religione all'opera di un singolo individuo o di un preciso gruppo di pensatori, né affermare che si sia evoluta naturalmente da una particolare tradizione. In realtà, in questo caso è financo scorretto parlare di «nascita». È più esatto dire che sorse da un particolare clima intellettuale in cui il metodo scientifico e lo studio della religione erano maturati a tal punto che, nel trattare diversi problemi, era spesso inevitabile l'incontro o lo scontro. In questo senso la psicologia della religione fu uno stimolo nuovo tanto per lo studio della religione quanto per la scienza della psicologia. Solo il giudizio a posteriori della generazione successiva ha fornito alcuni contributi chiave a quest'incontro che deve essere ritenuto l'inizio della disciplina stessa, sebbene non tutti concordino neppure su questo punto.

Va ricordato che il XIX secolo fu testimone di una grande fioritura dei primi approcci disciplinati e non settari allo studio dei fenomeni religiosi in Occidente. Stimolato dalla scoperta, dalla traduzione e dalla pubblicazione di testi religiosi e filosofici orientali, e insieme dal rigore assunto dallo studio antropologico delle società primitive, lo studio della religione produsse presto metodi e modelli per comparare le varie tradizioni e per ricollocare le tradizioni religiose occidentali in un complesso più ampio e più obiettivo.

Fu in questo clima generale che Wilhelm Wundt (1832-1930) svolse la sua attività nella psicologia sperimentale. In antitesi con la «psicofisica», che poggiava su un rapporto quantificabile tra stimolo e sensazione (posizione esemplificata da Gustav Theodor Fechner, 1801-1887), Wundt favorì una psicofisiologia intesa a stabilire schemi di parallelismo tra i fatti psichici della coscienza umana e i fenomeni fisici che li accompagnano. Fin dall'inizio, il suo scopo fu quello di fondare la psicologia come «scienza naturale» dell'introspezione abbinata alla sperimentazione. Il suo interesse per i processi più elevati della psiche o «appercezione» lo allontanarono sempre più dalla ricerca psicologica concreta, indirizzandolo verso la storia sociale. In que-

sto contesto utilizzò i metodi comparati e i modelli evoluzionistici propri dell'antropologia per elaborare il proprio approccio funzionale alle origini del comportamento religioso. Wundt distingueva quattro stadi nella storia della coscienza, ciascuno dei quali rappresentava una manifestazione distintiva della lotta dello spirito umano per affermare la propria identità nel mondo della natura: il rituale primitivo, il totemismo, i miti degli eroi e degli dei e l'umanesimo. Il laboratorio per la psicologia sperimentale da lui organizzato a Leipzig nel 1879 – e ritenuto il primo del genere nel mondo – ispirò tentativi simili ad altri, compresi coloro che volevano proseguire il suo studio della coscienza culturale e religiosa. Data la coesistenza di elementi filosofici e di elementi scientifici nei metodi di Wundt, la sua influenza fu bivalente. Da un lato, la sua opera portò a nuovi sforzi per migliorare l'obiettività della scienza; dall'altro portò al tentativo d'introdurre l'introspezione nel laboratorio.

La figura fondamentale di questa seconda tendenza della «psicologia del pensiero» fu Oswald Külpe (1862-1915), la cui scuola (fondata all'Università di Würzburg) introdusse l'uso di questionari, interviste e dati autobiografici nello studio dei fenomeni religiosi. Il contrasto tra l'introspezione orientata sull'individuo della scuola würzburghiana e l'orientamento psicoculturale del Wundt maturo fu in parte influenzato dalle idee di Franz Brentano e di Wilhelm Dilthey – a loro volta influenzati dallo stesso Wundt. La reazione dei due contro la psicologia oggettiva si diffuse nelle tendenze fenomenologica ed esistenzialista della filosofia occidentale, ivi compreso l'atteggiamento verso la religione. In verità, molto del sapore psicologico che si avverte nelle opere di studiosi della religione come Gerhardus van der Leeuw, Rudolph Otto, Nathan Söderblom e Friedrich Heiler va visto nel contesto di questa tempesta sulla psicologia introspettiva. Karl Girgensohn (1875-1925) e Werner Grühn (1887-1961) svilupparono le indagini di Külpe sulle basi empiriche della religione, polemizzando contro la ricerca di una singola «emozione religiosa» elementare a favore di una struttura più complessa di pensiero e di sentimento nella personalità religiosa.

***Primi contributi americani.*** Se l'Europa diede alla psicologia della religione l'impulso iniziale, fu solo negli Stati Uniti che si impose come scienza indipendente. G. Stanley Hall (1844-1924), che aveva studiato con Wundt a Leipzig, fondò un gruppo di ricerca negli Stati Uniti dove, per primo, introdusse la ricerca empirica nella psicologia della religione. Fin dal 1881 iniziò un corso all'Università di Harvard sulle affinità tra pubertà e conversione religiosa e nel 1904 fondò «The American Journal of Religious Psychology and Education». Tra i suoi allievi furono James H. Leuba (1868-1946) e E.D. Starbuck (1866-1947), i quali dedicarono tutta la vita alla psicologia della religione.

Mentre il maestro si era affidato all'indagine più «obiettiva», Leuba – svizzero di nascita – usò le interviste personali per ottenere i dati. Fin dall'inizio affermò che la coscienza religiosa, compresa l'esperienza mistica, non è qualitativamente diversa dalla coscienza ordinaria. Su questa base studiò le origini, la crescita e la funzione dei concetti religiosi fondamentali nella psiche, dando credito a due fonti principali: la tendenza della mente alle spiegazioni causali e il bisogno di mantenere l'equilibrio psichico in mezzo alle lotte della vita. Era convinto che la scienza avrebbe alla fine dimostrato la propria superiorità sulla religione in entrambe le sfere.

*The Psychology of Religion* (1899) di Starbuck fu la prima pubblicazione di una certa consistenza in questa disciplina. In essa lo studioso delineò i risultati di cinque anni di ricerca sulle coincidenze descrittive tra pubertà, *dementia praecox* e conversione religiosa. Le sue teorie incontrarono, ovviamente, l'opposizione della comunità teologica. Mentre gli antropologi avevano appena cominciato a studiare la genesi dell'idea di Dio tra i popoli primitivi, Starbuck affrontò il problema con lo sguardo allo sviluppo della personalità individuale e, a questo scopo, seguì un metodo attentamente articolato per la raccolta di materiale autobiografico e introspettivo, mediante questionari che classificò, analizzò e interpretò. Sebbene desideroso, come Leuba, di trovare ordine e regolarità nei funzionamenti della vita emotiva, Starbuck non perse mai il senso della religione come mistero che non può mai esaurirsi nella scienza.

George A. Coe (1862-1951) è ricordato per la sua introduzione della tipologia dei «temperamenti» nell'analisi della conversione religiosa. Sebbene la campionatura su cui basò le proprie scoperte non fosse abbondante, il suo metodo di comporre e di valutare i risultati dei questionari anticipò molti dei test proiettivi e dei test sulla personalità oggi di uso comune fra gli psicologi. Coe fece indagini anche su amici e familiari per controbilanciare nella sua campionatura le informazioni strettamente private e introspettive delle persone intervistate; tenne conto dei sogni, delle allucinazioni, degli stati ipnotici e del comportamento automatico, e ricorse anche all'ipnosi per sperimentare la suggestionabilità dei singoli individui. Evitando il riduzionismo di Leuba, considerò i frutti della conversione nella vita morale come prova finale del valore di simili esperienze.

Il primo fattore decisivo per la psicologia della religione, tuttavia, venne nel 1901-1902 con le Gifford

Lectures tenute da William James (1842-1910), edite col titolo *The Varieties of Religious Experience* (1902, trad. it. Torino 1904). Prima di distinguersi come filosofo, James aveva insegnato psicologia sperimentale e, come Wundt, aveva introdotto numerosi universitari agli studi empirici della percezione. Tuttavia, dal momento in cui si dedicò allo studio psicologico della religione, James aveva del tutto ripudiato la teoria che riduceva gli stati della mente a situazioni o tendenze organiche. Era conscio dell'importanza di tener conto dei fattori subliminali e di quelli inconsci (sebbene all'epoca non avesse alcuna cognizione approfondita della «psicologia del profondo» europea), ed era deciso, come scrisse nei suoi diari mentre si preparava per le Gifford Lectures, «a polemizzare a favore della conclusione che la religione di un uomo è la cosa più profonda e più saggia della sua vita». Il suo approccio era più clinico che sperimentale. Sebbene facesse ampio uso dei dati raccolti da molti dei suoi contemporanei, spostò l'attenzione dall'analisi statistica e dalla ricerca di schemi generali per concentrarsi sull'unicità delle esperienze religiose e morali. Come già Coe, James considerò «i frutti consequenti alla vita» come la prova pragmatica essenziale dell'autenticità dell'esperienza religiosa. Non meno di Wundt, James contribuì a cristallizzare la tensione tra l'empirismo scientifico e l'analisi introspettiva che rimane uno dei tratti distintivi della psicologia della religione.

Dopo la maggiore precisione ed obiettività raggiunte dall'analisi statistica e quantitativa nelle scienze umane in generale e nella psicologia della religione in particolare, un ulteriore contributo è venuto dal comportamentismo. Mentre la maggior parte del lavoro sui riflessi condizionati veniva condotto con premesse che escludevano qualsiasi interesse per la religione come tale, James Watson (1878-1958) propose per questa forma di psicologia oggettiva un indirizzo in aperto antagonismo con le tendenze «spiritualistiche». Questo indirizzo è stato seguito fino ad oggi, soprattutto nel ripudio neocomportamentista da parte di B.F. Skinner dei valori religiosi come agenti del mutamento psicologico e nel tentativo, suo e di altri, di ridurre tutte le forme di coscienza religiosa a epifenomeni del condizionamento ambientale. Altrettanto favorevoli al metodo rigidamente scientifico, Wolfgang Köhler e altri difensori della psicologia della Gestalt, ansiosi di conservare una visione olistica della percezione, produssero studi neurologici e comportamentali proprio per sostenere l'importanza della soggettività nella comprensione della personalità. Sebbene la psicologia della Gestalt non abbia prodotto una psicologia della religione, il suo influsso sulla teoria psicologica in generale si è riflesso, anche se indirettamente, sugli attuali metodi empirici della psicologia della religione.

***Psicologia del profondo.*** Lo stesso clima intellettuale europeo che portò Wundt a spostare il proprio interesse dalla ricerca sulle sensazioni allo studio degli stati psichici più elevati e da quelli al campo della religione, ebbe i suoi effetti anche sulla scienza medica e il relativo atteggiamento verso le anormalità psichiche. Anche qui la rivolta contro gli eccessi dell'approccio meccanicistico partì proprio dall'interno degli ambienti che usavano il metodo scientifico.

La prima figura importante a questo riguardo è Pierre Janet (1859-1947), i cui esperimenti con l'ipnosi e la cui attività sulla cura catartica delle neurosi lo portarono ad adottare le teorie di una dimensione «subconscia» (una parola coniata da lui) della personalità, che comprendeva la teoria patogenetica basata sulla nozione di fissazione delle idee e, anche, a elaborare un metodo di analisi e di sintesi psicologica. Al culmine della sua carriera, anch'egli sfruttò i propri modelli esplicativi per esaminare la religione in generale, argomento che lo aveva affascinato fin dagli esordi. Sebbene si concentrasse sulla genesi e sulla funzione dell'idea di Dio, che considerava il nucleo di ogni religione, Janet studiò tutta una gamma di fenomeni religiosi, dalla conversione all'estasi e alla possessione dello spirito. Pur riconoscendo il ruolo della religione nell'evoluzione dell'ego morale, capace di organizzare ed eliminare i desideri umani, previde la fine della religione con lo sviluppo della scienza e della filosofia e, quindi, la necessità di trovare delle alternative come la psicoterapia scientifica da una parte e il culto del progresso, dall'altro, tramite l'educazione alla fiducia in se stessi.

Molti dei contenuti dell'attività matura dello psicologo francese si sovrapposero a quelli di Sigmund Freud (1856-1939) – che Janet criticò per essersi preso il merito delle proprie intuizioni. Sebbene lo stesso Freud riconoscesse un maggior debito verso Fechner per la formazione della struttura teorica della psicanalisi, la protesta di Janet non era del tutto ingiusta, in particolare nel settore della psicologia della religione. Allo stesso tempo, è difficile immaginare che l'attività di Janet abbia potuto stimolare la rivoluzione operata da Freud nel campo della psicologia.

Freud iniziò la propria istruzione scientifica in medicina con studi intensivi sulle scienze naturali, ma decisivo fu il suo interesse per l'attività del famoso neurologo francese Jean-Martin Charcot (1835-1893) – la cui attività sull'ipnosi, l'isteria e la nevrosi traumatica, e le cui teorie sulle «idee fisse» inconsce avevano già influenzato Janet. Nell'attività di Charcot il giovane Freud trovò lo stimolo per il suo primo saggio sull'i-

steria, che fu causa di aspre controversie e del suo isolamento dai suoi stessi insegnanti, ma che diede l'avvio alla sua carriera, portandolo alla formulazione del metodo psicanalitico e alla classificazione dei vari tipi di psiche e della sua attività. Subito dopo aver concepito le prime versioni della teoria psicanalitica, i suoi interessi spaziarono nei settori della sociologia, della cultura, dell'arte, della letteratura e della religione. Ben presto, Freud ebbe l'idea di paragonare i rituali e le credenze religiose con i sintomi ossessivi, costrittivi dei nevrotici e di caratterizzare la religione come una «nevrosi ossessiva universale», posizione che ampliò e sviluppò nei successivi vent'anni in una quantità di contesti.

A parte i diversi modelli di psiche da lui registrati nel corso delle ricerche, il suo approccio fondamentale alla religione consisteva nel considerare tutte le credenze e tutti i rituali religiosi come proiezioni inconsce di quegli stessi conflitti interfamiliari che determinano la posizione dell'io individuale nella società, in un ambito trascendente dove possano venire risolti. La religione era considerata perciò come un sistema di «illusioni» miranti a reprimere e a contenere i desideri antisociali, il prototipo dei quali era il desiderio sessuale edipico dei figli maschi per la madre. Su queste basi, Freud affermò che la religione era iniziata con l'assassinio della figura del padre, ripristinata poi nella forma di una divinità autoritaria; che il sacrificio religioso rappresentava la liberazione dal senso di colpa in seguito al parricidio; che le spinte incestuose nelle società primitive dovevano venire frenate con dei tabu religiosi; e che la storia della grande famiglia della razza umana si trasmette ad ogni individuo nel mondo moderno come parte dell'eredità generale della nostra comune psiche collettiva. Nonostante tutti i benefici offerti dalla religione per la salute psichica della civiltà, Freud riteneva che fosse tempo d'incoraggiare una maggiore educazione alla realtà e alla rassegnazione al nostro comune destino umano, eliminando le fissazioni infantili della religione.

Di tutti gli allievi di Freud, se ne ricordano due in particolare per essersi distaccati dalle sue tesi e per aver fondato le proprie scuole psicologiche, Alfred Adler (1870-1937) e C.G. Jung (1875-1961). I contributi di Adler alla psicologia della religione furono minimi e teoricamente inconsistenti, ma Jung si distinse, in contrasto con Freud, per l'interesse positivo e profondo per la psicologia dei fenomeni religiosi. Mentre gli influssi intellettuali di Janet mostrano chiari legami con l'Illuminismo, per i suoi interessi filosofici Jung, come Freud, si indirizzò verso il movimento romantico. Non fu tanto l'iniziale interesse per la religione, il mito e le tradizioni simboliche esoteriche che allontanarono Jung da Freud, ma la sua valutazione positiva della religione, in quanto manifestazione di dimensioni della psiche più profonde e più estese dell'impulso sessuale, posto da Freud al centro della vita psichica. Nella valutazione di Jung, fu lo studio dell'alchimia a fornirgli il legame positivo tra psicologia e religione, rivelandone il terreno comune: un processo dall'inconscio al coscio, alla piena unità dei due nell'«Io individuato». Jung vi trovò anche la conferma della propria teoria degli «archetipi» primordiali, i modelli universali che governano l'espressione simbolica a livello di «inconscio collettivo» e costituiscono i modelli fondamentali per il rituale, la credenza e l'immagine nella religione. Oltre al valore terapeutico, la teoria degli archetipi gli offriva il modo di evitare di rivolgersi al problema dell'aspetto metafisico delle credenze religiose – e perciò di tener fede alla propria immagine di scienziato – dimostrando, allo stesso tempo, il ruolo che la religione può svolgere nel benessere psichico quando essa sia fondata sull'esperienza personale degli archetipi che ereditiamo alla nascita e sia libera dai rigori della religione «dogmatica». Anche più di Freud, Jung fece coraggiosi tentativi per estendere la propria mappa della psiche non solo sulle religioni del mondo occidentale, ma anche su quelle orientali.

Di tutti i pionieri della psicologia del profondo nessuno ha avuto un'influenza altrettanto positiva e potente sulla speculazione religiosa come Jung. Gli studiosi della religione di tutto il mondo hanno trovato nelle sue idee una psicologia consona a molti dei loro interessi, mentre i critici dei lati più oscuri della religione e dei suoi effetti sull'individuo e sulla società hanno trovato in Freud il supporto per le loro accuse. Frattanto, non sono mancati critici che, rifiutando l'opera di Jung come nemica della causa della religione, si sono rivolti a Freud per la sua rigida aderenza al metodo scientifico, che in ogni caso, alla fine, la religione deve trascendere.

Va notato che tanto Freud che Jung e Adler attirarono numerosi discepoli tra il clero, i quali svolgevano il loro lavoro nella *cura animarum*, proprio come aveva previsto Janet per il futuro della nuova psicologia. In generale, proprio dai tentativi pratici di questi religiosi sono risultate le sintesi che meglio conciliano psicologia e religione – sebbene, spesso, non del tutto rigorose in termini di teoria e di metodo.

***Altre tendenze.*** Nonostante la rivoluzione che il movimento psicanalitico e le sue correnti sussidiarie portarono nella psicologia della religione, nello stesso campo vi furono altri tentativi pionieristici che presero una loro direzione. George M. Stratton (1865-1957) credeva che la religione si fondasse sul conflitto personale e sociale, idea da lui elaborata più o meno nello

stesso periodo in cui la psicanalisi approdò in America. Altri, come James B. Pratt (1875-1944) e R.H. Thouless (1894-1980) riconobbero l'importanza del movimento, ma tentarono di vederne le implicazioni religiose in uno schema più ampio. Lo stesso si può dire di Gordon Allport (1897-1967), la cui maggiore preoccupazione fu quella di sostenere il primato del soggetto individuale sull'analisi quantitativa e sulla teoria astratta e incoraggiare metodi scientifici nuovi e più adeguati per lo studio delle strutture razionali dell'esperienza religiosa. In Europa l'opera di Richard Müller-Freienfels (1882-1949) ignorò il movimento psicanalitico e fondò la psicologia della religione sulla filosofia di Immanuel Kant, rifacendosi al materiale dello studio comparato delle religioni proprio dell'antropologia. Anche l'attività di Jacob Levy Moreno (1892-1974) va ricordata per l'introduzione dello psicodramma e della terapia di gruppo basata sulla teoria dei rapporti interpersonali, derivati dalla religione. L'attività di Moreno influenzò direttamente l'idea dialogica dell'argomento religioso di Martin Buber. Tra i primi tentativi in Inghilterra di fondare solide basi teoriche per la psicologia della religione, vanno citate le opere di W.B. Selbie (1862-1944) e di Laurence William Grensted (1884-1964), entrambi censori della psicanalisi e favorevolmente disposti verso la religione.

Forse il più notevole fra i discepoli di Freud, in quanto a contributi alla psicologia della religione, è stato Eric H. Erikson, la cui teoria degli stadi nel ciclo della vita unisce la teoria di Freud sullo sviluppo della libido con qualcosa di simile alla teoria di Jung del processo dell'individuazione, al fine di dare una definizione più positiva del ruolo della religione nella salute psichica. Nel settore junghiano, alcuni dei progressi più creativi sono venuti da James Hillman, che polemizzò contro il pregiudizio junghiano sul monoteismo, radicato nella psicologia archetipica in seguito alla sua concezione dell'«Io» centrale. Hillman vede l'anima fondamentalmente «politeistica» nella concezione e nell'uso dell'immagine religiosa. Tra coloro che si staccarono da Adler per fondare le loro proprie scuole, Victor Frankl si distinse per la «logoterapia» orientata verso la religione, che fece propri molti dei concetti e dei metodi associati alla «psichiatria esistenziale». Le teorie di Frankl furono salutate con grande entusiasmo da quanti cercavano di vedere la psicologia come un complemento degli scopi pastorali della religione organizzata.

**Principali interessi.** Anche da questo breve panorama della storia della disciplina dovrebbe risultare che il termine *psicologia della religione* costituisce l'elemento classificatore che permette di formulare, entro un così vasto spettro di metodi e modelli teorici, una definizione esauriente che la separi nettamente dalle altre scienze umane e fisiche. In realtà, anche per identificare nelle varie ramificazioni della disciplina l'interesse comune per la descrizione della religione in termini di processi psicologici, si deve passar sopra all'errore logico di isolare, ai fini dello studio, un particolare settore di fenomeni. È possibile, tuttavia, selezionare certi elementi chiave che, sebbene non centrali per tutti coloro che si occupano di psicologia o di religione, impediscono che la psicologia della religione venga assorbita dalle discipline contigue.

Per i fenomeni religiosi, l'elemento critico è stato sicuramente il concetto di un referente trascendente per i sentimenti religiosi, che la cultura occidentale è abituata a sintetizzare nel termine *Dio*. Per vantare un qualsiasi grado di obiettività empirica, la psicologia della religione deve in teoria evitare di pronunciarsi sullo stato di particolari referenti trascendenti e deve incentrare la propria attenzione solamente sul fatto che tali credenze non verificabili universalmente sono vere e utili come punto di riferimento per certi modelli di pensiero e di comportamento. In pratica, la forza di certe particolari teorie poggia, solitamente, sulla loro capacità di rendere comprensibili alcuni o tutti i referenti trascendenti nell'ambito dei processi psichici.

Per quanto attiene alla metodologia, sia l'approccio speculativo che quello empirico sembrano essenziali per il progresso della descrizione psicologica e per la spiegazione della religione. Non c'è dubbio che, diversamente dalle condizioni controllate consentite dalla psicologia comportamentale e animale, gran parte dell'indagine psicologica – in particolare quella della psicologia del profondo – dipende soprattutto dai dati introspettivi e si sottrae, quasi totalmente, alla convalida attraverso previsioni. Nel formulare una logica e un metodo per valutare questi dati, essa, solitamente, opera ai margini della filosofia, dell'antropologia, della sociologia, della storia e di altre scienze umane senza sentirsi a proprio agio in nessuna di esse. Questo significa non solo che è in grado di riunire una vastissima gamma di intuizioni, ma che il problema della definizione delle sue procedure continua a resistere ad ogni tentativo di risoluzione, dando, naturalmente, adito ad una grande quantità di speculazioni libere e soggettive. Di conseguenza, non si potrà certo dichiarare irrilevante la maggiore obiettività resa possibile dai metodi psicologici di tendenza statistica e comportamentale, elaborati per lo studio della religione. Infatti, senza il lavoro lento, disciplinato, ma meno drammatico, volto a quantificare le varianti nei fenomeni religiosi, nelle condizioni sociali e nello sviluppo della personalità, difficilmente gli schemi generali più fertili avrebbero

potuto sopravvivere agli attacchi subiti durante il XX secolo.

Infine, tre sono i punti nodali – origini, trasformazioni e salute – intorno ai quali tendono a raggrupparsi le teorie psicologiche sulla religione e che definiscono le problematiche della disciplina.

***Psicogenesi.*** Alla base di tutte le teorie psicologiche che cercano nella psiche una spiegazione generale delle origini della religione stanno due affermazioni interdipendenti: che la psiche umana possiede una struttura fondamentalmente stabile e invariabile e che la religione, come fenomeno psicologico, mostra caratteri comuni a tutti i popoli, in ogni luogo e tempo. Inoltre, le più comuni teorie della psicogenesi della religione – comprese quelle rintracciabili lungo la storia della filosofia – generalmente si avvalgono di una qualche versione del principio di proiezione.

La proiezione religiosa si riferisce ad un salto della fantasia dalle emozioni eccessivamente opprimenti e razionalmente incontrollabili alla credenza in un mondo di forze trascendenti che controllano il destino personale. Perché sia valida come principio genetico, è necessario presupporre che, ad un certo punto, la comunità umana primitiva trasferisse collettivamente al mondo esterno le condizioni strutturali della psiche.

Il contrasto tra Freud e Jung dimostra, qui, come dalla stessa idea fondamentale possano emergere valutazioni ampiamente differenti della religione. Per Freud l'universalità della religione è rintracciabile nella universalità dei desideri incestuosi la cui repressione inconscia portò i popoli primitivi, al di là dell'animismo, fino alla proiezione irrazionale e illusoria di tabu stabiliti dalla divinità. Per Jung le proiezioni della religione possono essere fatte risalire alla naturale predisposizione della psiche per la totalità, predisposizione che la mente primitiva fu in grado di esprimere una volta raggiunta la coscienza necessaria per creare simboli, e che la psiche moderna può riscoprire solo indagando le dottrine della religione organizzata per giungere ai prodotti archetipici, spontanei della mente inconscia.

In genere la psicologia ha seguito l'antropologia e la sociologia per liberarsi dai pregiudizi semplicistici dell'approccio proiezionistico, sebbene, ancora oggi, molti tra coloro che cercano i motivi della nascita della religione nelle reazioni psicologiche, nelle allucinazioni, nelle esperienze mistiche o estatiche, nelle visioni, nei fenomeni parapsicologici e, perfino, in alcuni «bisogni» elementari dell'uomo, affermano la validità di estrapolare spiegazioni storiche generali da queste manifestazioni. Il tentativo di Abraham Maslow (1908-1970) di legare la religione alle «esperienze più elevate», la tesi di Erich Fromm (1900-1980) della religione come risposta a bisogni autentici, manifesti nelle cosiddette «esperienze x» e la teoria di S.G.F. Brandon (1907-1971) secondo cui la religione risale all'interiorizzazione del senso del tempo, rappresentano alcune tra le molte variazioni, ancora oggi valide, sorte dalla discussione sulla proiezione.

A parte la sperimentazione, ben poco controllata e controversa, sugli stati indotti dalla droga presentati come dati per sostenere il legame tra l'immagine religiosa e gli «stati più elevati della coscienza», è stato fatto poco lavoro empirico per verificare le varie teorie della proiezione. Innanzitutto, le prime discussioni psicologiche che cercavano di fondare la religione su una singola emozione, secondo il famoso detto di Lucrezio «Deos fecit timor» («La paura ha creato gli dei») o di isolare uno specifico «tipo religioso» di personalità – come nell'opera di Eduard Spranger (1882-1963) – furono subito abbandonate in favore di una più ampia comprensione della dimensione psichica della religione o della dimensione religiosa della personalità. In secondo luogo, la dimensione storica di queste teorie preclude gli studi statistici e impone una pesante dipendenza dai dati antropologici raccolti tra i popoli primitivi ancora esistenti. Il nucleo delle teorie psicogenetiche si è spostato chiaramente in direzione della ricerca empirica dei legami tra comportamento religioso e struttura della personalità, come per esempio nell'opera di Allport e di Milton Rokeach.

***Psicomorfosi.*** Fin dall'inizio, la psicologia della religione ha avuto come interesse centrale la descrizione del processo mediante il quale le credenze religiose e gli atteggiamenti religiosi raggiungono la coscienza e subiscono trasformazioni nel periodo che va dalla fanciullezza all'età adulta. La psicologia del profondo aveva trasferito le proprie nozioni sulla psicogenesi della storia religiosa alla storia della psicomorfosi, o sviluppo personale: quindi le loro nuove informazioni e intuizioni erano state scambievolmente sfruttate, adottando il principio biologico ottocentesco che l'ontogenesi riassume la filogenesi. In questo modo fra lo studio dei mutamenti di natura religiosa, osservati nel processo di crescita dalla fanciullezza all'età adulta, e lo studio dell'ascesa umana dalla mentalità primitiva a quella scientifica poteva esserci uno scambio proficuo di contributi. Ancora oggi, molto tempo dopo che il principio ha perduto credito nella biologia e che i dati empirici sulla conversione religiosa hanno introdotto nuove variabili culturali e sociali nel processo dello sviluppo psichico, l'idea non ha perso la sua attrattiva negli ambienti più speculativi della psicologia del profondo, in particolare tra quelli di forte impronta junghiana.

I primi lavori empirici di una certa consistenza nei

riguardi della psicomorfosi della religione furono quelli condotti dagli Americani negli ultimi decenni del XIX secolo sul processo della conversione, il fenomeno che William James descrisse come «nascere due volte». Sebbene i modelli della crescita psichica siano mutati negli anni, l'uso di inchieste, interviste, rilevazioni della personalità e di statistiche sociologiche generali è ancora molto diffuso e costituisce uno dei legami più comuni tra la religione organizzata e la scienza psicologica.

La teoria «epigenetica» di Erikson della crescita psichica è uno di quei modelli che ha ispirato numerosi studi sull'identità religiosa. Fondamentalmente Erikson presenta un ciclo della vita a otto stadi, ognuno dei quali rappresenta una crisi dei rapporti umani che generano virtù e vizi corrispondenti, influenza l'evoluzione negli stadi successivi e si riflette in qualche dimensione del comportamento religioso. Erikson ha applicato il suo modello anche al progetto controverso di scrivere «psicostorie» di figure religiose come Martin Lutero e Mohandas Gandhi.

L'importante ricerca sulla morfosi dell'immagine di Dio nei bambini iniziò nel 1913 con l'opera di Henri Clavier, che rilevò una progressione dall'antropomorfismo alla spiritualizzazione; la ricerca fu, quindi, affinata da una quantità di prospettive diverse negli studi empirici di psicologi come Ronald Goldman, J.-P. Dechonchy, Ana-Maria Rizzuto e Antoine Vergote. Vergote fondò il Centro per la Psicologia Religiosa all'Università di Louvain, che ha condotto importanti ricerche sui rapporti tra le immagini parentali e le immagini della divinità, sullo sviluppo della coscienza morale e sui livelli della comprensione simbolica e rituale nei bambini. Oltre alla psicanalisi, gli studi di Jean Piaget (1886-1980) sulla psicologia del bambino hanno esercitato una grande influenza su queste ricerche.

***Psicoterapia.*** Lo studio del rapporto tra religione e terapia va inteso come un'impresa bilaterale, che comprende non solo la maniera in cui le tradizioni religiose possono agire come profilassi per favorire la salute e lo sviluppo della psiche, ma anche il modo in cui le tradizioni religiose possono servire per purificare la religione dai difetti psichicamente dannosi. Da questa duplice funzione critica derivano tanto l'opposizione quanto il favore che gli psicologi della religione di tutte le tendenze hanno incontrato nel passato, e continuano a incontrare oggi, da parte della religione organizzata.

Gli studiosi tra il clero, come Hans Schär, Oskar Pfister, Ernst Jahn e Anton Boisen, furono i primi a riconoscere l'importanza della psicologia per la cura pastorale e la riflessione teologica. Già prima della metà del XX secolo una notevole quantità di teologie pastorali, basate su teorie psicologiche diverse, avevano fondato riviste specializzate, associazioni, programmi universitari e centri di consultazione e di ricerca in Europa e negli Stati Uniti. In generale, questa tendenza rappresenta l'allontanamento dall'interesse per la psicologia anormale, per gli stati mistici, i rituali esoterici, le guarigioni «soprannaturali» e le pratiche primitive – temi trattati soprattutto nell'attività iniziale della psicologia della religione – verso la preoccupazione di incoraggiare lo sviluppo religioso normale nella preghiera, nel culto, nella conversione e nel coinvolgimento della comunità. A questo proposito, le funzioni critiche di questo approccio si sono dimostrate più utili che dannose per la religione organizzata e il loro contributo teorico è stato generalmente ignorato da parte di coloro che seguono approcci più classici o più scientifici.

Gli studi psicologici delle tradizioni spirituali orientali, in particolare del Buddhismo Zen e dello yoga, hanno voluto dimostrare come il respiro ritmico, il raccoglimento della meditazione e la pratica del *kōan*, dei *mantra* e simili non solo anticipano molte delle tecniche psicoterapeutiche più comuni, ma possono essere anche più efficaci. Quasi nello stesso modo in cui le idee ebraico-cristiane ispirarono le psicoterapie occidentali, in Oriente sono stati fatti tentativi per attingere dalla religiosità locale. Per esempio, in Giappone l'influenza dello Zen è evidente nella «terapia Morita»; e le idee tratte dalla setta della Terra Pura del Buddhismo sono state formative nella terapia *naikan* («sguardo all'interno»), adottata negli anni '50 da Yoshimoto Inobu nella sua attività con i carcerati e, in seguito, entrata in uso per l'educazione morale dei bambini e degli adolescenti e per il trattamento di certi disordini mentali. Per dimostrare il successo terapeutico di questo metodo è stata raccolta una certa quantità di dati neurologici e di statistiche, ma nonostante ciò esso è ancora ignorato dalla psicoterapia ufficiale. Sono state condotte ricerche anche riguardo alle pratiche religiose occidentali, ma in ambienti strettamente e unicamente legati alla psicologia della religione, cosicché, pur avendo prodotto una letteratura voluminosa, l'interesse suscitato è stato esiguo.

Fin dalle sue origini, la psicologia della religione ha sempre suscitato le reazioni di chi è convinto che un esame critico troppo rigido della religione sia dannoso per la salute mentale e il pieno sviluppo umano, come dimostrerebbero storie di casi particolari e affermazioni epistemologiche generali. Nello stesso tempo, gli psicologi operanti all'interno di tradizioni religiose particolari sono spesso ricorsi a opinioni come queste per condannare gli abusi della religione e per sostenere la superiorità di alcune tradizioni religiose rispetto ad altre, delle pratiche religiose primitive, di movimenti e

culti nuovi e così via. Mancano, tuttavia, dei criteri oggettivi e non settari per distinguere i lati positivi da quelli negativi in particolari pratiche e credenze religiose, che potrebbero servire come guida futura per la religione, allo stesso modo in cui le idee filosofiche, politiche e teologiche guidano oggi gli elementi interni alle religioni organizzate.

## BIBLIOGRAFIA


D. Capps, L. Rambo e P. Ransoff (curr.), *Psychology of Religion. A Guide to Information Sources*, Detroit 1976; gli argomenti coprono gli anni 1950-1974 e sono divisi in sezioni riferite alle opere generali (comprese altre bibliografie) e alle dimensioni mitica, rituale, sperimentale, attitudinale, sociale e direzionale della religione.

W.W. Meissner, *Annotated Bibliography in Religion and Psychology*, New York 1961, con più di 290 voci annotate; una selezione delle fonti classiche e delle opere scritte dal 1950 al 1959, in gran parte desunte da «Psychology Abstracts» e disposte in 47 categorie.

Non esiste un resoconto storico di tutte le fasi della psicologia della religione. Panoramiche parziali ma attendibili, con le fonti principali di quanto è stato passato in rassegna in questo saggio, si possono trovare nei seguenti volumi:

G. Berguer, *Traité de la psychologie de la religion*, Lausanne 1946.

L.W. Grensted, *The Psychology of Religion*, Oxford 1952.

P.E. Johnson, *Psychology of Religion*, Nashville 1959.

W.H. Clark, *The Psychology of Religion*, New York 1958.

G.St. Spink, *Psychology and Religion. An Introduction to Contemporary Views*, Boston 1965.

W.E. Oates, *The Psychology of Religion*, Waco 1973.

P.W. Pruyser, *A Dynamic Psychology of Religion*, New York 1968.

O. Strunk (cur.), *The Psychology of religion. Historical and Interpretative Readings*, Nashville 1971; insieme alle opere precedenti delinea i maggiori temi metodologici e teorici della psicologia della religione.

H.F. Hellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, New York 1970; ponderoso studio delle origini della psicologia del profondo, con particolare attenzione agli sviluppi nella psicologia della religione; presenta un approccio insolitamente obiettivo alla diversità di opinioni da Janet a Jung.

Ph. Rieff, *Freud. The Mind of the Moralist*, (3ª ed.), Chicago 1979; contiene una delle più autorevoli e complete introduzioni alla psicologia della religione di Freud.

P.W. Pruyser, *Sigmund Freud and His Legacy. Psychoanalytic Psychology of Religion*, in Ch.Y. Glock e Ph.E. Hammond (curr.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, New York 1973, pp. 243-90; con abbondante materiale bibliografico concernente le conseguenze delle idee di Freud sugli studi religiosi.

P. Homans, *Theology after Freud*, Indianapolis 1970.

R. Allers, *The Psychology of Character*, London 1939; applica le teorie di Adler alla religione.

J.W. Heisig, *Imago Dei. A Study of C.G. Jung's Psychology of Religion*, Lewisburg/Pa. 1979; studio storico comparativo della psicologia della religione di Jung.

J.W. Heisig, *Jung and Theology. A Bibliographical Essay*, in «Spring», (1973), pp. 204-55; abbondante elencazione di fonti secondarie.

J.E. Wright, *Erikson. Identity and Religion*, New York 1982; il primo studio generale dell'opera di Erikson dal punto di vista della psicologia della religione.

J.W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981.

R.A. Johnson (cur.), *Psychohistory and Religion*, Philadelphia 1977; raccolta di saggi che presentano opinioni contrastanti sull'analisi di Lutero condotta da Erikson.

H.N. Malony (cur.), *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, Grand Rapids/Mich. 1977; raccolta di trattati storici con una valutazione dell'attività empirica e delle tendenze più recenti.

B. Beit-Hallahmi (cur.), *Research in Religious Behavior*, Monterey/Calif. 1973; riunisce 17 studi empirici basati soprattutto su modelli psicologici.

L.B. Brown (cur.), *Psychology and Religion*, Harmondsworth 1973; raccolta di documenti originali e studi sulla ricerca passata e presente.

A. Vergote, *The Religious Man*, Dublin 1969; panoramica degli studi empirici sugli atteggiamenti religiosi.

Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God. A psychoanalytic Study*, Chicago 1979.

A. Vergote e A. Tamayo, *The Parental Figures and the Representation of God. A Psychological and Cross-Cultural Study*, The Hague 1980; come la precedente, segue l'evoluzione degli studi sulla immagine di Dio ed offre abbondante materiale di consultazione e brevi rassegne storiche del settore.

D.C. Bateson e V.L. Ventis, *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*, Oxford 1982; per un esempio del vantaggio derivato dalla combinazione del metodo sociologico e di quello psicologico per la raccolta dei dati sulla religione, utilizzando il materiale di Freud e di Allport.

R.E.L. Masters e J. Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience*, New York 1966, pp. 247-313; sul rapporto fra droga e religione.

W.H. Clark, *Chemical Ecstasy*, New York 1966.

D.T. Suzuki, E. Fromm e R. De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York 1960 (trad. it. *Psicoanalisi e Buddhismo zen*, Roma 1968); confronto teorico e contrapposizione delle due soluzioni.

I. Isamu, *Zen-teki shnri ryōhō no susume*, Tokyo 1976; sull'uso terapeutico dello Zen in Giappone.

Numerosi articoli pubblicati da K. Sato sulla rivista «Psychologies» tra il 1957 e il 1965 informano sulla terapia Morita, la terapia *naikan* e lo Zen in rapporto alla religione e alla psicologia occidentale.

T.V. Lesh, *Zen and Psychotherapy. A Partially Annotated Bibliography*, in «Journal of Humanistic Psychology», 10 (1970), pp. 75-83.

P. Homans (cur.), *The Dialogue between Theology and Psychology*, Chicago 1968; raccolta di saggi, con introduzione ai temi teorici sorti dall'incontro tra le due discipline.

S. Hiltner, *Pastoral Counseling*, New York 1949; e *Preface to Pastoral Theology*, New York 1958, presentano una trattazione equilibrata della storia e degli interessi principali della psicologia pastorale, particolarmente se lette insieme alle opere di Pruyser, Oates e Johnson sopra menzionate.

JAMES W. HEISIG

## Il movimento «Psicologia e religione»

In questo testo si fa riferimento ad un movimento intellettuale iniziato intorno al 1880 e continuato fino al presente. Come tale, «Psicologia e religione» andrebbe distinto da «psicologia della religione», da «dialogo tra psicologia e teologia» e da «psicologia religiosa».

### Definizione e contesto

Quando si cerca di comprendere il tema «psicologia e religione» è essenziale chiarire fin dall'inizio il significato dei termini *psicologia* e *religione*. Essi non sono termini analoghi né paralleli. *Psicologia* indica una scienza o metodo per lo studio degli stati soggettivi. D'altro canto, *religione* si riferisce a una serie di espressioni o fenomeni storici e culturali e non a un metodo o a una scienza. Un'analogia può chiarire ulteriormente questi due termini. *Politica* si riferisce a un'espressione sociale e culturale, laddove *scienza politica* indica il metodo corretto per lo studio della politica. Sebbene i politici debbano studiare alcuni argomenti, la politica non è, a rigor di termini, un metodo o una scienza. Perciò, *politica* e *religione* sono termini analoghi, o paralleli, come lo sono *psicologia* e *scienza politica*. Ma *politica* e *psicologia* non sono termini paralleli, né lo sono *psicologia* e *religione*.

Questa distinzione tra metodo (o scienza) ed espressione (o fenomeno) culturale può essere ulteriormente chiarita. La teologia può considerarsi la riflessione razionale sulle espressioni religiose dall'interno del contesto istituzionale di una comunità sacra, e come tale è un metodo, come la psicologia. Anche la psicologia può riflettere sui fenomeni religiosi, e spesso lo fa, all'interno del contesto istituzionale di un'università, che è una comunità secolare e non sacra. In questo caso, si parla di psicologia *della* religione, come anche, facilmente e correttamente, si parla di sociologia della religione, di filosofia della religione e di storia della religione. Parimenti, si può parlare di teologia della cultura o della religione, o di teologia della politica e della personalità. La prima serie di indagini avviene sotto gli auspici di un'istituzione secolare, laddove la seconda ha luogo all'interno del contesto istituzionale di una Chiesa, di un seminario o di una facoltà universitaria di teologia.

Una volta fatte queste distinzioni, tuttavia, è possibile comprendere la designazione «psicologia *e* religione» e riconoscere che si riferisce a un aspetto estremamente importante dello studio odierno della religione, ma, in realtà, non fa riferimento a un metodo particolare per lo studio delle espressioni religiose. Spesso il termine viene usato da coloro che rifiutano una subordinazione della religione alla psicologia e preferiscono un modello dialogico: «psicologia e religione», perciò, è un movimento intellettuale che comprende discipline diverse. Ad esso hanno preso parte alcuni psicologi, teologi, pastori protestanti e intellettuali religiosi, e ogni partecipante ha cercato di chiarire le proprie mete particolari in rapporto a quelle degli altri. Visto così, il movimento «Psicologia e religione» diventa uno degli aspetti più importanti dello studio della religione nel XX secolo, ponendosi accanto al movimento della teologia della cultura e a quello della storia delle religioni.

**Sviluppo del movimento.** La nozione di movimento intellettuale suggerisce che alcuni individui si riuniscono allo scopo di comprendere e condividere idee specifiche, che la loro attività avviene in contesti accademico-istituzionali definiti, che, di tanto in tanto, le idee vengono accettate da altri contesti, talvolta addirittura spostandonsi dagli ambienti strettamente intellettuali alla società in generale. Come tale, un movimento culturale consiste in un insieme di idee in evoluzione, basate su un contesto sociale identificabile e, per principio, in continua espansione. Queste idee, i loro contesti e i diversi periodi del movimento possono essere tutti descritti.

Il movimento «Psicologia e religione» si è interessato a due serie di idee che hanno costituito, per così dire, la sua tensione intellettuale centrale. Da una parte, c'è la tradizione del pensiero e della pratica cristiani che ha pervaso la società e l'istruzione superiore americane, soprattutto nello studio dei classici, della letteratura e della filosofia. Dall'altra, c'è la nuova scienza della psicologia sorta nelle università americane alla fine del XIX secolo. Questa giovane disciplina, in continua evoluzione, si separò rapidamente dalle scienze di origine, la filosofia e la teologia, definendosi alla maniera delle scienze naturali già emergenti, conformemente alla tradizione dell'Illuminismo. Secondo uno dei principi centrali del pensiero illuministico, la scienza gradualmente allontana la religione dalla sfera cognitiva. Questi due fili conduttori – quello religioso e quello scientifico – che in precedenza si sono ripetutamente scontrati nel corso della storia americana ed

europea, sono stati clamorosamente presenti nei vari periodi del movimento «Psicologia e religione». Talvolta lo scontro è stato aperto e centrale; tal'altra, ha dato luogo a fertili tentativi di riconciliazione; in ogni caso, ha portato a definizioni e ridefinizioni innovative della psicologia, della personalità, della religione, del religioso, della teologia, dell'esperienza religiosa, della crescita umana e simili. Ogni periodo ha avuto la propria particolare risoluzione del contrasto.

Ma le idee che costituivano il movimento in esame hanno avuto una quantità di contesti culturali. In questo senso non fu diverso, ad esempio, dal movimento psicanalitico o dal movimento per i diritti civili. Il primo e più ovvio contesto è già stato menzionato: la psicologia e la religione erano ancorate rispettivamente alle università e alle Chiese. Una terza struttura, quella clinica, non ha assunto proporzioni rilevanti fino al secondo periodo del movimento, quando la psicanalisi e il comportamentismo hanno sostituito la psicologia funzionale americana come psicologie dominanti. In tempi diversi, queste tre – la Chiesa, l'università e la clinica – hanno assunto gradi di influenza molto difformi.

Le idee e la loro base intellettuale e istituzionale venivano, innanzitutto, plasmate dall'*ethos* politico ed economico proprio di ogni periodo. La psicologia della religione, durante il primo periodo, si nutrì dell'isolazionismo politico della fine del XIX secolo; il dialogo tra teologia e psicologia, nel secondo periodo, delle conseguenze della seconda guerra mondiale; la rottura del dialogo, nel terzo periodo, del radicalismo politico; e la fase più recente si è alimentata del conservatorismo politico ed economico. È un punto ancora controverso se ciò che ha caratterizzato ogni periodo sia stato realmente prodotto da un *ethos* specifico.

Di notevole interesse è il carattere distintamente americano del movimento «Psicologia e religione», poiché nessuna nazione europea fu mai altrettanto coinvolta nella religione o nella psicologia, e nelle due messe insieme, come lo furono gli Americani. In questo atteggiamento nazionale si adombra il problema storico più esteso dell'Occidente, la secolarizzazione e la persistenza della religione tradizionale nella moderna società industrializzata. L'industrializzazione e l'urbanizzazione hanno creato un mondo sociale pluralista che ha reso estremamente necessario il pensiero psicologico; queste forze hanno portato anche alla personalizzazione e alla privatizzazione della vita, a cui le autorità e i pensatori religiosi si sono adattati. Infine, non si possono dimenticare alcuni elementi apportatori di nuova civiltà, come l'influsso delle idee dalle società non occidentali, antiche e moderne, o dai ritrovamenti dell'antropologia e della storia delle religioni oppure dall'internazionalismo politico. Nel prosieguo del presente articolo, solo i primi due contesti del movimento – la base istituzionale accademica e l'*ethos* politico-economico – verranno approfonditi, con occasionali riferimenti anche agli altri.

**Panorama storico del movimento.** Il movimento «Psicologia e religione» iniziò intorno al 1880 e perciò abbraccia oltre cento anni. Durante questo tempo, ha attraversato quattro periodi distinti, ma, pur nella sua peculiarità, ogni periodo permette di identificare gli elementi comuni ai quattro periodi. Ciascuno ha le sue figure preminenti e i suoi testi autorevoli, che adottarono una versione particolare della psicologia e della religione e focalizzarono un problema specifico. Questo problema espresse la tensione intellettuale centrale del tempo e diede coerenza al periodo nel suo complesso. Inoltre, le circostanze sociali crearono tipi particolari di ruoli e di conflitti, che divennero materia di studio per i diversi professionisti della psicologia e della religione (teologi, intellettuali religiosi, psicologi e così via).

La scienza della psicologia nacque verso il 1885 come psicologia funzionale, e ad opera di G. Stanley Hall (1844-1924) e William James (1842-1910) si volse ben presto all'esperienza religiosa. L'interesse fu focalizzato sulle varie forme della fede protestante, e in particolare sulle esperienze di conversione. Ma gli scrittori si occuparono anche di fenomeni come la preghiera, il culto, gli stati mistici e l'educazione religiosa. Quando, subito dopo, entrarono in scena i filosofi della religione, nacque la «psicologia della religione». Questa, tuttavia, verso il 1930 cominciò a declinare e di questo fenomeno si daranno varie spiegazioni.

Negli anni '30 e '40 la depressione economica e la guerra mondiale assorbirono le energie tanto degli psicologi che degli uomini di Chiesa e solo negli anni '50 i due movimenti europei – la psicanalisi e l'esistenzialismo – comparvero sulla scena americana dando origine al dialogo tra teologia e psicologia. Paul Tillich (1886-1965) fu uno dei più autorevoli rappresentanti di questa fase del movimento, il cui interesse centrale fu il rapporto tra i fattori evolutivi scoperti da Freud e i fattori esistenziali, come la libertà e la determinazione, proposti da teologi, a loro volta influenzati dai filosofi esistenzialisti europei. Nonostante la novità del pensiero, questa fase si presenta come la continuazione della precedente.

Per una grande quantità di complesse ragioni sociali ed intellettuali, il contrasto creativo tra le due entità distinte, teologia e psicologia, si interruppe alla fine degli anni '60 dando luogo al pluralismo in psicologia e in teologia, producendo così un periodo di transizione caratterizzato da una varietà di orientamenti. Fu un

periodo di grande creatività e sperimentazione, e dei quattro è probabilmente il più difficile da definire.

I periodi di pluralismo, privi di struttura raramente durano a lungo, e il periodo di transizione cominciò a consolidarsi in un modello ancora diverso negli anni '70. L'aspetto particolare di questo periodo fu la frammentazione, in cui gli orientamenti scientifici teologici, storico-antropologici e sociali coesistevano all'interno dei gruppi di discipline e sottodiscipline ad essi affini. In questo periodo scrittori affatto diversi, con un pubblico totalmente diverso, operarono simultaneamente in ambienti istituzionali del tutto diversi.

## I quattro periodi del movimento

Il movimento «Psicologia e religione», sorto oltre cent'anni fa, è formato da individui che condividono le stesse idee sulla psicologia e sulle espressioni religiose. Ogni fase del movimento ha avuto le sue figure autorevoli, le sue opere rappresentative, il suo tema centrale, i suoi modelli di ruolo e le sue condizioni sociali.

**Psicologia della religione, 1885-1930.** Poco si sa di questo periodo e ad esso viene, in genere, attribuita minore importanza che agli altri periodi, ma la maggior parte delle idee caratteristiche dell'intero movimento furono elaborate in quest'epoca. Il periodo è giustamente associato col famoso studio di William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902; trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904). Altri psicologi scrissero in modo affine su temi simili, ma, essendovi una palese continuità fra la loro opera e quella di James, raramente viene riconosciuta la loro originalità.

Nell'ultimo quarto del XIX secolo, la scienza della psicologia emerse nelle università americane, modellandosi sulle scienze esatte e abbracciando i metodi dell'osservazione empirica e della misurazione positivistica, dissociandosi, quindi, dalla teologia e dalla filosofia. Consapevoli degli studi già esistenti sulla sociologia della religione e dell'attività degli antropologi sulle religioni primitive, alcuni specialisti del nuovo settore si rivolsero allo studio della religione. Ma, diversamente dai sociologi e dagli antropologi, gli psicologi studiavano le credenze, le pratiche e le esperienze religiose nella loro propria società. Si trovarono, quindi, ben presto di fronte alla necessità di riconciliare le proprie conclusioni scientifiche con le affermazioni di verità dei credenti. In molti casi lo psicologo stesso non sfuggiva a questo conflitto che sperimentava nella propria vita.

G. Stanley Hall fu una delle figure più autorevoli di questo primo periodo. Preside della Clark University, fondò la Clark School of Religious Psychology e pubblicò due testi influenti, *Adolescence* (1904) e *Jesus, The Christ, in the Light of Psychology* (1917). J.H. Leuba (1868-1946), allievo di Hall alla Clark University, insegnò in seguito al Bryn Mawr College e scrisse *A Psychological Study of Religion* (1912) e *The Psychology of Religious Mysticism* (1925). E.D. Starbuck (1866-1947) studiò con James alla Harvard University e anche con Hall alla Clark University, e fu noto per la sua attività estremamente empirica sul nuovo argomento; pubblicò *The Psychology of Religion* (1899). Oltre a questi, molti psicologi della religione espressero le loro idee e le loro conclusioni in «The American Journal of Psychology» (1887-...), «The Psychological Bulletin» (1904-...) e nel «Journal of Religious Psychology, Including its Anthropological and Social Aspects» (1904-1915) pubblicati dallo stesso Hall.

Pur scrivendo su argomenti disparati, come i fenomeni di revival, la normale crescita religiosa e l'influsso dell'adolescenza sulla vita religiosa, questi psicologi – soprattutto quelli della corrente della Clark University – condividevano lo stesso pensiero sulla psicologia, sulla religione e sul problema centrale della psicologia della religione. In un modo o nell'altro, essi fecero ricorso alla psicologia funzionale, secondo cui lo scopo e la funzione dell'organismo, biologicamente e psicologicamente, sono l'adattamento all'ordine sociale. Il famoso testo di W. James, *Principles of Psychology* (1890; trad. it. *Principi di psicologia*, Milano 1901), costituì la principale formulazione di questa teoria. Di conseguenza, la religione fu intesa come un potere e una forza superiore che esiste al di là delle possibilità della coscienza, della volontà cosciente, o scelta volontaria, e alla quale la coscienza ha dovuto adattarsi. Questi punti di vista psicologici e religiosi si ricongiunsero abbastanza naturalmente sull'argomento privilegiato del movimento, l'esperienza della conversione.

Visto alla luce di queste considerazioni, *The Varieties of Religious Experience* di James diventa il testo rappresentativo di questo periodo. James raccolse una grande quantità di esperienze religiose diverse da una profusione di fonti edite e inedite. Sebbene vi trattasse di molti argomenti, l'elemento unificatore fu l'osservazione che, dopo il contatto con le realtà religiose, la vita degli uomini era cambiata in modo positivo. Se si considera che le fonti di James erano per lo più di carattere protestante, questo fenomeno apportatore di cambiamenti fece del suo libro essenzialmente uno studio sulla conversione (intesa in senso lato). L'esperienza religiosa era stato il felice adattamento della coscienza a un potere superiore e aveva trasformato la vita interiore divisa in un tutto unico e armonioso. Con questa conclusione, James fu in grado di offrire ai suoi

colleghi – e alla sua epoca – una soluzione particolarmente valida del contrasto intellettuale centrale del movimento. Ossia la scienza della psicologia non poteva contestare la reverenza della società per le credenze religiose, se queste credenze, di fatto, facilitavano l'adattamento psicologico.

La psicologia della religione crebbe su una base accademico-istituzionale che diede origine a modelli di ruoli e a conflitti di ruolo. La maggioranza dei primi psicologi lavorava nelle facoltà di psicologia dei college e delle università. Nella maggior parte dei casi, avevano studiato presso comunità religiose – soprattutto protestanti. Le loro indagini scientifiche sulla religione chiamarono in causa le affermazioni di verità personali e intellettuali delle loro proprie tradizioni, rappresentate dai pastori protestanti nelle varie comunità. Così il nuovo ruolo del professore e dello scienziato si scontrò con quello più antico del filosofo, del teologo e del pastore protestante. Accadeva spesso che i professori di psicologia insegnassero anche filosofia morale; talora erano presidi di facoltà, responsabili della guida morale della generazione più giovane, ruolo tradizionalmente affidato al clero. (Tra questi studiosi, Hall fu uno dei pochi a ricevere l'educazione specifica per il ministero religioso).

Le circostanze sociali di portata più ampia e più profonda diedero l'avvio anche alla psicologia della religione. L'industrializzazione crescente e la conseguente urbanizzazione tendevano a minare il senso di unità e di benessere di solito associate alla vita rurale. Gli psicologi si accostarono ai sociologi, ai medici e al clero per esprimere l'allarme sulle nuove forme di malattia mentale – l'«isteria» nelle donne e la «nevrastenia» negli uomini – che fecero la loro comparsa all'epoca; la psicologia e la religione furono considerate come risorse per guarire le malattie mentali nella società moderna. Egli stesso periodicamente sofferente di crisi nervose debilitanti e, in quanto psicologo, profondamente interessato agli stati mentali anormali, William James fu certamente un uomo del suo tempo. Con la teoria dell'«io diviso», richiamò l'attenzione sullo stretto rapporto tra sofferenza, psicologia e religione (1902). L'isolazionismo politico e culturale frenò il pensiero e la sensibilità europea, e rafforzò invece la ricerca, tipicamente americana, di innocenza e di purezza. Lo psicologo della religione operò largamente con le idee e le forme americane dell'esperienza religiosa.

Verso il 1930, l'interesse per la psicologia della religione cominciò a scemare. Gli storici della psicologia hanno trovato molte ragioni per questo declino. Benjamin Beit-Hallahmi (1974) ne trova la causa nel fatto che la teoria della psicologia della religione mancava di una base teorica perfezionata sulla quale potessero integrarsi i risultati empirici con le formulazioni astratte. Forse per questo motivo il comportamentismo soppiantò la psicologia funzionale poco dopo il 1910, accrescendo l'impressione che l'interesse per la religione non fosse scientifico. A questi problemi interni si aggiunse la pressione esterna da parte della comunità religiosa in generale, che avvertiva nell'attività degli psicologi una minaccia per le affermazioni di verità della religione. (Tutti gli psicologi della religione della seconda generazione – come G.A. Coe, James B. Pratt e E.S. Ames – furono teologi, sebbene di tendenza liberale). Si deve aggiungere che il movimento non aveva una teoria sociologica generale della cultura per spiegare gli aspetti della religione che andavano al di là delle esperienze del singolo. Né la psicologia funzionale ebbe una dimensione evolutiva, cosa che oggi è ritenuta essenziale. Un rimedio a molte di queste manchevolezze fu posto, tuttavia, all'inizio della nuova fase del movimento.

**Dialogo con la teologia, 1930-1960.** In modo ben diverso, la grande Depressione e la seconda guerra mondiale sottrassero energie al movimento della psicologia della religione, che ha sempre richiesto l'agio della stabilità economica e politica. Ma la guerra stessa preparò il terreno per la rinascita del movimento. La psicologia americana «andò in guerra», per così dire, rispondendo alla richiesta di servizi come l'esame psicologico delle reclute e il trattamento psicologico di coloro che erano stati colpiti da psicopatologie indotte dalla guerra. Inoltre, durante questo periodo, nuove e radicali idee psicologiche migrarono attraverso l'Atlantico dall'Europa – come fecero anche alcuni famosi psicologi, come Erich Fromm, Erik Erikson, Heinz Kohut e altri. La depressione e la guerra riuscirono a demolire l'ottimismo del liberalismo religioso, che era stato così congeniale alla psicologia della religione e che preparò la strada alle neo-ortodossie teologiche di Karl Barth e Rudolph Bultmann.

Verso il 1950, il pensiero religioso americano si arricchì delle idee psicanalitiche e teologiche europee e la seconda fase del movimento, ossia il dialogo tra psicologia e teologia riprese il cammino. Ovviamente, in questo periodo si riconobbe che la psicanalisi aveva completamente ripudiato le affermazioni di verità dei pensatori religiosi e che le nuove e superbe teologie avevano separato la rivelazione e la fede dai processi psicologici come l'esperienza e la ragione. Ma gli psicologi di questa fase erano impegnati anche con la verità di entrambe le parti, e perciò cercarono un dialogo tra queste. Nel fare ciò, ripresero la tensione intellettuale centrale del movimento.

***Tillich e la sua influenza.*** Senza dubbio la figura più rilevante di questo periodo fu il teologo cristiano

Paul Tillich (1886-1965), che emigrò dalla Germania negli Stati Uniti all'inizio degli anni '30. Egli cercò di sintetizzare i contenuti della tradizione cristiana alla luce degli attacchi subiti da parte del marxismo, della psicanalisi e dell'esistenzialismo ateo. Oltre a scrivere testi che integravano la psicanalisi e la teologia, come *The Dynamics of Faith* (1957; trad. it. *Dinamica della fede*, Roma 1967) e *The Courage to Be* (1952; trad. it. Roma 1968), Tillich incluse nelle sue opere teologiche anche intuizioni psicanalitiche. Il filosofo ebreo Martin Buber (1878-1965), di profonda religiosità, pubblicò una discussione filosofica sui rapporti sociali e psicologici, *Ich und Du* (1923; trad. it. *Il principio dialogico*, Milano 1959). Rollo May, allievo di Tillich e successivamente psicanalista praticante, sintetizzò le intuizioni di Søren Kierkegaard e di Freud nel suo *The Meaning of Anxiety* (1950). Sebbene di minore importanza, è degna di essere ricordata anche l'attività dei teologi David Roberts e Albert Outler, che cercarono di amalgamare le teorie cristiane e psicanalitiche sulla persona nei loro saggi *Psychotherapy and a Christian View of Man* (1954) e *Psychotherapy and the Christian Message* (1953).

Come nel caso della psicologia della religione, il dialogo tra teologia e psicologia poggiava su un'idea dominante della psicologia e su un'idea dominante della religione, entrambe organizzate intorno ad un problema centrale. Chiamata talvolta «dinamica» o «del profondo», la psicologia del periodo era psicanalitica. Si fondava essenzialmente su quattro premesse: 1) l'esistenza di una dimensione inconscia della mente o psiche; 2) la convinzione che i desideri o i processi inconsci si radichino nella fanciullezza o nella prima esperienza evolutiva; 3) l'esistenza di un conflitto tra i processi inconsci e il pensiero conscio; e 4) l'idea che i desideri inconsci vengano incarnati, trasformati e camuffati nella società e nella cultura. Queste teorie differivano radicalmente da quelle della precedente psicologia funzionale, così chiamata per un diverso approccio alla religione.

Il lato religioso del dialogo non era imperniato tanto sull'esperienza religiosa, quanto sull'esistenza teologica, sulla fede e sull'autocomprensione. Il centro era l'io, o l'uomo, o – come si direbbe oggi – la persona. Ispirandosi alle tradizioni introspettive della teologia cristiana sviluppate da Paolo, Agostino, Lutero, Pascal e Kierkegaard, l'esistenzialismo teologico pose l'accento sulle tensioni tra la scelta consapevole, la decisione, la responsabilità, l'identità, la libertà e la responsabilità da una parte e la colpa, l'ansietà, la disperazione, il peccato e il determinismo dall'altra.

Queste prospettive psicologiche e teologiche conversero in vari modi intorno a un problema centrale: il rapporto tra i fattori evolutivi e le forze nella vita, descritti dalla psicologia psicanalitica, e le controversie esistenziali descritte dalla teologia. Il dialogo suscitò numerosi interrogativi. Quali sono i rapporti tra i fattori legittimi della crescita e gli eterni problemi religiosi della libertà e della scelta? Qual è il rapporto tra nevrosi e peccato, tra salute psicologica e redenzione? Gli uomini progredivano, così affermavano i teologi, da una matrice evolutiva essenzialmente inconscia e deterministica ad un contesto storico ed esistenziale di libertà e di scelta più ampio e cosciente. È possibile vedere questa progressione dall'evolutivo all'esistenziale come una nuova espressione, in un linguaggio del tutto nuovo, dell'antica esperienza della conversione religiosa.

Il libro di Tillich *The Courage to Be* (1952) espose molte delle preoccupazioni e delle idee del dialogo in modo rappresentativo. In esso l'autore affermò che l'ansia, o timore, è uno stato umano o esistenziale prodotto dalla coscienza che la vita o l'esistenza di una persona è fondamentalmente finita e arbitraria. Di fronte ad una simile ansia esistenziale, l'uomo può facilmente arrendersi a varie autorità: la famiglia, lo Stato o la Chiesa. In altre parole, l'ansia relativa alla propria finitezza può portare l'uomo a dipendere dalle realtà preliminari più che da quelle ultime. La nevrosi – cioè il conflitto nevrotico e l'ansia nevrotica, descritta da Freud in termini evolutivi – è un mezzo per evitare la coscienza piena o esistenziale della propria libertà, chiamata appunto da Tillich «il coraggio di vivere». In tal modo Tillich creò una teoria a due livelli in cui sia i fattori evolutivi che quelli esistenziali erano in rapporto reciproco. Con questo, diede la propria soluzione creativa alla tensione centrale del movimento.

***Ruoli emergenti.*** Non fu un caso, perciò, che Tillich fosse anche un teorico della psicologia pastorale. Dopo la guerra molti pastori di anime si trovarono di fronte alla confusione causata dal rapido mutamento sociale e politico, e di conseguenza si rivolsero alla psicologia del profondo per trovarvi un aiuto a comprendere la vita dei loro parrocchiani – e la loro stessa. Si rivolsero anche ad autori come Tillich e May alla ricerca di una razionalità teologica per meglio comprendere la propria missione. Le idee psicanalitiche ed esistenziali fluirono negli scritti di uomini di Chiesa come Seward Hiltner, Wayne Oates e Carol Wise ed emerse un nuovo ruolo per il pastore protestante: quello di consigliere psicologico pastorale.

Più di qualunque altro teologo, Tillich determinò la nascita di un ruolo socio-accademico virtualmente nuovo, quello dell'intellettuale religioso. Tali persone si identificavano professionalmente più con l'università che con la Chiesa e rifuggivano la religiosità emotiva

e spesso severa della loro fanciullezza, pur continuando a identificarsi personalmente con i valori delle loro tradizioni cristiane, sebbene in forma più razionale e intellettuale. Questa diffusione e ricomposizione di valori fu ulteriormente facilitata dalla comparsa dello studio accademico della religione e dai corsi di religione nei college in tutta la Nazione. La comparsa della figura dello psicologo (o psicanalista) come guaritore aggiunse il contesto istituzionale della clinica a quello della Chiesa e dell'università. Quattro modelli di ruolo costituirono, quindi, la composita base istituzionale del dialogo: lo psicologo, il teologo, l'intellettuale religioso e il consigliere pastorale, tutti, in misura diversa, ancorati alla Chiesa, all'università e alla clinica, o completamente estranei alle stesse.

A livello sociale più profondo e più complesso, le idee del dialogo si formarono su due sentimenti ampiamente condivisi: un senso di colpa e un'inquietudine profonda per le devastazioni della seconda guerra mondiale e, soprattutto, per l'Olocausto, e una grande fiducia nella possibilità di un mondo migliore. Molti, alla ricerca di una guida, si rivolsero alla psicanalisi, con le sue nozioni di aggressione inconscia e di senso di colpa, ma anche di guarigione possibile. Tuttavia si rivolsero anche al concetto dell'esistenzialismo teologico secondo cui la libertà è raggiungibile mediante il riconoscimento del peccato e dell'orgoglio. A un livello ancora più profondo, l'urbanizzazione e l'industrializzazione, incoraggiate dallo sforzo bellico, continuarono ad aumentare quel senso di ambiguità e di anonimato per cui il pensiero psicologico divenne anche più necessario e comune che nel passato.

Ancora una volta, gli Stati Uniti erano diventati una società psicologica, e ancora una volta molti Americani si convinsero che psicologia ed educazione religiosa fossero parti integranti della loro formazione spirituale. In complesso, l'intellettuale religioso e il pastore esperto in psicologia sono creazioni della cultura americana. Nessuna delle due figure è mai esistita, in eguale misura, nelle nazioni europee. Abbracciando le tragiche idee della psicanalisi e dell'esistenzialismo europei, gli Americani erano diventati maggiorenni; ma solo un impulso spiccatamente americano poteva desiderare, in tutta innocenza, che le due scienze potessero saldarsi alla religione.

**Rottura del dialogo.** L'interesse tipicamente americano per la psicologia *e* per la teologia, che raggiunse l'acme alla fine degli anni '50, fu anche estremamente apolitico, benché la guerra avesse imposto la politica internazionale all'attenzione della coscienza americana. L'io dell'esistenzialismo teologico, angosciato di fronte ad un ordine sociale insensibile, e l'ego alienato della psicanalisi in lotta contro la durezza del superego culturale, avevano vissuto nel vuoto politico. Ma la politicizzazione della società americana portò alla ribalta il movimento per i diritti civili, la crescente opposizione alla guerra del Vietnam, la cultura dei giovani e il movimento delle donne e in un colpo solo rese superfluo l'io isolato e non politico del dialogo; e così il dialogo si ruppe.

Coincidenti con questo spostamento nell'*ethos* sociale furono due dei maggiori mutamenti intellettuali che favorirono anche la formazione di un terzo modello per il movimento «Psicologia e religione». Il prestigio della psicanalisi declinò. Essa non aveva portato alla liberazione sulla base delle sue grandiose affermazioni terapeutiche e si era invece fossilizzata nella psicologia dell'ego, una specie di scolastica psicanalitica. I progressi su altri fronti – le ricerche approfondite nella psicologia comportamentale, nella psicologia cognitiva e nella psicofarmacologia – la screditarono ulteriormente. Ma la più importante innovazione intellettuale fu la scomparsa dell'ossessione dell'esistenzialismo teologico per le controversie protestanti sulla trascendenza e sulla fede, grazie a un concetto nuovo – ossia che la religione fosse un fenomeno universale e che la fede cristiana ne fosse solo un aspetto. Il concetto non era del tutto nuovo, ma venne ora sviluppato ad opera di Mircea Eliade e di altri nel movimento della storia delle religioni. Come risultato, gli uomini che si erano identificati col movimento «Psicologia e religione» si dedicarono all'indagine di nuove versioni delle psicologie religiose, da cui sorsero nuovi problemi particolari.

***Storia delle religioni.*** L'opera di Eliade accrebbe la già forte tendenza del dialogo a rendere razionale e plausibile la fede protestante, introducendo i suoi aderenti alle tradizioni orientali e primitive e sostenendo che la religione è essenzialmente irrazionale. Rifiutò, quindi, il razionalismo tanto della teologia quanto della psicanalisi. Con l'introduzione delle nuove idee nel movimento «Psicologia e religione», venne a crearsi fluidità e pluralità, cosicché i modelli precedenti non vennero sostituiti con quelli nuovi. La terza fase del movimento si caratterizzò per quattro orientamenti, identificabili ognuno con la sua specifica versione della religione e della psicologia e ognuno col suo problema specifico. Ma, in generale, la maggior parte di coloro che operarono in questi anni tentò di indagare in un modo o in un altro la psicologia umanistica, l'idea di religione come sacro e il problema di una coscienza religiosa universale insieme alla sua struttura – l'*homo religiosus*. In questo periodo si diffuse la tensione intellettuale, come già nel primo.

Se le ricerche di Eliade diedero l'opportunità di nuovi approcci, permisero anche una continuità tra il

secondo e il terzo periodo. Il suo primo orientamento religioso personale (il Cristianesimo ortodosso orientale), la prontezza nel parlare dell'unicità storica e temporale del monoteismo occidentale e il desiderio di rinnovare la moderna società secolarizzata con una dimensione religiosa lo resero interessante agli occhi di chi si occupava di teologia. L'apprezzamento di Eliade per le opere di Freud e di Jung – egli infatti parlava della storia delle religioni come di una metapsicanalisi – attrasse anche molti simpatizzanti della psicanalisi. Alle sue opere va anche il merito di aver reintrodotto la psicologia di Jung nel dibattito religioso. Lo stesso Eliade adottò un certo numero di idee junghiane, come l'inconscio collettivo, la psiche e l'archetipo. Fu forse per questo motivo che l'elegante elaborazione da parte di Joseph Campbell del pensiero di Jung in una psicologia universale della mitologia mondiale, *The Hero with a Thousand Faces* (2ª ed. 1968; trad. it. Milano 1984), ricevette nuova attenzione.

***Teologia della morte di Dio.*** Negli anni '60 acquistò preminenza anche la teologia della morte di Dio, o «teologia secolare». Essa non proponeva tanto la morte di Dio, quanto la morte della teologia. Nel suo *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963), Thomas Altizer si servì del concetto religioso del sacro formulato da Eliade e del concetto psicologico freudiano dell'inconscio per spiegare il distante, irraggiungibile, temibile Dio dei teologi. Identificando l'inconscio col sacro, Altizer fu in grado di affermare che il mistero della fede teologica non poteva venire completamente separato dalla coscienza umana e che esso era, di fatto, una proprietà dell'uomo; quindi la fede del teologo faceva parte dell'essenza religiosa universale dell'uomo e, come tale, era anche profondamente psicologica. La morte del Dio dei teologi coincideva con la nascita degli dei psicologici degli storici. Questa linea di pensiero permise ad alcuni teologi di rivolgersi più direttamente ai fenomeni umani e psicologici scrivendo sulla teologia della speranza, della gioia e anche della fantasia.

***Psicologia umanistica.*** Un secondo punto di vista venne dalla psicologia umanistica. Contrariati dall'insistenza di Freud sull'inconscio, sulla sessualità, sugli stadi di sviluppo e sul carattere illusorio della religione, gli psicologi umanisti preferirono trattare del singolo, della libertà del singolo dai determinismi della fanciullezza e dei valori di scelta, di decisione e di azione fattive e consapevoli. Affermarono che il sentimento religioso è l'epitome della crescita e del completamento umani. Sebbene pubblicato un decennio prima dell'inizio della terza fase del movimento, *The Individual and His Religion* (1950) dello psicologo di Harvard Gordon Allport fu estremamente influente, come lo fu, e maggiormente, *Religions, Values, and Peak Experiences* (1964) di Abraham Maslow. Identificando la religione col privato più che con le esperienze istituzionali e tentando, nel caso di Maslow, di definire la religione nei termini delle intuizioni più lungimiranti della coscienza umana, questi testi, peraltro di grande diffusione, introdussero un sapore nettamente jamesiano nel terzo periodo.

La psicologia umanistica divenne il punto di partenza per un altro sforzo creativo. In Charles T. Tart (cur.), *Transpersonal Psychologies* (1983) e in Robert E. Ornstein, *The Psychology of Consciousness* (1975), si trovano tentativi di ideare nuovi approcci alla natura del metodo psicologico e ai fenomeni religiosi cui potrebbero ricorrere simili revisioni. Nel primo caso, lo studio scientifico fu indirizzato al di fuori dei limiti dei metodi occidentali e verso stati specifici della coscienza raggiunti tramite la meditazione, gli allucinogeni e la pratica religiosa, in special modo le tecniche orientali come lo Zen e lo yoga. Nel secondo caso si indagarono modi di conoscenza non solo razionali, ma anche quelli irrazionali che si ritenevano propri di approcci più intuitivi alle attività umane della percezione e della cognizione. Entrambe le ricerche evidenziarono la spiritualità come realtà personale universale più che come specifica realtà istituzionale. Gli «stati alterati» e «la natura della coscienza» divennero designazioni per un approccio psicologico alla natura essenzialmente spirituale dell'uomo. In queste indagini, «spirituale» non significava «pio», ma piuttosto ogni forma superiore di coscienza che, ciononostante, potesse essere studiata in modo scientifico.

***Ritorno a Freud.*** Quasi in contrapposizione con il crescente distacco dalla psicanalisi così caratteristico del terzo periodo, l'ultimo dei quattro orientamenti tornò a Freud. Mentre le opere che proponevano quest'orientamento attirarono un ampio pubblico, il loro nuovo approccio alle questioni religiose le rese particolarmente utili per gli studiosi di psicologia e religione. Il classicista Norman O. Brown nel suo *Life against Death. The Psychoanalytic Meaning of History* (1959; trad. it. *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Milano 1978), il sociologo Philip Rieff nel suo *Freud. The Mind of the Moralist* (1959) e il filosofo-teologo Paul Ricoeur nel suo *De l'interprétation: essai sur Freud* (Paris 1965; trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Genova 1991) esaminarono le opere di Freud. Cercarono di valutare il significato del *corpus* di Freud, non tanto ai fini di una teoria generale della religione, ma per la sua rilevanza nello sviluppo della storia cristiana occidentale. Ognuno di essi concluse, in modi diversi, che Freud, come Marx e Nietzsche, aveva dato l'impronta al periodo moderno.

Affermarono, inoltre, che la ragione di questa convinzione risultava dalla comprensione della convincente analisi freudiana delle tradizioni religiose dell'Occidente, soprattutto del Cristianesimo.

Questi autori reintrodussero nel terzo periodo temi teologici comuni al secondo – la sofferenza, il senso di colpa e la schiavitù della volontà – interpretandole alla luce della tragica visione di Freud dell'uomo prigioniero dei processi inconsci. Ma produssero anche una prospettiva del tutto nuova: la religione andava interpretata come significativa matrice storica e la psicologia come nuovo insieme di idee prodotte da questa matrice. Sebbene pubblicato nel 1958, appartiene a questa fase anche un altro studio autorevole, Erik H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History* (trad. it. Roma 1979), dove la vita di Lutero viene indagata attraverso le teorie psicanalitiche. Erikson raffigurò il Protestantesimo come un'anticipazione della psicanalisi. Questa rilettura della psicologia e della religione lungo linee storiche, rendendo possibile la frammentazione della tensione centrale al movimento «Psicologia e religione», aprì la strada al suo quarto periodo, quello attuale.

Nel terzo periodo poco cambiò nel contesto sociale del movimento, a parte un ulteriore indebolirsi e diffondersi dei ruoli già riconosciuti. La Chiesa, l'università e la clinica continuarono ad offrire il loro appoggio. Sotto l'influenza della storia delle religioni, teologi e intellettuali religiosi si interessarono maggiormente alle tradizioni non occidentali, spesso trasferendo la loro attività nel campo degli studi della religione comparata. La base clinico-psicanalitica si estese fino a includere gli psicologi inseriti nelle università, che abbracciarono la psicologia umanistica e la psicologia transpersonale. L'identità professionale del consigliere spirituale, in precedenza chiaramente definita, si ampliò quando entrarono in uso terapie nuove e più evidentemente valide. Il prezzo dell'innovazione fu la diffusione e l'ampliamento di questo ruolo. Coloro che operarono in questo periodo si caratterizzarono per un minor attaccamento alle loro basi istituzionali in precedenza più nettamente definite e, di conseguenza, soffrirono maggiormente di angoscia socio-intellettuale.

**Frammentazione del movimento negli anni '70 e '80.** Alla fine del terzo periodo, Philip Rieff affermò che i rapporti tra psicologia psicanalitica e religione non erano affatto essenzialmente dialogici, ma storici. In *The Triumph of the Therapeutic* (1966) affermò che la cultura cristiana tradizionale stava lasciando il posto ad una cultura psicologica nuova e moderna, in cui il nuovo e tipico occupante, l'«uomo psicologico», avrebbe sostituito l'uomo cristiano. Nel dire questo, Rieff richiamava l'attenzione sul contesto sociale della tensione intellettuale centrale del movimento. Questa intuizione andò acquistando sempre maggiore assenso e servì a formulare e fondare il quarto periodo, in cui la tensione del movimento si divise in due orientamenti coesistenti. Il primo orientamento affrontava la religione storicamente e umanisticamente, in modo da essere indifferente alle sue affermazioni di verità. Anche il secondo riconosceva l'antagonismo tra le due culture, ma vedeva i nuovi contenuti psicologici alla luce della più antica tradizione cristiana.

Ma questa frammentazione non avvenne nel vuoto. Nei primi anni '70, la società americana aveva rapidamente assunto un atteggiamento conservatore, sia in economia che in politica. Questo spostamento fu accompagnato da un risveglio religioso graduale, ma consistente. Andrew Greeley, il sociologo-sacerdote, fu il primo a notare questo fenomeno nel suo *Unsecular Man. The Persistence of Religion* (1972; trad. it. *L'uomo non-secolare. La persistenza della religione*, Brescia 1975). Altri come lui parlarono del «mito» della secolarizzazione. Inoltre la depressione creò una disoccupazione elevata nel campo accademico, costringendo gli intellettuali religiosi ad adattare i loro interessi ai bisogni delle varie facoltà. Infine la paura della guerra nucleare esasperò altre tendenze. Tutte queste condizioni orientarono alla cautela, inevitabile anche per chi lavorava nel movimento «Psicologia e religione».

Questi cambiamenti intellettuali e sociali accompagnarono importanti schieramenti nello studio accademico della religione e nella definizione del ruolo svolto dall'intellettuale religioso. Durante i primi tre periodi, alcuni dei teologi maggiori si interessarono di psicologia; ma nel quarto periodo la teologia tornò alla Chiesa e molti, che nel passato erano stati intellettuali religiosi, divennero invece teologi o uomini di Chiesa. Nessuno dei maggiori teologi protestanti di questo periodo – per esempio Van A. Harvey, Harvey Cox e Schubert M. Ogden – mostrò un interesse sostanziale per la psicologia, né lo mostrò la loro controparte cattolica, come ad esempio David Tracy.

La frammentazione si rivelò in varie tendenze, diverse e nettamente distinte. Prendendo lo spunto dai teologi, un nuovo gruppo di studiosi eseguì una serie di indagini, mostrando, ancora una volta, la capacità apparentemente inesauribile della psicologia di arricchire le visioni religiose della vita. Tra i più noti si ricordano Walter Lowe (1983), che utilizzò la teoria psicanalitica per arricchire l'analisi teologica del problema del male; James Fowler che mise gli studi di Jean Piaget sulla cognizione e sulla psicologia strutturale al servizio della teoria teologica degli stadi della fede (in *Stages of Faith*, 1981); e D.S. Browning, *Pluralism and*

*Personality. William James and Some Contemporary Cultures of Personality* (1980), in cui Browning usa la psicologia jamesiana per costruire un modo etico-religioso di pensare e una nuova disciplina di teologia pratica.

Nella seconda tendenza di questa fase del movimento la storia delle religioni continuò a guadagnare terreno e ad esercitare un'influenza sempre maggiore sulle facoltà di religione, dove lottò per far fronte alle sfide di un'antropologia sempre più psicanalitica e di una storiografia più empirica. All'attività di Clifford Geertz e Victor Turner, così aperta alle teorie psicanalitica, strutturale e fenomenologica della religione, vanno aggiunti altri importanti studi individuali, come R. Paul, *The Tibetan Symbolic World. Psychoanalytic Explorations* (1982) e G. Obeyesekere, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience* (1981). Tra gli storici delle religioni, Wendy O'Flaherty (1980), basandosi sull'integrazione sistematica della teoria freudiana e junghiana, operata da Eliade, ideò una morfologia delle espressioni religiose che permettesse una serie di interpretazioni specifiche del fenomeno.

Nella terza tendenza, alcuni psicologi, storici e sociologi affrontarono le esperienze religiose occidentali come fenomeni storici. Richard Sennett, in *The Fall of Public Man* (1974) e Christopher Lasch, in *The Culture of Narcissism* (1978; trad. it. *La cultura del narcisismo*, Milano 1981), maturarono idee psicanalitiche nel loro metodo storico per analizzare la secolarizzazione del pensiero e dell'esperienza protestanti nella società contemporanea. Anche lo studio (1979) dell'autore del presente articolo sulle forze religiose, sociali e psicologiche che plasmarono la vita e il pensiero di Jung appartiene a questa fase. Lavorando unicamente su materiali psicanalitici, Charles Ducey (in *The Shaman's Dream*, 1978) e Sudhir Kakar (1982) studiarono i riti di guarigione rispettivamente nelle società primitive e in India. John Lofland, *Doomsday Cult* (1977) e Irving Zaretsky, *Religious Movements in Contemporary America* (1978) sono studi psicologici dei culti in America. Due psicologi, C. Daniel Batson e W. Larry Ventis, svilupparono ulteriormente l'opera di Allport sullo studio socio-psicologico qualitativo della religione in *The Religious Experience* (1982).

Poiché al momento presente il quarto periodo non ha ancora assunto una chiara fisionomia, si può solo notarne la frammentazione della tensione intellettuale centrale e dei suoi modelli. Sebbene coloro che operano in ciascuna delle tre tendenze attuali siano reciprocamente a conoscenza dei loro lavori e spesso usino gli stessi materiali, essi hanno, tuttavia, la tendenza ad essere indifferenti verso i programmi degli altri. La tensione centrale non è impegnata direttamente, ma piuttosto lo è nei termini delle metodologie e delle ideologie di ognuna delle tendenze. Così, andando dalla prima alla seconda tendenza e quindi alla terza, i problemi della certezza e della fede diminuiscono, mentre aumentano quelli della specificità storica e psicologica. In precedenza, a chi operava nel movimento veniva riconosciuto il diritto di «volteggiare», per così dire, al di sopra di questa frammentazione, organizzando teorie e metodi diversi nel movimento stesso. Ma quando la frammentazione divenne esplicita, il movimento perse gran parte di questo privilegio. Il suo futuro sembrerebbe dipendere sempre più dalla creatività e dall'ingegnosità di chi è veramente interessato ai valori religiosi e sempre meno dall'influenza delle teorie psicologiche della religione.

## BIBLIOGRAFIA


Th.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia 1963. Audace tentativo di conciliare la teologia protestante con la teoria psicanalitica della religione e le opere di Eliade sulla cosmologia religiosa.

B. Beit-Hallahmi, *Psychology and Religion, 1880-1930. The Rise and Fall of a Psychological Movement*, in «The Journal of the History of the Behavioral Sciences», 10 (1974), pp. 84-90. La migliore panoramica storica e la migliore interpretazione del primo periodo del movimento.

D.S. Browning, *Generative Man. Psychanalytic Perspectives*, Philadelphia 1973. Esame particolareggiato delle principali idee di Erikson. Browning afferma anche il valore della visione morale di Erikson sui rapidi mutamenti sociali della società occidentale contemporanea.

J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 1949, Princeton 1968 (2ª ed.) (trad. it. *L'eroe dei mille volti*, Milano 1984). Una magistrale rilettura delle mitologie del mondo basata su un uso sofisticato della psicologia analitica di Jung.

M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976). Il più psicologico dei lavori di Eliade. Valuta la forza e la debolezza della psicologia di Freud e di Jung applicate allo studio fenomenologico delle religioni.

E.H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York 1958 (trad. it. *Il giovane Lutero*, Roma 1979). Studio psicobiografico del fondatore del Protestantesimo, ricco di riferimenti storici e di sfumature psicologiche. Erikson esamina e discute molte delle idee della corrente che applica la psicologia alla religione.

S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Leipzig 1930 (trad. it. *Il disagio della civiltà*, Torino 1985). La maggiore attestazione di Freud dell'interazione tra cultura, società e personalità e del significato psicanalitico della religione come fonte di ideali, di valori e di significati che formano il superego culturale e individuale.

P. Homans (cur.), *The Dialogue between Theology and psychology*, Chicago 1968. Saggi informativi sulla psicologia di studio-

si di teologia; vengono puntualizzate le idee e i principali problemi, nonché lo spirito del secondo periodo del movimento.

P. Homans, *Jung in Context. Modernity and the Making of a Psychology*, Chicago 1979 (trad. it. *Jung. Modernità e costruzione di una psicologia*, Roma). Usa le teorie psicanalitiche e sociologiche per analizzare la genesi della vita e del pensiero di Jung e dei suoi tentativi di sposare le moderne idee psicologiche con quelle della tradizione cristiana.

W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904). Ipotizza che l'esperienza religiosa possa essere studiata dal punto di vista psicologico. È l'opera del primo periodo più spesso ricordata e ammirata per l'accuratezza, l'eleganza stilistica e la tolleranza.

C.G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931 (trad. it. *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino). Saggi chiari e scorrevoli su argomenti ritenuti particolarmente importanti dallo psicologo svizzero.

S. Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors. A Psychological Inquiry into India and Its Healing Traditions*, New York 1982. Un attento studio clinico, da parte di uno psicanalista indiano, della guarigione religiosa in India, paragonata alla guarigione tramite la moderna psicoterapia psicanalitica. Quest'opera esamina la secolarizzazione delle tradizioni religiose proposta dalla teoria psicanalitica.

W. Lowe, *Evil and the Unconscious*, Chico/Calif. 1983. Una serie di riflessioni sul problema teologico del male, condotte attraverso le teorie psicanalitiche.

R. May, *The Meaning of Anxiety*, 1950, New York 1977 (ed. riv.). Sviluppa la teoria dell'ansia sulle orme di Kierkegaard e di Freud.

Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980. Servendosi delle teorie psicanalitiche di Freud e di Jung e degli studi storici e filologici, propone un nuovo approccio ai simboli e alle metafore della mitologia indiana.

Ph. Rieff, *Freud. The Mind of the Moralist*, 1959, Chicago 1979 (3ª ed.). Una delle migliori esposizioni delle opere di Freud. Rieff oppone il loro carattere moderno alle tradizionali idee cristiane sulla vita morale.

P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven 1952 (trad. it. *Il coraggio di esistere*, Roma 1968). Riflessioni storiche, filosofiche e religiose sulla capacità umana del coraggio; costituiscono la base per una risposta religiosa al problema della sofferenza nevrotica descritta dagli psicanalisti.

PETER HOMANS

## Psicoterapia e religione

Storicamente, il rapporto tra psicoterapia e religione è sempre stato teso e ha dato origine al concetto di «illusione». Da un lato, influenzata dalle origini psicobiologiche della teoria psicanalitica, la psicoterapia ha tradizionalmente considerato la religione un'«illusione» in senso rigidamente peggiorativo. Solo di recente molti psicoterapisti hanno compreso che l'«illusione» è un bisogno psicologico e che, come tale, può essere socialmente salutare o trasformarsi in forma patologica, proprio come qualunque altro bisogno. Dall'altro lato, la religione ha reagito per difendersi dall'opinione negativa da parte della psicanalisi, sia facendo propaganda contro la psicanalisi, sia ignorandola o incorporando sbrigativamente la sua teoria. È comprensibile che la religione si sia risentita nel venire definita meramente illusoria, dato che questa considerazione, implicitamente, nega la realtà dell'esperienza religiosa. Spesso questo concetto del materiale religioso ha portato ad avvalersi di una metodologia che, per le sue stesse affermazioni, rende impossibile lo studio obiettivo. Fortunatamente ci sono stati anche alcuni sviluppi positivi nel rapporto tra psicoterapia e religione: la psicoterapia ha cominciato ad apprezzare il ruolo psicologico e culturale della religione, e la religione ha cominciato ad accostarsi alla psicoterapia in modo più appropriato e meno difensivo. Il presente articolo esaminerà gli aspetti principali di questo rapporto in via di sviluppo.

**Teoria psicanalitica.** Ogni considerazione sul rapporto tra psicoterapia e religione deve partire, ovviamente, dall'opera di Sigmund Freud. E qui cominciano anche le difficoltà.

***Freud e l'«illusione».*** È una prova della grandezza di Freud il fatto di sentirci delusi dei suoi difetti, evidenti soprattutto nella sua valutazione della religione. Lasciando da parte la sua grandezza, le limitazioni della metodologia scientifica dei suoi tempi – soprattutto nel campo della psicobiologia – il suo stesso pregiudizio e la sua ambivalenza nei confronti della religione gli impedirono di studiarla con obiettività. Freud era in grado di vedere chiaramente la patologia religiosa nei singoli casi di nevrosi e nell'ipocrisia sociale, che probabilmente è sempre stata un aspetto della religione organizzata, ma l'uomo che mostrò al mondo l'interazione evolutiva tra la patologia e la salute non riuscì ad applicare la propria scoperta all'esperienza religiosa.

In numerose opere, ma in nessuna tanto chiaramente come in *Die Zukunft einer Illusion* (1927; trad. it. *L'avvenire di un'illusione*, Torino 1971), Freud considera la religione un'«illusione». Sostiene che la religione ebbe origine dalle paure primordiali e dal bisogno di aiuto dell'umanità antica (e continua ad originarsi in quelli del bambino). L'idea di Dio è la proiezione della psiche nel cosmo dei desideri infantili, inconsci, di onnipotenza e di protezione, nello sforzo di controllare l'insensibilità impersonale del cosmo personificandolo come un dio padre. Dio è, quindi, solo un fenomeno psichico, il prodotto di un pio desiderio – in breve: un'illusione. L'illusione è, quindi, un concetto peggio-

rativo, un palliativo cui – se possibile – si dovrebbe rinunciare per affrontare la realtà senza inganni. Sebbene Freud non faccia distinzioni tra inganno e illusione (il primo in definitiva è una falsa credenza e la seconda una credenza, vera o falsa che sia, cui si arriva indipendentemente dai mezzi razionali), date le strettoie del paradigma scientifico del XIX secolo adottato da Freud, risulta che la religione è falsa perché non è reale.

Gli psicanalisti e gli psicoterapisti la cui pratica professionale è stata influenzata da Freud dovrebbero, quindi, avere una ben povera opinione della religione, visto che è solo una forma di difesa escogitata da un ego disadattato contro la dura realtà del mondo. Parimenti, di fronte a un paziente con un ego sufficientemente forte, lo stesso terapista dovrebbe incoraggiarlo a considerare inutile questa difesa. Ma non potrebbe essere sempre così, dato che la teoria psicanalitica ha seguaci in tutte le fasi del suo sviluppo. Ci sono psicanalisti «freudiani» e anche istituzioni che rappresentano l'intera gamma del pensiero freudiano dalla psicobiologia alla psicologia del pre-ego. Tuttavia, in modo tipico, il corpo insegnante di queste istituzioni proviene dalla psichiatria o dalla psicologia clinica ed è, quindi, poco influenzato dalle prospettive religiose.

***Figure di transizione.*** Pochi psicanalisti dopo Freud si interessarono quanto lui alla religione. Le sue affermazioni sulla religione non ammettevano la discussione e mantennero lo status quo nella psicanalisi, finché gli sviluppi teorici non ne resero necessaria la discussione. La teoria psicanalitica si sviluppò in due ampi «gruppi» interrelati, uno che proseguiva gli interessi psicobiologici di Freud e che si incentrava su descrizioni meccanicistiche della psicodinamica e l'altro che continuava lo studio più olistico della vita psichica sperimentale della persona. Nel primo gruppo, Anna Freud (1885-1982) e altri contribuirono allo spostamento della psicanalisi (spostamento, in realtà, già iniziato dallo stesso Freud) verso lo studio dell'io e dei relativi meccanismi di difesa. In questo modo, il precedente concetto di inevitabile adattamento alla «realtà» andò modificandosi. Nel secondo gruppo, Melanie Klein (1882-1960) e altri iniziarono l'esame dello sviluppo primitivo della persona relativamente al rapporto con l'oggetto. Nella teoria psicanalitica, un «oggetto» è la rappresentazione psicologica di una persona nei termini più elementari – come «oggetto buono», se è educativo, o come «oggetto cattivo», se è persecutorio. (In questo modo la Klein gettò le basi per i successivi studi di D.W. Winnicott sui fenomeni transizionali, sulla psicologia dell'io e sul narcisismo, di cui tratteremo più oltre). Entrambi i gruppi teorici inconsapevolmente minarono l'atteggiamento di Freud verso la religione: il primo arrivò a considerare gli adattamenti alla realtà meno rigidamente rispetto ai precedenti analisti, e il secondo preparò la strada per esaminare i metodi – compresa l'illusione – adottati dalla psiche per arrivare ad accettare la realtà.

Altri due psicanalisti teorici, che vanno citati in una panoramica su psicoterapia e religione, sono Eric Fromm (1900-1980) e Victor Frankl, non tanto per aver contribuito in modo fondamentale allo sviluppo della teoria psicanalitica e neppure per avere ampliato la comprensione psicanalitica dell'illusione, ma per aver preso seriamente la religione nei suoi propri termini e avere, quindi, rotto con la metodologia riduzionista di Freud applicata allo studio della religione. Fromm, come rappresentante del primo gruppo di teorici, esaminò il valore della religione da un'ampia prospettiva culturale, mentre Frankl, come rappresentante del secondo gruppo, esaminò la funzione psicologica della religione come ausilio nella ricerca di significato da parte dell'individuo. Nell'esame psicanalitico della religione deve essere considerata anche l'opera di Erik H. Erikson, noto per il suo studio della «crisi d'identità» e all'avanguardia nella disciplina della psicostoria. Con *Young Man Luther* (New York 1958; trad. it. *Il giovane Lutero*, Roma 1979), e *Gandhi's Truth* (New York 1969), Erikson studiò l'*homo religiosus*, cioè la persona la cui natura e la cui situazione storica richiedono un'esistenza religiosa – una forma di vita che, sostiene Erikson, può essere psicologicamente salutare. Erikson considera le ricerche religiose di Lutero e di Gandhi con dignità, umanità e compassione. Solo vent'anni prima, sarebbe stato inaudito che un analista della statura di Erikson esaminasse in modo psicanalitico una figura religiosa senza ridurla ad un caso di studio per la psicopatologia.

***Winnicott e i fenomeni di transizione.*** L'inglese D.W. Winnicott (1896-1971) fu il primo pediatra con una preparazione psicanalitica, che venne a trovarsi in una situazione ottimale per studiare lo sviluppo psicologico degli infanti e dei bambini e il loro rapporto con i genitori – in particolare con la madre. Il suo interesse teorico primario fu la crescita psicologica dell'infante nel mondo sociale. A suo avviso, il collegamento tra questi due mondi si compie con «una presenza materna sufficientemente buona» e l'uso da parte del bambino di «oggetti di transizione». Per Winnicott, una «madre sufficientemente buona» è interessata a suo figlio ed è sensibile ai suoi bisogni, ma non deve fare l'errore di intromettersi psicologicamente con il bambino o di traumatizzarlo con attenzioni contraddittorie. Normalmente la madre vede il proprio figlio allontanarsi da lei progressivamente; lo svezza attentamente sia dal lato psicologico che da quello fisico. Durante lo

svezzamento, spesso concede al bambino «oggetti di transizione»: oggetti fisici come orsacchiotti e coperte che, venendo associati alla madre, assicurano la continuità psicologica del bambino. Il ruolo di questi oggetti è di allontanare l'alienazione mentale, interpretata da Winnicott come discontinuità psicologica.

La grande intuizione teorica di Winnicott fu, appunto, l'uso, da parte del bambino, di oggetti di transizione come ponte tra la realtà interiore del bambino e la realtà esterna del mondo adulto. Occupandosi di questi fenomeni, fu il primo psicanalista a studiare l'illusione in modo sistematico, e, quindi, anche il correlativo psicanalitico della religione. Nel suo saggio del 1951, *Transitional Objects and Transitional Phenomena* (ripubblicato in *Playing and Reality*, London 1971; trad. it. *Gioco e realtà*, Roma 1990), Winnicott pose l'antecedente dello sviluppo religioso nel periodo dei fenomeni di transizione, e così spiegò la natura dell'esperienza religiosa come «oggetto». (Egli, tuttavia, non tracciò lo sviluppo della rappresentazione di Dio). Secondo la sua teoria, i fenomeni di transizione sono da collocarsi nello spazio psicologico da lui chiamato «spazio intermedio» o «spazio potenziale». Nello sviluppo psicologico felice, questo «spazio» diventa il luogo di tutta l'esperienza culturale, compresa la religione, anch'essa legata alla «presenza materna sufficientemente buona»: «Dove c'è fiducia e affidabilità c'è uno spazio potenziale, che può diventare una zona infinita di separazione, che il bambino, il fanciullo, l'adolescente e l'adulto possono colmare col gioco, che col tempo diventa il godimento dell'eredità culturale» (*Ibid.*, p. 108).

Quella che per Freud era stata un'illusione negativa diventò per Winnicott uno «spazio potenziale» positivo o «il luogo dell'esperienza culturale»: riscattando l'idea di illusione nella teoria psicanalitica, riscattò anche lo studio psicanalitico della religione. Mentre riconosceva pienamente l'illusione patologica, sosteneva che l'illusione di per sé non è affatto patologica e ribadiva che, sebbene l'illusione non sia reale, non è per questo meno vera. La persona psicologicamente sana può ricorrere all'illusione come fenomeno di transizione in modo salutare. Come egli scrisse, «Siamo veramente poveri, se siamo soltanto sani» (Winnicott, *Collected Papers*, London 1958, p. 150, nota 1).

Un ottimo esempio dell'applicazione alla religione della teoria sui rapporti con l'oggetto si trova in Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study* (Chicago 1979). L'autrice sviluppa l'idea di Winnicott degli oggetti di transizione applicandola alla religione in modo sistematico e focalizzandosi su quello che chiama l'«immagine-Dio». In questo modo ella evita la discussione sulla «realtà» dell'esperienza religiosa. Afferma che l'immagine-Dio è una parte necessaria ed inevitabile della psiche umana (sia essa usata «per credere o meno») e ne traccia le origini a partire dai primissimi rapporti del bambino con gli oggetti. L'immagine-Dio è un oggetto speciale, perché non si è formata attraverso l'esperienza, né attraverso la sperimentazione della realtà, ma è stata creata da «materiali immaginari». Inoltre, se l'immagine-Dio può essere soggetta alla repressione, non può mai essere completamente repressa. Invece, viene evocata nei momenti cruciali della vita, come ad esempio la transizione da una fase all'altra dello sviluppo. Il contributo della Rizzuto è particolarmente importante sotto due aspetti. Primo, partendo da Freud e allineandosi con la valutazione positiva dell'illusione da parte di Winnicott, giunge alla conclusione che la credenza religiosa non è un segno d'immaturità, e ancor meno di patologia. Asserisce, piuttosto, che essa è semplicemente una parte dello sviluppo della psiche. Secondo, tracciando lo sviluppo personale dell'immagine-Dio, ella evidenzia le differenze tra il «Dio ufficiale» della dottrina religiosa e il «Dio vivente» dell'esperienza personale. E aggiunge, affinché la religione continui ad essere una forza vivente, che il Dio personale, vivente deve essere riconosciuto e inserito nella religione organizzata.

In generale, gli psicanalisti e gli psicoterapisti influenzati dall'opera di Winnicott – e il loro numero va crescendo da quando si è riconosciuto il valore fondamentale del suo pensiero – apprezzeranno l'importanza degli oggetti di transizione di ogni tipo, comprese la religione e le credenze religiose. Lo scopo di un terapista è quello di creare un ambiente terapeutico «abbastanza buono» tramite il rapporto terapeutico – e non soltanto di interpretare i conflitti inconsci – affinché possa emergere la naturale capacità del cliente di sviluppare oggetti di transizione ed egli possa trovare in se stesso le risorse per collegare il modo psicologico con quello sociale. In parte, questo collegamento può risultare dal gioco, un tipo di attività, cui Winnicott dedicò un considerevole sforzo teorico di comprensione, e sta – come le arti e il rituale e l'esperienza religiosa – nella zona intermedia tra la realtà interna e quella esterna. Il legame tra gioco e pratica religiosa potrà essere un campo di studio per le future applicazioni alla religione del pensiero psicanalitico derivato da Winnicott.

***Psicologia dell'io.*** Come già nel passato, i difensori della religione guardano ai nuovi sviluppi della teoria psicanalitica per giustificare la religione contro l'assalto storico iniziato in parte dalla psicanalisi stessa. La psicologia dell'io, settore indagato da Heinz Kohut (1913-1981) e in relazione con la psicanalisi, è probabilmente il più recente di questi sviluppi applicato alla

religione. Come Winnicott, Kohut non era direttamente interessato alla religione. Lavorava con pazienti che soffrivano di narcisismo o di disordini comportamentali, condizioni che la teoria psicanalitica classica considerava impossibili da analizzare, poiché questi pazienti non potevano essere sottoposti al trattamento in quanto incapaci di porsi in rapporto con gli altri. Kohut fu in grado di analizzare il narcisismo, perché vide dei valori in questo atteggiamento e riuscì a entrare in contatto con questi pazienti comunicando loro questi valori. In contrasto con la teoria psicanalitica tradizionale, compresa quella del suo contemporaneo Otto Kernberg, con cui era in disaccordo nelle discussioni teoriche sul narcisismo, Kohut ritenne che negli adulti il narcisismo ha una linea di sviluppo indipendente, per cui il grande amore per se stessi del narcisismo primitivo, con la maturità non si trasforma in amore per l'oggetto, ma si evolve in narcisismo maturo. Benché l'opera di Kohut cominci ad essere studiata solo ora dagli psicoterapisti pastorali, il suo valore sembra trovarsi nel trattamento dei pazienti tanto auto-investiti e auto-referenti da essere incapaci di porsi in rapporto con gli altri in quanto tali. Quest'incapacità di porsi in rapporto con gli altri comprende l'alterità implicita nell'esperienza religiosa; in questi termini, i narcisisti sono nell'impossibilità di vivere una vera religiosità, in quanto incapaci di sperimentare l'Altro di ogni esperienza religiosa.

La psicanalisi, perciò, si è spostata da una considerazione negativa dell'«illusione» ad una positiva, ma molte discipline – considerate nel prosieguo di questo articolo – partono ancora dalla base esperienziale dell'«illusione».

**Psicologia analitica (corrente junghiana).** Fra le teorie concernenti il rapporto tra psicoterapia e religione dalla prospettiva del concetto di illusione, una posizione unica è occupata dalla psicologia analitica (fondata da Carl Gustav Jung). Questa corrente è rimasta fuori da quella principale della teoria psicanalitica fin dai primi decenni del XX secolo, separazione che ha impoverito entrambe. L'isolamento ha rallentato l'umanizzazione della teoria psicanalitica classica, rimanendo esclusa dalle sue ricerche la considerazione di molti fenomeni umani comuni; inoltre ha fatto sì che, con poche eccezioni, il suo vocabolario e il suo modello della psiche abbiano scarso rapporto col resto della teoria psicanalitica. Questa separazione dalla psicanalisi classica ha avuto anche l'effetto di dividere ulteriormente le discipline che si servono di questi due campi della teoria psicanalitica. Freud è stato usato anzitutto dalle scienze sociali, laddove Jung è stato visto come il «buon ragazzo» da parte delle arti e degli studi umanistici, soprattutto la teologia e gli studi religiosi.

La sintonia fra teologia e teorie junghiane può essere spiegata col rifiuto di Jung della correlazione psicanalitica classica tra religione e illusione. La posizione junghiana sull'«illusione» è rappresentata dal concetto del «fatto psicologico» (Jung, *Collected Works*, vol. XI, Princeton 1969, pp. 3-105): vi si afferma che tutti i prodotti psichici – compresi visioni, sogni e allucinazioni – sono «fatti» che hanno la stessa base nella realtà come qualsiasi altro fatto, compresi quelli fisici, di conseguenza, non esiste nulla di simile all'«illusione». Jung era riduzionista, ma la sua posizione era ben diversa dal riduzionismo religioso di Freud. Era capace di vedere la religione più chiaramente nei termini che le sono propri, come un'attività umana che, per quanto spesso contaminata dall'ipocrisia sociale o dalla patologia individuale, può, nonostante tutto, basarsi su una realtà di esperienza non riducibile, da parte del metodo psicologico, ad altri motivi inconsci. Qui Jung fa un'affermazione metodologica di grande importanza: non spetta alla psicologia di provare o smentire l'esistenza di Dio. La psicologia può discutere sugli effetti psichici dell'immagine-Dio e i suoi antecedenti mitici, ma non sull'esistenza di Dio al di fuori della psiche umana. L'insistenza sulla realtà e sull'importanza dell'esperienza religiosa fu una posizione tenuta da Jung fino alla fine della vita. Quando, più che ottantenne, durante un'intervista alla BBC si sentì chiedere se credeva in Dio, rispose: «Io non devo credere», io *so*».

Il sentimento religioso aveva grande importante per Jung. In parte, questo fu il risultato della sua storia personale. Suo padre era uomo di Chiesa, come lo erano numerosi zii. Ma fu anche una conseguenza della sua esperienza come psicoterapeuta. Infatti, in *Psychotherapy or the Clergy* (*Ibid.*, pp. 327-47) giunse ad affermare: «Tra tutti i miei pazienti nella seconda metà della vita – cioè oltre i 35 – non ce n'è stato uno il cui problema, in ultima istanza, non fosse quello di trovare una prospettiva religiosa nella vita». E aggiunse «Questo ovviamente non ha nulla a che fare con un credo particolare o con l'appartenenza ad una Chiesa» (p. 334). L'esperienza di Jung come psicoterapeuta fu informata e allo stesso tempo contribuì alla sua attività di teorico analitico. Fu sua la teoria che la psiche è composta da «archetipi» in un «inconscio collettivo», ossia che, al di fuori dell'inconscio personale del passato del singolo, esiste un altro inconscio, l'«inconscio collettivo», i cui contenuti sono gli archetipi (immagini e modelli tipici del comportamento umano, ma non del comportamento predestinato, che ricorrono senza fine e che si trovano nella psiche precisamente perché essa è umana). Il più importante e centrale degli arche-

tipi è l'Io (simile, ma non eguale, all'io della psicologia di Kohut). Jung riteneva che lo scopo psicologico della seconda metà della sua vita fosse la ricerca di un incontro fra l'io e l'Io, il centro apersonale dell'inconscio collettivo (cfr. *Aion*, in *The Collected Works*, vol. IX, parte 2, Princeton 1968). Jung è stato spesso criticato dagli psicanalisti meno inclini alla religione per aver proiettato il significato religioso sull'Io e per aver, quindi, patrocinato una psicologia religiosa. Egli riteneva soltanto di essere uno scienziato empirico.

Due movimenti all'interno delle attuali teorie junghiane vanno menzionati con riguardo a psicoterapia e religione. Il primo movimento è uno scisma, in un certo senso formalmente organizzato, delle teorie junghiane, detto «psicologia archetipica». Guidata da James Hillman, la psicologia archetipica può essere ritenuta più junghiana delle stesse teorie junghiane, dato il loro interesse esclusivo per gli archetipi dell'inconscio collettivo. Questo gruppo studiò il politeismo. Il secondo movimento è segnato dal sorgere dell'interesse per «la dea» tra alcuni junghiani. Evitando ciò che essi consideravano il pregiudizio patriarcale della coscienza moderna e, ancora più specificamente, della religione moderna, un certo numero di analisti e di scrittori junghiani hanno studiato le religioni storiche delle dee, sollecitando, talvolta, un ritorno alla «dea» del centro religioso nella vita degli uomini di oggi.

Lo psicanalista o lo psicoterapeuta influenzato da Jung e dagli sviluppi della psicologia junghiana sarà necessariamente rispettoso dei problemi religiosi del suo cliente. Gli esperti in religione, fin dall'inizio, sono stati i benvenuti presso gli istituti junghiani. La realtà dell'esperienza religiosa è perciò apprezzata in modo insolito per gli istituti psicanalitici. Gli junghiani sono anche preparati a differenziare le religioni psicologicamente salutari da quelle psicologicamente dannose. Tuttavia qui va riportata una critica spesso mossa alla psicologia junghiana: i clienti non sono incoraggiati a reintegrare la loro esperienza religiosa in gruppi religiosi già istituzionalizzati. Il sistema junghiano valuta l'aspetto individualistico dell'esperienza religiosa in modo non sempre produttivo.

**Assistenza religiosa.** Nel rapporto tra psicoterapia e religione, l'assistenza religiosa, in contrasto con la teoria psicanalitica, ha come fondamento la legittimazione dell'esperienza religiosa. Essa ha due forme principali: l'assistenza pastorale (e il suo rapporto con l'istruzione in seminario) e la Clinical Pastoral Education (CPE).

***Istruzione seminaristica e assistenza pastorale.*** Due sono i fattori che hanno influenzato lo sviluppo dell'assistenza religiosa: la necessità d'insegnare ai seminaristi come assistere i parrocchiani e lo sviluppo della disciplina dell'assistenza pastorale. Il primo fattore è importante perché, secondo le indagini demoscopiche negli Stati Uniti, molti preferiscono consultare prima un sacerdote, quindi, eventualmente, un professionista, per averne aiuto nei problemi personali. Tuttavia il programma di studio seminaristico, già così folto, non consente una profonda preparazione nell'assistenza (e men che meno nella psicoterapia); quando lo permette, tende a basare l'assistenza non tanto sull'intuizione psicologica ma sui precetti biblici, che sono culturalmente limitati e che possono essere notevolmente punitivi. Poiché il conservatorismo religioso va aumentando istituzionalizzandosi, la psicologia e la psicanalisi stanno diventando sempre meno influenti nell'assistenza pastorale. Tuttavia, alcuni hanno riconosciuto la disparità tra assistenza pastorale e psicoterapia e hanno scritto utili guide specificando per chi opera nel campo religioso quando dare inizio all'attività di assistenza e quando avvalersi dell'opera di psicologi professionisti. Due esempi sono Paul W. Pruyser, *The Minister as Diagnostician* (Philadelphia 1976), e Wayne E. Oates, *When Religion Gets Sick* (Philadelphia 1970).

In generale, il tipo di istruzione seminaristica dipende dall'appartenenza confessionale del seminario, dal clima intellettuale della sua posizione geografica e in parte dal collegamento, o meno, con un'università. Negli Stati Uniti nordorientali, i programmi di psicologia nei seminari riflettono la visuale psicanalitica e storica delle religioni propria della zona. Negli Stati centrali, gli studiosi hanno cercato di stabilire una metodologia per la cura pastorale. In California, l'influenza della psicologia umanistica e delle psicologie sorte dalla controcultura fra gli anni '60 e '70 sono evidenti negli scritti di coloro che appartengono al consorzio dei seminari vicini a San Francisco. Tuttavia, nonostante questi tentativi, l'assistenza pastorale come disciplina non ha ancora trovato una sua identità e una chiara metodologia, presa com'è tra le più disparate prospettive della psicoterapia e della teoria psicanalitica, da una parte, e le istituzioni e l'esperienza religiosa dall'altra.

***Clinical Pastoral Education (CPE).*** Sebbene organizzata per la prima volta nel 1925, la Clinical Pastoral Education (CPE) – un sistema formalizzato per la preparazione clinica di seminaristi e pastori protestanti a contatto con i ricoverati di ospedali, manicomi e con i carcerati – ha avuto un certo numero di precursori. Questi movimenti avevano in comune l'urgenza di studiare la spiritualità in modo scientifico, e insieme lo scontento verso l'educazione teologica del tempo, sentita come eccessivamente interessata alla dottrina teo-

logica e non abbastanza alla realtà della vita emotiva. Lo sviluppo della CPE è solitamente attribuito a Anton T. Boisen (1876-1965), pastore protestante congregazionalista. Boisen aveva sofferto di esaurimento con aspetti psicotici nei primi anni '20 e fu, di conseguenza, ricoverato. Egli raffigurò graficamente i propri sforzi tesi a trovare un significato alla propria esperienza in *Out of the Depths*, New York 1960, opera ancora interessante. Boisen fu il primo a riunire molti degli elementi, ora considerati centrali dalla CPE: l'uso di anamnesi e di «verbatim» (resoconti scritti delle interazioni con i pazienti) e la presentazione di questo libro ai tirocinanti e ai loro insegnanti per una supervisione didattica, e, inoltre, i primi tentativi di studiare ciò che Boisen chiamava «le leggi della vita spirituale». Lentamente, Boisen e altri furono in grado di formare un crescente numero di religiosi organizzati e preparati per seguire le persone negli ospedali, nelle carceri e nei manicomi. Parlatore convincente, che sfruttava le proprie esperienze, Boisen, come cappellano, fu in grado di instaurare dei rapporti terapeutici con i pazienti più gravi al Worcester State Hospital (Massachussets), lo stesso ospedale in cui era stato egli stesso ricoverato. Le esperienze caotiche e, spesso, buffe dei seminaristi del primo gruppo di tirocinanti della CPE sono ricordate da Doris Webster Havice, *Roadmap for a Rebel*, New York 1980. L'influenza crescente della CPE, e la collaborazione tra la CPE e varie confessioni, portò nel 1967 alla formazione dell'Association for Clinical Pastoral Education da parte di varie organizzazioni più piccole.

Uno psicoterapista praticante influenzato dalla CPE agisce fondamentalmente da assistente pastorale, saldando la prospettiva clinica sulla psicodinamica con il proprio credo religioso e, in modo caratteristico, anche con la credenza religiosa del paziente. Forse la CPE incontrerà difficoltà a sopravvivere alla mutevole economia dell'ospedalizzazione, dato che l'aumento dei costi e le conquiste della tecnologia medica contribuiscono ad accorciare la durata dei ricoveri in ospedale.

**Servizio sociale.** Il rapporto tra psicologia e religione acquista rilevanza soprattutto nel servizio sociale: nel 1985 gli assistenti sociali statunitensi fornirono più servizio psicoterapico di qualsiasi altro professionista. Lo sviluppo storico del servizio sociale è intimamente legato sia alla teoria psicanalitica che alla religione e avrebbe potuto rimanere soffocato nel conflitto tra le due.

Questo non è accaduto; salvo poche eccezioni, le scuole per il servizio sociale hanno scelto di allinearsi con la teoria psicanalitica, che dal punto di vista accademico e professionale era più convincente, e hanno evitato qualsiasi coinvolgimento religioso.

Il servizio sociale si sviluppò nelle aree urbane degli Stati Uniti quando molti uomini di Chiesa riconobbero che, oltre all'obbligo ebraico-cristiano di essere caritatevoli, vi era un bisogno estremo di servizi sociali, per la cui efficacia era necessaria un'organizzazione. L'opera di alcuni, come Joseph Tucker (pastore protestante unitariano che organizzò la carità verso i poveri a Boston agli inizi del XIX secolo), Stephen Humphreys Gurteen (la cui Charity Organization Society a Rochester, New York, fece sorgere organi per la sanità pubblica e gruppi di intervento presso le famiglie) e Charles Loring Brace (i cui «treni degli orfani» restituirono un gran numero di bambini poveri alle loro città negli Stati Uniti centrali e occidentali), e gli sforzi di organizzazioni religiose come la Young Men's Christian Association e l'Esercito della salvezza hanno spinto William J. Reid a scrivere, in un articolo sugli organismi confessionali, che «la Chiesa cristiana è la "madre del servizio sociale"» (*The Encyclopedia of Social Work*, Washington/D.C. 1977, 17ª ed., p. 1.245).

Nonostante queste associazioni storiche, tuttavia, le tre maggiori tradizioni religiose statunitensi impegnate nel servizio sociale non fanno riferimento diretto alla religione nelle loro attività. Esse variano sul modo di rapportare la religione ai servizi che offrono, come ha riconosciuto Reid. La struttura decentralizzata del Protestantesimo ha portato alla secolarizzazione dei servizi sociali che offre. Il Cattolicesimo, d'altro canto, con la sua struttura gerarchica, ha avuto la tendenza a organizzare servizi sociali sotto gli auspici della Chiesa. Gli organismi sociali ebraici si collocano tra questi due estremi, offrendo servizi ai loro affiliati, ma senza dare un'assistenza religiosa diretta. In parte, questa mancanza di un legame diretto tra religione e offerta di servizi è obbligatoria: questi organismi hanno la proibizione di fare proselitismo, in quanto vengono sovvenzionati dal governo federale.

Anche la preparazione data agli assistenti sociali accresce la separazione tra religione e offerta di servizi, soprattutto di psicoterapia. Questo è vero, anche se un numero crescente di scuole di specializzazione per il servizio sociale rilascia diplomi congiuntamente ad alcuni seminari. (In parte, la tendenza a rilasciare diplomi congiunti è motivato da interessi economici e non intellettuali: sia i seminari che le scuole di servizio sociale hanno visto un costante calo nelle iscrizioni fin dalla metà degli anni 1970). Nonostante l'associazione tra scuole di specializzazione nei servizi sociali e i seminari, lo studente è spesso lasciato a completare il piano di studio per conto proprio, e le esigenze dei due programmi fanno sì che vengano trascurate le discipli-

ne seminaristiche. Non è possibile supplire a questa manchevolezza, perché le scuole per i servizi sociali, nei loro studi, non comprendono le dimensioni religiose della psicoterapia, proprio perché, soprattutto nel primo periodo del suo sviluppo come disciplina, il servizio sociale è stato fortemente influenzato dalla teoria psicanalitica. La psicoterapia, offerta all'interno delle limitazioni della pratica o della preparazione al servizio sociale, tende a considerare i problemi religiosi da una prospettiva psicanalitica iniziale, più marcatamente freudiana, che non apprezza i valori positivi dell'«illusione».

**Conclusione.** Quest'articolo ha tracciato la storia del rapporto tra psicoterapia e religione, dalla sua origine nella psicanalisi come «illusione», in senso negativo per Freud, allo «spazio potenziale» positivo per Winnicott, attraverso la negazione da parte di Jung del carattere illusorio della religione, alle discipline, di ispirazione religiosa, dell'assistenza pastorale e della CPE, e concludendo con la disciplina non religiosa del servizio sociale. Si spera che le moderne discipline scaturite dalla teoria psicanalitica maturino a tal punto da saldarsi con la potente e durevole influenza della religione sulla vita umana. Come si è cercato di mostrare, questo congiungimento sta già avvenendo.

**BIBLIOGRAFIA**

H.J.S. Guntrip, *Psychoanalytic Theory, Therapy, and the Self*, New York 1971; introduzione concettuale allo sviluppo della teoria psicoanalitica da Freud a Winnicot.

Ann B. Ulianov e B. Ulianov, *Religion and the Unconscious*, Philadelphia 1975; esamina l'interrelazione tra la religione e l'attività di numerosi psicanalisti e psicologi del profondo.

R. Coles, *Erik H. Erikson. The Growth of His Work*, Boston 1970; introduzione generale all'opera di Erikson.

Madeleine Davis e D. Wallbridge, *Boundary and space. An Introduction to the Work of D.W. Winnicott*, New York 1981.

M.M.R. Khan, *D.W. Winnicott. Through Paediatrics to Psychoanalysis*, New York 1975.

Un numero speciale del «Journal of Supervision and Training in Ministry», 5 (1982); esamina il rapporto tra la religione e la psicologia dell'Io di H. Kohut.

Barbara Hannah, *Jung. His Life and Work*, New York 1976.

Marie-Louise von Franz, *C.G. Jung. His Myth in Our Time*, New York 1975 (trad. it. *Il mito di Jung*, Torino 1978).

Ann B. Ulianov, *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, Evanston/Ill. 1971; ha vari capitoli specifici sulla religione.

Ch.R. Jaekle e W.A. Clebsch, *Pastoral Care in Historical Perspective*, Englewood Cliffs/N.J. 1964; sull'assistenza pastorale.

MICHAEL D. CLIFFORD

**RADCLIFFE-BROWN, A.R.** (1881-1955), antropologo sociale inglese. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, come fu conosciuto ufficialmente dopo aver cambiato il proprio cognome nel 1926 (Radcliffe era il cognome da ragazza della madre), nacque a Sparkbrook, Birmingham. Fu educato alla King Edward's School di Birmingham, all'Università di Birmingham (dove passò un anno come studente di medicina) e al Trinity College dell'Università di Cambridge, dove si laureò con una laurea in scienze mentali e morali. Da studente universitario ebbe tra i suoi insegnanti C.H. Myers e W.H.R. Rivers (entrambi medici e psicologi che avevano partecipato alla pionieristica spedizione antropologica, organizzata da Cambridge, allo stretto di Torres, nei dintorni dell'estremità settentrionale dell'Australia). Dopo la laurea, nel 1904, Radcliffe-Brown andò a studiare antropologia con Rivers e A.C. Haddon (che aveva partecipato anche alla spedizione del 1898-1899) e da loro fu inviato, nel 1906, a studiare per due anni le popolazioni delle isole Andamane, a sud-ovest della Birmania.

Il primo resoconto di Radcliffe-Brown su questa spedizione, *The Religion of the Andaman Islanders*, edito in «Folk-Lore» nel 1909 (il suo libro *The Andaman Islanders* fu pubblicato soltanto nel 1922), portò il Trinity College a offrirgli una borsa di studio, la cui durata (dal 1908 al 1914) fu per un breve periodo unita alla posizione di insegnante alla London School of Economics. Fu in quegli anni che Radcliffe-Brown incontrò per la prima volta (e ne fu permanentemente influenzato) l'orientamento sociologico di Émile Durkheim. Radcliffe-Brown entrò rapidamente a far parte dell'approccio sociologico allo studio delle società primitive e a partire dagli anni '20 fu probabilmente la figura più influente di questo movimento. Per gran parte del XX secolo questo campo di indagine fu influenzato dall'approccio etnologico, i cui praticanti erano particolarmente interessati alla storia dettagliata delle società particolari e ai modelli di diffusione e di trasmissione delle culture. Questo stile di analisi era a sua volta ancora influenzato dall'approccio evoluzionistico, che era stato fortemente in evidenza nell'ultima parte del XIX secolo e che aveva considerato la religione come una forma primitiva di scienza. Sebbene gli etnologi della prima parte del XX secolo non aderissero propriamente a quest'ultima impostazione, essi si ponevano in contrasto con l'accento che Radcliffe-Brown, sotto l'influenza di Durkheim, sempre più poneva sull'idea che le società primitive dovessero essere analizzate sincronicamente piuttosto che diacronicamente. In altre parole, l'opera di Radcliffe-Brown implicava sempre più l'affermazione che per comprendere scientificamente gli aspetti principali di una società la si doveva considerare come un tutto funzionante; le sue diverse parti erano spiegabili nei termini della loro interrelazione e del loro contributo alla conservazione della società stessa.

L'autorità di Radcliffe-Brown, che aumentò in modo intermittente ma costante negli anni '20 e '30 attraverso il suo insegnamento e i suoi libri, fu basata in primo luogo sulla difesa e sulla realizzazione pratica di ciò che egli chiamava la scienza naturale della società, con particolare riferimento alla struttura sociale. La sua attenzione per la religione era sostanzialmente limitata allo studio del rituale e delle cerimonie – il che era particolarmente evidente nel libro che pubblicò nel

1922 sugli abitanti delle isole Andamane – e del fenomeno collegato del totemismo. Nelle sue ricerche sul rituale, Radcliffe-Brown fu grandemente influenzato dalla posizione di Durkheim, secondo il quale il significato primario del rituale è la sua espressione e promozione dei sentimenti e della solidarietà sociali e collettivi.

Nel suo saggio sul totemismo, *The Sociological Theory of Totemism*, edito nei «Proceedings of the Fourth Pacific Science Congress» nel 1929, Radcliffe-Brown sosteneva che Durkheim, ritenendo che un oggetto totemico acquisti il proprio significato attraverso la sua sacralità, aveva suscitato la domanda cruciale del perché il totemismo nelle società primitive implichi in modo tipico piante o animali, anche se Durkheim si era rivolto soprattutto alle modalità secondo le quali la condotta collettiva ritualizzata, collegata con i totem, era intimamente collegata con la struttura sociale e con l'integrazione sociale. Radcliffe-Brown sosteneva che le piante e gli animali non andassero considerati semplicemente simboli dei vari gruppi sociali, ma piuttosto argomentava che essi erano stati scelti come rappresentanti di tali gruppi perché gli oggetti e i fatti che influenzano profondamente il benessere materiale e spirituale di una società (o qualsiasi fenomeno che rappresenti tale oggetto o fatto) diventano facilmente ciò che egli chiama gli oggetti dell'atteggiamento rituale. Non c'è totale accordo tra gli studiosi a proposito del secondo saggio di Radcliffe-Brown su questo argomento (*The Comparative Method in Social Anthropology*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 1952; trad. it. *Il metodo nell'antropologia sociale*, Roma 1974): se esso implicasse o meno un sostanziale mutamento di posizione; non c'è dubbio, comunque, che esso mostra un interesse davvero esplicito per un tema che non era centrale nel saggio del 1929: i diversi rapporti che intercorrono tra gli oggetti totemici e tra questi oggetti e le strutture dei gruppi sociali che mantengono verso di essi atteggiamenti rituali.

Alcuni critici hanno considerato l'opera di Radcliffe-Brown prossima a una forma di strutturalismo cognitivo, connesso con l'idea che, se gli animali e le piante sono buoni da mangiare essi sono ancora più buoni da «pensare» (cioè costituiscono un mezzo simbolico estremamente comodo e accessibile per «parlare degli» aspetti centrali della struttura sociale della società e del suo rapporto con l'ambiente). Altri hanno invece sostenuto che Radcliffe-Brown non si sia allontanato molto dalla sua posizione originaria quando affermò che la scelta dei totem è basata prima di tutto sugli effetti tangibili che si ritiene che piante o animali particolari abbiano all'interno di una società. Per la discussione su questo punto, si veda M. Singer, *Man's Glassy Essence. Explorations in Semiotic Anthropology*, 1984.

## BIBLIOGRAFIA

Le opere principali di Radcliffe-Brown sulla religione sono: *The Andaman Islanders*, Glencoe/Ill. 1948 (3ª ed.); *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952 (trad. it. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano 1975); e A. Kuyper (cur.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, London 1977. Per una illuminante discussione della sua opera, cfr. A. Kuyper, *Anthropology and Anthropologists*, Boston 1983 (ed. riv.).

ROLAND ROBERTSON

**RADIN, PAUL** (1883-1959), antropologo americano. Nato a Lodz, in Polonia, Radin fu portato dai genitori negli Stati Uniti quando era ancora un infante, nel 1884. Dopo aver completato i suoi studi di antropologia alla Columbia University, passò la vita come studioso vagabondo, insegnando in numerosi college e università negli Stati Uniti e tenendo lezioni nella maggior parte delle principali università dell'Europa occidentale. Tra queste ricordiamo la University of California a Berkeley, la Cambridge University, la Fisk University, la University of Chicago, il Kenyon College, il Black Mountain College e la Brandeis University. Non gli fu mai offerto un posto di ruolo definitivo, né egli lo cercò; tutto preso dai suoi studi sulle culture delle società primitive, fu felice di essere istituzionalmente sradicato.

Radin fu forse il più colto tra tutti gli antropologi che hanno fatto la storia della disciplina. Fu l'uomo del paradosso: uno scettico con un forte senso del sacro, un agnostico affascinato da ogni fenomeno religioso, un ebreo che rinnegava l'unicità della rivelazione contenuta nelle Scritture ebraiche. Nel distruggere la specificità delle affermazioni dell'Antico Testamento, l'opera di Radin segue quella di Andrew Lang, e di altri, sulla ubiquità delle divinità somme tra i popoli primitivi – privi, cioè, di classi e di organizzazione statale.

Radin fu spesso equivoco a proposito delle religioni primitive. In *Primitive Religion* (1937), ad esempio, egli sostiene una spiegazione freudiana dei concetti religiosi e una consapevolezza «marxista» sulle potenzialità di dominio che sono insite nelle istituzioni religiose, ma comunque non nega l'autenticità della fede tradizionale, analizzata fino al suo nucleo. Tra le sue opinioni di base, Radin indica chiaramente la credenza nell'irriducibile universalità della fede religiosa, la cui universalità è una questione essenzialmente fenomeno-

logica. D'altro canto, egli era pienamente consapevole del potenziale di sfruttamento presente in tutte le figure religiose e in tutti i movimenti religiosi significativi. Tra tali figure, ad esempio, lo sciamano primitivo, che potrebbe facilmente dominare tutti gli altri con la sua capacità peculiare di suscitare particolari stati religiosi. Nonostante ciò, come chiarisce in *Primitive Mass as Philosopher* (1927), Radin non immaginava che le strutture del dominio, come le intendiamo noi, si potessero trovare anche nelle società primitive. In tutta la sua opera, infatti, è chiaramente evidente il senso delle differenze tra le varie civiltà.

Radin portò nello studio della religione un poderoso senso della fatalità umana e della contingenza storica. Probabilmente la sua personalità, continuamente formata da una comprensione estremamente ampia dell'esperienza umana, lo portò a concentrare la sua attenzione sulla figura ambivalente del trickster, un personaggio che ha libero spazio nelle società primitive ma che viene represso nelle nostre. Più di qualsiasi altro aspetto della sua opera, questo interesse – presentato in *The Trickster. A Study in American Indian Mythology* (1956; trad. it. *Il briccone divino*, Milano 1979) – lo colloca contemporaneamente tra i filosofi e tra gli psicologi. Per Radin, il trickster riflette la doppia immagine di Dio: una figura androgina, che scoppia di energia, priva di valori, insieme creatore e distruttore, un cattivo cosmico e, allo stesso tempo, un folle barcollante. Questa definizione del trickster, che è diventata un classico, rappresenta probabilmente il più importante contributo di Radin allo sviluppo del pensiero antropologico [Vedi *TRICKSTER*, vol. 1].

L'interesse di Radin per la religione primitiva coprì un'ampia gamma di argomenti. *The Autobiography of a Winnebago Indian* di S. Blowsnake (1920), che Radin pubblicò e tradusse, è un'opera d'avanguardia che rappresenta, secondo il suo stesso protagonista, i tentativi operati attraverso il culto di compensare una cultura perduta, e i conflitti che ne seguono. Radin aveva un interesse particolare per le persone direttamente coinvolte nei problemi di fede.

Non è, comunque, questa attenzione di Radin per le questioni religiose che attira la nostra ammirazione, ma piuttosto il grande fluire del suo pensiero, la sua chiara anche se indiretta critica della secolarizzazione moderna (cfr. *The World of Primitive Man*, 1953) e infine la profondità della sua umanità, che lo legava ai popoli primitivi e alle società segrete che andava studiando. Se Paul Radin fu il più colto antropologo nella storia della disciplina, egli fu certamente anche il più fedele, in tutti i sensi della parola.

### BIBLIOGRAFIA

Accanto alle opere citate nel testo, i libri che seguono rappresentano importanti contributi resi da Radin agli studi antropologici: *The Genetic Relationship of the North American Indian Languages*, Berkeley 1919; *The Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism*, New York 1933.

STANLEY DIAMOND

**REINACH, SALOMON** (1858-1932), archeologo francese, autore di oltre settanta libri. Reinach è noto soprattutto per i suoi controversi scritti nel campo dello studio antropologico ed etnologico delle religioni. Divenne conservatore dei Musées Nationales nel 1893, direttore del Musée des Antiquités Nationales a Saint-Germain nel 1901 e dall'anno seguente fu anche professore all'École du Louvre a Parigi. Fu coeditore della «Revue archéologique» e dal 1896 membro dell'Académie des Inscriptions.

Sebbene criticasse il razionalismo del XVIII secolo in quanto «dottrina meschina» che cerca «di sopprimere la religione senza conoscere la sua essenza e senza alcuna idea chiara delle sue origini e del suo sviluppo» (*Cultes*, II, p. XVIII), Reinach esprimeva la sua ammirazione per Voltaire, le cui idee sulla religione non condivideva, ma i cui «incomparabili doni come narratore» lo ispirarono grandemente (*Orpheus*, pp. VIs.) e nel cui spirito egli desiderava iniziare una campagna più efficace contro la Chiesa. «La storia dell'umanità è quella di una progressiva secolarizzazione [*laïcisation*], che si va ora senza dubbio completando» (*Orpheus*, p. 23).

Reinach pensava per sé a un ruolo di divulgatore di ciò che altri – tra cui Robertson Smith, Frazer, Tylor, Lang e Jevons – avevano scoperto: «La mia è stata la parte minore – raccogliere le idee di coloro i quali sono assai migliori di me e diffonderle quanto più ampiamente» (*Cultes*, p. XI). Le sue definizioni sbrigative di magia, religione, totem e tabu sono a questo proposito estremamente rappresentative del suo approccio. Reinach descriveva la magia come «la strategia dell'animismo» e basava la sua definizione di religione sulla parola latina *religio*, definendola «una somma di scrupoli che impedisce il libero esercizio delle nostre facoltà» (*Orpheus*, p. 23). Sul totem e il tabu Reinach notava: «Il totem è inconcepibile senza il tabu e il risultato logico di un tabu generalizzato può difficilmente essere qualcosa di diverso dal totem» (*Cultes*, p. IX). La sua affermazione, pronunciata durante il Terzo Congresso Internazionale di Storia delle religioni tenutosi a Oxford nel 1908, che il totemismo era «un cavallino domato» di cui egli stesso era stato «uno dei domato-

ri» fu immediatamente seguita dall'affermazione che egli «non si sentiva ancora disposto né a scusarsi né a ritrattare» e questo rifiuto sembra valere anche per molti degli scritti successivi. Esaminando, per esempio, l'uccisione cerimoniale e il pasto rituale di un animale totemico, Reinach lascia aperta la possibilità che questa idea di «fortificare e santificare se stessi assimilandosi a un essere divino» sia sopravvissuta nel rito cristiano medievale dell'Eucarestia: «Se il Cristianesimo primitivo, con le sue pratiche teofagiche, conquistò l'Europa così rapidamente, fu perché questa idea del mangiare il dio non era nuova, ma semplicemente la rappresentazione in forma più spirituale di uno degli istinti religiosi più profondi dell'umanità» (*Orpheus*, p. 19).

### BIBLIOGRAFIA

Reinach scrisse ampiamente anche nei settori della filologia classica, dell'archeologia e della storia dell'arte. Tra le sue pubblicazioni in questi campi ricordiamo: *Manuel de philologie classique*, I-II, Paris 1883-1884; *Minerva*, Paris 1900 (4ª ed.); *Apollo. Histoire générale des arts plastiques*, Paris 1904.

Quasi cento articoli di Reinach, in gran parte riguardanti lo studio comparato della religione, furono riediti in *Cultes, mythes et religions*, I-IV, Paris 1908-1913 (2ª ed.). *Orpheus. Histoire générale des religions*, Paris 1909, ebbe numerose traduzioni e 38 edizioni prima della morte di Reinach.

Per le informazioni bibliografiche, cfr. E. Pottier, *Salomon Reinach*, in «Revue archéologique», 36 (1932), pp. 137-54; *Bibliographie de Salomon Reinach, 1874-1922*, Saint-Germain 1922-1927; e S. de Ricci, *Bibliographie de Salomon Reinach*, Paris 1936 (con una breve biografia).

WILLEM A. BIJLEFELD

**RELATIVISMO.** Il termine *relativismo* si può applicare a idee etiche, culturali e religiose. Il relativismo sostiene che tali idee vanno valutate in relazione alle società o alle culture in cui esse compaiono e che non vanno giudicate vere o false, buone o cattive, fondandosi su un criterio generale, ma che vanno valutate all'interno del contesto in cui compaiono. Per questo motivo, ciò che è giusto o buono o vero per una persona o un gruppo può non essere considerato tale da altri.

Questa teoria fu presentata per la prima volta da alcuni autori greci, i quali avevano notato le varietà delle religioni e dei comportamenti morali presenti nel mondo mediterraneo e avevano perciò ipotizzato che costumi diversi indichino l'assenza di modelli assoluti. Protagora diceva che «l'uomo è la misura di tutte le cose», intendendo forse dire che ciascun uomo può essere la misura di se stesso. Le variazioni del comportamento umano, sociale, politico ed etico rappresentavano alcuni degli argomenti fondamentali degli Scettici greci. Le differenze nel comportamento umano, del resto, sono state spesso utilizzate come argomento per concludere che non è possibile applicare alcun modello generale a tutti i popoli e a tutte le culture. Sesto Empirico ipotizzò anche che il cannibalismo, l'incesto e altre pratiche considerate tabu siano invece semplici varianti di comportamento, da considerare accettabili in alcune culture e non accettabili in altre. Questo ragionamento fu applicato dagli Scettici greci alle diverse religioni e alle loro pratiche. Essi richiedevano la sospensione del giudizio su ciò che è giusto o sbagliato e una accettazione non dogmatica della cultura tipica di ciascuno.

Questo atteggiamento relativistico fu in netto contrasto con le idee dogmatiche degli Ebrei e dei Cristiani nell'Impero romano, che affermavano le proprie dottrine rivelate e affermavano che le proprie credenze e pratiche religiose erano le uniche corrette e accettabili. La cristianizzazione dell'Impero romano e dell'Europa pagana cancellò l'approccio relativistico. Ci potevano essere variazioni nel rituale o nella pratica, ma nelle credenze e nelle dottrine essenziali ogni diversità rappresentava una eresia.

Il punto di vista scettico e relativista riapparve in modi nuovi e pieni di forza nel Rinascimento, con la riscoperta dell'ampia varietà di credenze e di pratiche delle epoche antiche e insieme con le scoperte in ogni parte del mondo di culture radicalmente diverse. Anche il rapido sviluppo di nuove forme di pratiche cristiane, in conseguenza alla Riforma, contribuì all'emergere di differenze basate su fattori culturali. I contrasti con l'Impero ottomano, infine, resero i singoli sempre più consapevoli dell'ampia gamma delle credenze e delle pratiche umane. Montaigne fu il primo a presentare un ampio panorama delle credenze umane e a dedurre che queste differenze indicano che ciascuna credenza o pratica è culturalmente condizionata. Egli sosteneva che la maggior parte degli uomini considera le proprie idee religiose come il frutto dell'abitudine piuttosto che di una autentica convinzione e affermava che le pratiche religiose e morali dei «nobili selvaggi» sono buone quanto quelle dei cristiani dell'Europa.

Lo scetticismo e il relativismo culturale di Montaigne furono sviluppati dallo scettico francese Pierre Bayle, che sosteneva che una società di atei poteva essere più morale di una società di cristiani, poiché il comportamento morale deriva da cause naturali come

l'abitudine e l'istruzione e non da dottrine religiose. Bayle cercò di mostrare che eroi biblici come Davide, cristiani eminenti come Calvino e Lutero e santi e papi lungo la storia del Cristianesimo hanno tutti positivamente agito nella sfera morale a causa della loro natura di uomini e non delle loro credenze religiose.

L'analisi di Bayle fu inserita nella ricerca, da parte dell'Illuminismo, di una scienza dell'uomo capace di spiegare perché gli uomini agiscono, si comportano e credono in modi diversi. Questa scienza considerò le credenze religiose come effetti di condizioni fisiche e psicologiche differenti, studiabili comunque in modo neutro. Il clima, la storia, i costumi, l'istruzione, le istituzioni e così via sarebbero in grado di spiegare perché le società differiscono nelle loro pratiche sociali, culturali e religiose. Le condizioni psicologiche personali di ciascuno spiegherebbero le convinzioni religiose di ogni individuo, siano esse deboli o forti. La *Natural History of Religion* di Hume (1757; trad. it. *Storia naturale della religione*, Firenze 1975, 3ª ed.) inaugurò lo studio della religione, intesa come manifestazione del comportamento umano, in cui l'attività religiosa viene giudicata relativa alle condizioni individuali e culturali.

Questo aspetto relativistico della religione fu identificato come un aspetto cruciale della condizione umana dal filosofo tedesco J.G. Herder, che sosteneva che ogni società o cultura sviluppa autonomamente una idea o un carattere unici. Le norme etiche e religiose sono parte dell'espressione di queste idee, e nessuna cultura è inferiore o superiore a nessun'altra; essa è semplicemente diversa. Perciò la religione è considerata relativa rispetto alla cultura in cui essa compare.

Il relativismo di Herder e il crescente interesse per gli studi comparati della lingua e della religione portarono al relativismo pieno di Alexander von Humboldt nel XIX secolo e di molti antropologi del XX secolo. Von Humboldt sosteneva: «Ci sono nazioni più suscettibili di cultura, più altamente civilizzate di altre – ma nessuna in se stessa più nobile delle altre. Tutte sono destinate a pari titolo alla libertà» (*Cosmos*, London 1888, I, p. 368).

La posizione relativista fu ulteriormente rafforzata da alcune teorie che proponevano cause naturali per le credenze. Le teorie di Marx e di Freud, per esempio, fornivano modi con i quali si poteva facilmente spiegare l'adesione a certe credenze, da parte di individui e di gruppi, senza considerare se queste credenze fossero vere o meno. A questo punto gli studiosi cominciarono a considerare se le varie credenze religiose fossero benefiche o deleterie, oppure a chiedersi perché una determinata credenza sia sorta in un certo momento della storia umana.

Una posizione relativista fu affermata con forza dall'antropologo Edward A. Westermarck nella sua opera principale, *The Origin and Development of Moral Ideas* (1906). Westermarck sosteneva, sulla base di testimonianze storiche, sociologiche e antropologiche, che nessun principio etico è obiettivamente valido. In *Ethical Relativity* (1932) egli sviluppava ulteriormente la sua posizione sul piano filosofico.

I critici del relativismo culturale hanno osservato, in primo luogo, che la testimonianza delle differenze culturali non esclude la possibilità che esistano credenze e atteggiamenti comuni affermati dalla maggior parte o da tutte le credenze e, in secondo luogo, che le informazioni concrete su tali differenze non eliminano la possibilità che un sistema di credenze possa di fatto essere migliore, o più vero, di un altro. I filosofi, inoltre, stanno ancora discutendo se le spiegazioni causali intorno alle credenze della gente mettano in evidenza il valore, la verità o la falsità di queste medesime credenze. Eppure il relativismo culturale è stato, fin dalla fine del XIX secolo, una visione assai comune tra molti studiosi di etica e di religione.

[Vedi *ANTROPOLOGIA E RELIGIONE* e *STUDIO DELLA RELIGIONE*].

## BIBLIOGRAFIA

R.B. Brandt, *Ethical Relativism*, in P. Edwards (cur.), *The Encyclopedia of Philosophy*, III, New York 1967: attenta presentazione critica della teoria relativista.

S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig-Wien 1912 (trad. it. *Totem e tabu. Di alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Bari 1930): interpretazione psicanalitica di alcuni aspetti della religione primitiva e della loro forma presente nel comportamento nevrotico ordinario.

W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1902 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904): descrizione psicologica classica del ruolo della religione nell'esperienza umana.

I.C. Jarvie, *Rationality and Relativism. In Search of a Philosophy and History of Antropology*, London 1984: valutazione critica del relativismo come interpretazione adeguata delle scoperte antropologiche.

J. Needham (cur.), *Science, Religion, and Reality*, New York 1925: contiene, tra altri saggi, B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma 1976); Ch. Singer, *Historical Relations of Religion and Science*; e J. Needham, *Mechanistic Biology and the religious Consciousness*, che propongono tutti una interpretazione relativistica della religione.

E.A. Westermarck, *Ethical Relativity*, New York 1932: l'af-

fermazione filosofica fondamentale del relativismo del XX secolo.

J.M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York 1970: uno studio multidisciplinare della religione in rapporto ai bisogni, al comportamento e ai problemi umani.

RICHARD H. POPKIN

**RELIGIONE COMPARATA.** L'espressione *religione comparata*, forma abbreviata di «studio comparativo della religione (o delle religioni)», divenne d'uso corrente verso la fine del XIX secolo come sinonimo di «scienza della religione» (in tedesco *Religionswissenschaft*, in francese *science de la religion*). In origine la *religione comparata* si fondava sull'applicazione del metodo comparativo (o scientifico) ai dati forniti dalle religioni dell'umanità, del passato come del presente. Questo implicava l'assegnazione a ciascuna di esse di un posto in uno schema di progresso, di sviluppo o di evoluzione, e la valutazione del loro valore. La funzione della religione comparata, disse uno studioso degli inizi del XX secolo, «consiste nel porre fianco a fianco le numerose religioni del mondo, in modo che, comparandole e ponendole deliberatamente in contrasto, si possa fare una stima attendibile delle loro rispettive affermazioni e valori» (L.H. Jordan, *Comparative Religion. Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905, p. XI). L'espressione *religione comparata* non sembra essere stata usata prima degli anni intorno al 1890; nel 1873, comunque, Fr. Max Müller si chiedeva: «Perché... dovremmo esitare ad applicare il metodo comparativo... allo studio della religione?» (*Introduction to the Science of Religion*, London 1873, p. 15).

La religione comparata non si sarebbe potuta sviluppare senza un interesse per le tradizioni religiose diverse da quelle dominanti in Occidente. Altrettanto importanti furono un certo distacco dalle tradizioni occidentali e il desiderio di scoprire le leggi secondo le quali agisce il mondo della religione, che in genere è indipendente dal concetto di rivelazione. Per molti secoli c'è stata una viva curiosità per le varie credenze e pratiche religiose della varie parti del mondo e si sono raccolte molte informazioni; ma soltanto verso la fine del XIX secolo il mondo occidentale elaborò una teoria sufficientemente comprensiva da coprire tutti i casi. Questa fu la teoria dell'evoluzione (detta anche del progresso o dello sviluppo), affermata in termini sociali da Comte e Spencer e in termini biologici da Darwin, a prescindere dalle scoperte geologiche o paleontologiche. La religione comparata cercò di applicare le leggi universali dello sviluppo – che peraltro non sempre opera in una sola direzione – all'enorme quantità di materiali che andava quotidianamente accrescendosi grazie alle continue scoperte. Poiché la religione comparata affermava di essere una scienza e faceva uso delle teorie scientifiche del tempo per costruire un quadro generale della storia «naturale» della religione lungo linee evoluzionistiche, essa suscitò il sospetto dell'ortodossia cristiana, dal momento che relativizzava il Cristianesimo e tendeva ad annullare l'importanza della rivelazione. Di fatto essa relativizzò il Cristianesimo storico, ma insieme a tutte le altre religioni; e in molti casi la religione comparata fu capace di accostarsi alla teologia liberale nella comune teoria della «rivelazione progressiva».

La religione comparata non ebbe mai un unico metodo accettato da tutti. Ai suoi inizi (tra il 1870 e il 1890) l'interesse si concentrò principalmente su due scuole di pensiero, la scuola filologica di Max Müller e la scuola antropologica di Adolf Bastian, Theodor Waitz, E.B. Tylor, James G. Frazer, Andrew Lang e altri. Fr. Max Müller stabilì le regole e le credenziali dello studio comparato e fornì il materiale documentale su cui basarlo, in particolare la collana in cinquanta volumi *Sacred Books of the East* (1879-1910); ma fu piuttosto eccentrico per quanto riguarda il metodo, essendo interessato soltanto alle testimonianze letterarie, che egli inoltre interpretava troppo unilateralmente nei termini di una «mitologia solare». Max Müller ebbe scarsa simpatia per l'antropologia postdarwiniana, sui cui metodi, invece, il secondo gruppo, quello degli antropologi, faceva quasi esclusivo affidamento. «Il darwinismo lo rende possibile», scrisse R.R. Marett, «e rifiutare il darwinismo significa rifiutare anche l'antropologia» (*Anthropology*, London 1911, p. 8). Non tutti gli antropologi del tempo furono egualmente interessati all'evoluzione della religione; Lewis H. Morgan credeva che tutte le religioni primitive fossero «grottesche e in qualche misura inintelligibili» (*Ancient Society*, Chicago 1877, p. 5) e inadatte a ogni ulteriore esame. La maggior parte, comunque, riconobbe la necessità di porre l'evoluzione della religione all'interno delle più ampie categorie dell'evoluzione della società umana. Come avvenne per l'*Homo sapiens*, che si è evoluto da qualcosa di assai diverso e di inferiore, così sarebbe avvenuto anche per la religione, che dai modesti inizi sarebbe giunta fino ai vertici costituiti dal monoteismo etico (o almeno da un agnosticismo altrettanto etico). Gli inizi furono visti, in termini sperimentali, nell'«animismo» di Tylor, nel «preanimismo» di Marett o nel successivo «sensum numinis» di Otto (una espressione usata già molto tempo prima da Andrew Lang); oppure, in termini sociali, nel «manismo» di Herbert Spencer o nelle varie teorie riguardanti «totemismo», magia e regalità. Tutte queste questioni, co-

munque, ponevano come premessa comune che anche nel campo della religione, come in quello della geologia, le credenze e le istituzioni del passato siano disposte secondo strati sovrapposti e abbiano lasciato materiali fossili. Fu così la teoria delle «reliquie» o «sopravvivenze» (credenze, pratiche e istituzioni che il processo di evoluzione ha lasciato dietro di sé) che determinò la metodologia dei primi studiosi di religione comparata, su base antropologica o su base sociologica. Da qui, tra l'altro, la grande attenzione riservata dalla prima letteratura scientifica agli Aborigeni australiani, in quanto esempi viventi dell'«uomo della pietra».

I presupposti evoluzionistici furono meno evidenti negli studi rivolti alle civiltà «superiori» della Mesopotamia, dell'Egitto, della Grecia, di Roma, dell'India, della Cina e del Giappone, quelle culture da cui sono emerse le culture moderne, in Occidente come in Oriente. Ma, nonostante tutto, tali presupposti contribuirono, per esempio, a tracciare la distinzione tra forme «superiori» e forme «inferiori», nell'ipotesi che le forme più antiche si siano sviluppate in quelle più recenti, che infine avrebbero raggiunto il punto più elevato nel momento della comparsa di una coerente etica. Ma quando venivano coinvolte nell'indagine queste civiltà superiori (sebbene non soltanto in questo caso) si utilizzava anche un metodo alternativo. La teoria evoluzionistica, infatti, di trovò a rivaleggiare con la teoria diffusionistica, quella cioè che prospettava la trasmissione reale di elementi culturali e religiosi da una parte all'altra del mondo attraverso le migrazioni, il commercio, la conquista o la missione. Mentre nella documentazione storica questi processi di diffusione erano ben attestati, il materiale primordiale o preistorico era aperto a qualunque interpretazione. Il diffusionismo si manifestò con evidenza nelle teorie della scuola «neobabilonese» di Friedrich Delitzsch e Alfred Jeremias e fu infine portato alle estreme conseguenze da Elliot Smith e William James Perry, che vedevano nell'Egitto la culla della civiltà e della religione. La *Myth and Ritual School* degli anni '30 ricevette forte impulso da questo tipo di diffusionismo.

La religione comparata all'inizio trovò difficile stabilire le proprie credenziali in quanto disciplina scientifica. Le prime cattedre furono istituite in Svizzera (Ginevra, 1873), Olanda (Amsterdam, Groningen, Leiden e Utrecht, 1877) e Francia (la Sorbona, 1886). In Svezia una precedente cattedra di apologetica fu trasformata in direzione della religione comparata nel 1901. In Inghilterra la cattedra di Manchester fu istituita nel 1904, mentre le prime cattedre in Germania, entrambe occupate da scandinavi, furono create soltanto nel 1910 (Berlino) e nel 1912 (Leipzig). In Germania, comunque, *Religionsgeschichte* era già diventato il motto della «scuola della storia delle religioni», istituita dagli studiosi biblici. Questa scuola non fu coinvolta nelle ampie implicazioni caratteristiche della religione comparata, limitando le proprie indagini al retroterra dell'Antico e del Nuovo Testamento, e le cattedre di Berlino e Leipzig furono in parte considerate una sorta di correttivo per questa sua unilateralità. Sebbene la Scozia avesse avuto fin dal 1877 un lettorato di «teologia naturale» e sebbene uno scozzese, James Hastings, avesse prodotto l'enorme *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1908-1926), mancava ancora nel paese una cattedra di religione comparata. Negli Stati Uniti, James Freeman Clarke fu professore incaricato di religione naturale e di dottrina cristiana alla Harvard Divinity School nel 1867; posti simili furono creati alle Università di Boston (1873), Princeton (1881) e Cornell (1891). George Foot Moore divenne professore di storia delle religioni a Harvard nel 1891 e un Dipartimento fu istituito all'Università di Chicago nel 1892. Varie riviste ed enciclopedie promossero l'interesse per la religione comparata. Tra le riviste la più importante fu la «Revue de l'histoire des religions» (1880-...); tra le enciclopedie, l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* di Hastings non ha rivali, se si esclude la tedesca *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1ª ed. 1909-1913), che rappresenta in qualche modo la *Religionsgeschichtliche Schule* e che perciò è fondamentalmente teologica. La serie dei Congressi internazionali di storia delle religioni iniziò a Stoccolma nel 1897 e a Parigi nel 1900.

Dopo la prima guerra mondiale, l'evoluzionismo che aveva dato forma alla religione comparata entrò rapidamente in crisi. Il nome *religione comparata* fu mantenuto per molti anni, ma l'oggetto in questione si suddivise in una quantità di discipline collegate tra di loro, tra le quali la storia, la psicologia, la sociologia e la fenomenologia della religione. Gli studiosi rinunciarono alle sintesi ampie per rivolgersi al più sicuro mondo delle ricerche monografiche, d'accordo su poco fuorché sull'importanza del metodo storico, integrato, quando possibile, con l'osservazione di prima mano. Criticando l'evoluzionismo vennero automaticamente criticati anche i giudizi di valore che avevano originariamente informato la religione comparata. Si lasciò invece ampia voce alla comunità dei fedeli, che venne interpretata più in termini di sociologia, ecologia ed economia che secondo categorie evolutive. Le incertezze e le diversità metodologiche finirono per riflettersi nell'ampia varietà di etichette che sostituirono il termine *religione comparata*: *storia delle religioni*, *religioni dell'umanità*, *studi religiosi* e *studi sulla religione*. La formulazione *religione comparata* sopravvisse qua e là, sebbene più a livello popolare che erudito.

Oggi viene usata assai di rado e i dibattiti metodologici successivi agli anni '60 mostrano quanto lo studio della religione si sia allontanato dall'originaria sintesi evoluzionistica.

[Vedi anche *ANIMISMO*; *EVOLUZIONISMO*; *MYTH AND RITUAL SCHOOL*; *PREANIMISMO*; *STORIA DELLE RELIGIONI*].

**BIBLIOGRAFIA**


L.H. Jordan, *Comparative Religion. Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905.

L.H. Jordan, *Comparative Religion. Its Adjuncts and Allies*, London 1915.

H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, I, 4ª ed. Paris 1929.

E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975.

W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1963.

J. de Vries, *The study of Religion. A Historical Approach*, New York 1967.


ERIC J. SHARPE

**RELIGIONE DEL POPOLO.** [Esamineremo qui le manifestazioni religiose delle società contadine e rurali, in particolare nelle loro differenze rispetto alle correnti religiose principali].

Le popolazioni contadine, ossia le comunità agricole sedentarie facenti parte di società più ampie e complesse, esistevano probabilmente fin dal 6000 a.C. nell'Asia sudoccidentale, fin dal 3100 in Egitto e fin dal 1500 nel Messico sudorientale. Diversamente dagli imprenditori agricoli, che sono effettivi agenti economici, o dai coltivatori ai limiti della sussistenza, che praticano normalmente il baratto dei prodotti, i contadini sono coltivatori le cui eccedenze vengono ridistribuite nei centri urbani da parte di categorie più potenti. In pratica, non è sempre facile stabilire chi possa veramente dirsi contadino, soprattutto nel caso dei coltivatori che gestiscono una fattoria, delle moderne famiglie contadine europee, degli odierni piccoli agricoltori nordamericani o ancora dei coltivatori temporanei dell'America meridionale e dell'Africa. Ai fini che ci proponiamo, il termine viene attribuito ai gruppi sedentari dediti, oggi come nel passato, all'agricoltura e alla pastorizia in Asia, Africa settentrionale, Europa meridionale e America latina, oltre che ai coltivatori sedentari dell'Europa e dell'America settentrionali.

Poiché l'agricoltura sedentaria sorse autonomamente in epoche diverse e in diverse parti del mondo, assumendo forme radicalmente differenti (ad esempio, la tenuta a maggese con aratri a trazione animale, la pastorizia alpina e la coltura permanente con sistemi idraulici), la ricerca di una religione originaria e universale fondata sull'agricoltura sembra piuttosto illusoria. Nondimeno, si è fatto qualche tentativo con riferimento specifico a nozioni come il matriarcato, le dee della Madre Terra e il culto lunare.

Le società contadine hanno tuttavia, per definizione, aspetti comuni che stabiliscono requisiti e limiti circa il tipo di religione adatto ai loro membri: 1) i contadini dipendono da un particolare ecosistema; 2) vivono per la maggior parte in ambienti sociali simili (famiglia, fattorie sparse, piccoli insediamenti); 3) dipendono dalla società più ampia per la quale producono il cibo. Generalmente la religione offre loro i modi per affrontare sia l'ambiente naturale e sociale sia la più ampia rete sociale, economica e politica di cui sono parte.

Come altri popoli, i contadini controllano l'ecosistema registrando i cicli della natura: il giorno e la notte, le fasi lunari, l'anno solare, i cicli vitali degli animali e delle piante – per la gente dei campi tutto ha un'importanza particolare. Molte culture contadine hanno rituali e consuetudini legati al succedersi degli equinozi, della semina, della germinazione, della raccolta. E dato che il paesaggio e il clima variano ampiamente da luogo a luogo, il contadino tende a istituire localmente specifici luoghi sacri, templi sacri e divinità. Sia che si tratti di una sorgente, di una grotta, della cima di un monte, della sponda di un fiume o di un albero particolare, egli vi si reca a rendere omaggio alle sue divinità secondo il calendario, e, in tempi di crisi, a scongiurare le minacce più gravi per i campi: siccità, grandine, invasioni di insetti.

In termini di rapporti sociali, la vita del contadino è caratterizzata da dispute endemiche tra le famiglie su problemi di eredità, di confini della proprietà, di irrigazione. Eppure, taluni lavori (come la raccolta, la custodia del bestiame, la manutenzione delle strade, dei fossi e dei canali d'irrigazione) lo costringono normalmente a collaborare in qualche modo col vicino, come pure all'assistenza reciproca nei momenti avversi. Sia pure in minor misura, queste tensioni e queste dipendenze si verificano anche fra insediamenti vicini, specie quando sono in questione i diritti sulle acque o di pascolo. In questo contesto, la religiosità può favorire l'unità delle famiglie all'interno di un insediamento (devozione a una divinità comune) e la solidarietà fra un insediamento e l'altro (culto in santuari comuni). D'altro canto, le religioni forniscono anche motivi, pretesti e slogan per conflitti cronici e aspri fra gli insediamenti stessi. Riguardo al tipo di autorità e divisione del lavoro, il ruolo della religione (mediante i modelli divini di gerarchia, di giustizia e di emozione)

sembra in gran parte il medesimo nelle società contadine e non contadine.

Poiché la famiglia è l'unità sociale ed economica essenziale, i contadini hanno particolare riguardo sia alla consacrazione dell'identità dei familiari alla nascita, sia all'alleanza delle unità economiche della famiglia mediante il matrimonio, sia alla riorganizzazione della famiglia alla morte. In molte società contadine, il culto minuzioso delle anime dei familiari defunti corrisponde al concetto che la personalità sociale della casa o della fattoria duri al di là della vita di ogni singolo occupante. Si può quindi capire come questo rapporto fra religione e identità sia più forte nei contadini che in altri.

Come fenomeno locale, raramente è possibile uno studio appropriato della religione contadina a distanza, o valendosi di indagini o fonti scritte (a prescindere dalle rare testimonianze orali). I modi in cui essa consacra i rapporti con la natura, con la società e con l'identità vanno vissuti per essere compresi. Il contesto è determinante, poiché attribuisce spesso al comportamento religioso un significato specificamente locale, che potrebbe altrimenti sembrare universale.

In realtà, per i più, e non solo fra i contadini, le credenze si traducono nella pratica (ossia nel culto e nel rituale) piuttosto che essere frutto di riflessione. Solo in caso di contestazione tali credenze vengono formulate o affermate da qualcuno che non sia uno specialista o un fedele. Lo studio della religione in quanto religione vissuta, è perciò in gran parte lo studio di ciò che è dato per scontato, di ciò che non serve dimostrare. Di conseguenza, gli studiosi delle religioni hanno adottato, per le religioni contadine, alcuni metodi usati dagli antropologi nello studio delle società tribali, soggiornando cioè a lungo nelle comunità rurali e prestando speciale attenzione agli atti religiosi pubblici, all'interpretazione locale, alla biografia individuale e a tutta la gamma di opinioni e di dubbi.

Ma la religione contadina non si rivolge unicamente agli interessi agricoli e umani locali, dal momento che i contadini sono per definizione solo degli specialisti facenti parte di una più ampia rete di scambi e di potere, in cui, data la vulnerabilità della vita agricola, essi si trovano generalmente in subordine. Fra i compiti essenziali di un governo vi è quello di assicurare un adeguato rifornimento alimentare alle proprie città: le società contadine sono attrezzate a questo scopo, e a tale scopo sono protette e sfruttate al tempo stesso. Non a caso, c'è sempre in esse qualche importante elemento religioso in comune con la società urbana e che si estende anzi ai sistemi più ampi di scambio intersocietario e internazionale. Sono presenti in queste religioni esseri divini, luoghi sacri, rituali e di solito organizzazioni ecclesiastiche: tutte cose comuni sia ai contadini che ai non contadini.

Non si può quindi parlare di una separazione radicale della religione contadina più di quanto si possa parlare di una separazione radicale della società contadina. Essa è parte integrante delle religioni più ampie ed offre uno schema comune di riferimento in senso cosmico ed etico, una struttura che stabilisce i termini per una normale interazione sociale ed economica. Per la verità, siccome spesso i contadini non avvertono gli aspetti specificamente agricoli della loro religione come qualcosa di nettamente diverso o separato, è generalmente improprio parlare di «religione» dei contadini, se non nel senso di religiosità, trattandosi quasi sempre di appartenenti ad una fede che trascende il loro ambito immediato (che sia cristiana, musulmana, ebraica, buddhista o qualsiasi altra).

La presenza nella società contadina di operatori religiosi preparati in più ampi contesti sociali offre una fonte inesauribile di nuove tecniche, idee e immagini, che la società stessa può adattare agli specifici scopi locali. E gran parte di ciò che gli antropologi, seguendo Robert Redfield, hanno chiamato la «piccola tradizione» delle campagne, non è altro che ciò che vi sopravvive di una «grande tradizione», da lungo tempo rifiutata o dimenticata da parte dei teologi e degli amministratori.

A causa della durevole stabilità dell'ambiente fisico e sociale contadino, alcuni aspetti della sua religione hanno avuto una durata notevole e forse fuorviante, mentre i contadini stessi e i più ampi sistemi politici e religiosi che li riguardano hanno subito molteplici cambiamenti. Per esempio: nella pittura e nella statuaria sacra di oggi, in tutto il mondo, troviamo elementi di remote religioni ormai estinte; i luoghi sacri si trovano nello stesso tipo di siti rispetto ai culti arcaici; in molte zone, voti ed offerte votive non sono sostanzialmente mutati da oltre duemila anni.

Spesso si tratta peraltro di un'apparenza superficiale che nasconde mutamenti importanti nell'atteggiamento e nell'identità. Supponiamo che un certo gruppo di contadini, musulmani dichiarati e praticanti, dedichi offerte a un simulacro bovino, in contrasto con gli insegnamenti del Corano: considerarli pagani convertiti sarebbe travisare la realtà. Gli studi basati sull'esperienza, infatti, hanno ampliato la nozione di religione fino ad includervi non solo ciò che i credenti professano, ma anche ciò che essi fanno e provano in realtà. Così, ad esempio, non è possibile intendere compiutamente la religione islamica senza uno studio globale degli atti religiosi e delle credenze dei musulmani. In altre parole, ciascuna delle principali religioni del mondo è, in pratica, un insieme, un mosaico, di adatta-

menti locali più disparati, che hanno in comune un nucleo di credenze, di rituali e di organizzazione.

Mentre la religione contadina può sembrare costituita da elementi di vario genere, anche superstiti di tradizioni diverse, in pratica questi formano generalmente per i fedeli un unico indivisibile e funzionale. Dove esiste fra i contadini la nozione di elementi superstiti, essa è spesso dovuta ai tentativi delle Chiese di stigmatizzare comportamenti ritenuti superstiziosi, oppure al diffondersi di ritrovamenti dei primi cultori del folclore, propensi a distinguere i vari elementi della religione secondo l'origine «alta» o «bassa». La cultura più recente ha concentrato l'osservazione sui modi in cui questi elementi operano insieme come un tutto unico.

Agli studiosi della religione contadina, o del popolo, si è anche posto il problema di trovarle un possibile termine di paragone. Per taluni va considerata una religione «popolare» e comparata con le regole stabilite della Chiesa predominante e della sua dottrina, così come la «piccola» tradizione viene comparata con la «grande». Ma un raffronto del genere non sempre ha avuto successo, tale è la diversità dei suoi termini: da una parte una religione vissuta, dall'altra una serie di norme che è difficile assumere come regola di vita e che, di fatto, non potrebbero viversi rigorosamente da alcuno, sia o non sia contadino.

Un perfezionamento di tale metodo ha portato all'osservazione della pratica interferenza delle istituzioni religiose centrali sulla vita religiosa dei contadini, al punto che quest'ultima risulta effettivamente regolata, aggiornata e rivista dall'esterno. Per quanto riguarda l'Europa, si è proceduto valendosi di studi su lunghi periodi, di ricerche sul posto, visite pastorali, documenti ufficiali.

Un approccio alternativo mette invece a confronto la religione contadina con quella laica urbana della società più ampia, come negli studi di Clifford Geertz su Giava. Ma c'è finora una generale mancanza di conoscenza qualitativa della religione laica urbana (o non contadina), e non è affatto certo che la religione dei contadini, a parte la sua attenzione al paesaggio naturale, fosse a un certo tempo e in una certa società fondamentalmente diversa da quella. Almeno in alcune epoche e in alcuni luoghi, una distinzione fra religione contadina e non contadina non ha dato esiti particolarmente proficui.

Studiata con rigore e adeguatamente documentata, infatti, la religiosità contadina ha rivelato molte delle caratteristiche considerate finora appannaggio di quella «civilizzata». Ad esempio, non è necessariamente omogenea. Anche dove si pratica un'unica religione, che si tratti di un villaggio francese del XIII secolo o di una borgata cinese del XX, è facile trovare un'ampia gamma di dubbi, di opinioni e di speculazioni. Non è nemmeno particolarmente stabile. Nel corso della storia i contadini hanno convertito, sono stati convertiti o sono stati sollecitati a convertirsi da una religione a un'altra: eppure essi non sono né invariabilmente né istintivamente religiosi. Vi sono zone in cui l'indifferenza dei contadini per la religione è diffusa da tempo ed è noto che recentemente gruppi di ogni età e sesso hanno abbandonato di buon grado la religione sotto governi dichiaratamente atei.

Invero, i mutamenti radicali dell'economia politica mondiale negli ultimi centocinquant'anni hanno interessato anche l'approccio allo studio della religione contadina. L'industrializzazione urbana e rurale, oltre che lo sviluppo del settore terziario, hanno determinato una crescente omogeneità dello stile di vita contadino e urbano. Per di più, come risultato dei movimenti socialisti, comunisti e anarchici, l'incredulità dichiarata, attiva, è una presenza palese o latente nelle aree rurali. Le migrazioni stagionali verso le città, i contatti coi parenti inurbati, la partecipazione contadina alla forza lavoro internazionale, l'enorme sviluppo dell'alfabetismo e il diffondersi della radio e della televisione, tutto ha contribuito a divulgare più rapidamente fra i contadini nuovi modi e nuovi culti religiosi.

Quasi ovunque, questo ampliamento di orizzonti ha reso i contadini più consapevoli della loro «diversità» in fatto di religione, tanto da interiorizzare essi stessi le distinzioni comportamentali proposte dalla cultura dominante. Alcuni studiosi, riferendosi a questo processo, parlano di «biculturalismo»: agendo in modi diversi a diversi livelli (quello locale e quello metropolitano), distinguendo chiaramente fra i due e isolando in modo appropriato il comportamento.

Come corollario a questa precarietà biculturale, esiste un'intensa rivalità religiosa e politica tra i contadini che vedono la loro religione svalutata e resa impraticabile. Di pari passo con l'economia globale, in cui sono ora coinvolti i contadini, esiste una rivalità globale, di nuovo religiosa e politica, nella quale i rivali sono i missionari. Nel contado dell'altipiano peruviano si trovano vari stili di vita basati sui modelli e sull'assistenza di organizzazioni religiose americane ed europee. È evidente che qualcosa della faziosità di classe o di clan, che un tempo le religioni unitarie giovavano ad attenuare, viene ora espressa per mezzo di religioni rivali di provenienza esterna.

Peraltro, non è detto che la scelta dei contadini debba restringersi alle grandi religioni: al contrario, come è stato messo in evidenza dall'antropologo Eric Wolf, si sono avuti vari casi di innovazioni religiose contadine realizzate attraverso l'imitazione creativa o l'ispira-

zione di visionari e profeti. Alcune hanno preso la forma di movimenti millenaristici, altre di sette radicali purificatorie (alcuni gruppi innovativi, come i Mormoni e i Mennoniti, plasmarono i contadini tanto quanto furono plasmati da essi). E quando, negli Stati-nazione africani, i popoli tribali si trasformano in contadini, sorgono nuove sette e nuovi culti che si adeguano alle nuove condizioni e la maggior parte di essi, pur fedele nella forma, trascende l'ambito locale e assume una portata nazionale e internazionale.

Nel contesto dello Stato-nazione, la religione contadina viene facilmente politicizzata per effetto di due fattori in parte coincidenti. Primo, i rapporti umano-divino, finalizzati alla consacrazione, sono per ciò stesso legati alle identità personali nella famiglia, nel villaggio e nella nazione. Secondo, lo scambio reciproco, ripetuto anno per anno e caratteristico del culto contadino verso le figure divine, concentra un grande potere emotivo. Tanto l'investimento dell'identità quanto il potere emotivo sono in genere attribuiti a divinità con spazi relativamente delimitati di influenza, rappresentando una tentazione permanente per i governi, i partiti politici e le Chiese stesse. E quando i canali dell'azione politica sono bloccati, come in gran parte dell'America latina e dell'Europa orientale la religione locale, i suoi santuari, i suoi protettori divini e i suoi sacerdoti possono diventare dei simboli per l'intero modo di vita dei contadini. Così, attraverso la religione, il malcontento contadino trova un'espressione carismatica. Analogamente, in uno stato autoritario, come nella Cina attuale, nella prima Spagna moderna o nel Messico sotto la dominazione spagnola, ad onta del controllo politico capillare, le credenze e gli atti religiosi privati consentono talora ai contadini qualche indipendenza di identità e di azione rispetto alla politicizzazione della vita privata.

Spesso la religione contadina viene mobilitata o sfruttata da capi non contadini. Nel XIX e nel XX secolo, la letteratura romantica, folcloristica e nazionalistica ha visto in questo tipo di religione una fonte di valori indigeni, la sopravvivenza di una cultura e di un'identità locali preesistenti alla dominazione straniera. In Irlanda, in Bretagna, in Polonia, nel Paesi baschi, in Grecia, in Jugoslavia, in Armenia, negli Stati baltici e in molti degli imperi coloniali europei sparsi nel mondo i movimenti indipendentisti e autonomisti si sono nutriti dell'esaltazione della religione contadina, che, a un livello superficiale, implica una specie di ruralizzazione dell'economia urbana. Un esempio estremo ma sintomatico è la trasformazione religiosa di Mohandas Gandhi da avvocato in contadino.

Questo tipo di idealizzazione rappresenta l'inverso delle dottrine religiose metropolitane, che a lungo considerarono gran parte della religiosità contadina una superstizione pagana, atteggiamento condiviso anche dai laici illuminati. Sia per il clero che per gli intellettuali la religione contadina rappresenta qualcosa di «diverso», su cui potrebbero misurarsi tanto l'ortodossia quanto la civiltà.

Questi punti di vista apparentemente contraddittori, ponendo l'accento sulla tradizione, sulle sopravvivenze e sulla stabilità, richiamano l'attenzione sul passato della religione popolare più che sulle sue dinamiche di trasformazione o sul suo ruolo attuale. Idealizzazione e stigmatizzazione tendono entrambe ad attribuire a questa religione un'integrità e un'omogeneità che generalmente non le sono proprie e a semplificare una più complessa, forse meno duttile, realtà.

[Vedi *ANTROPOLOGIA E RELIGIONE* e *STUDIO DELLA RELIGIONE*; *AGRICOLTURA* e *RELIGIONE POPOLARE*, vol. 1; *DANZA, Danza popolare e folcloristica*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954), esamina gli aspetti universali della religione dei coltivatori alla luce della teoria dell'evoluzione religiosa di J.G. Frazer e W. Schmidt.

E. Wolf, *Peasants*, Englewood Cliffs/N.J. 1966.

R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956 (trad. it. *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Torino 1976).

Cl. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe/Ill. 1960, paragona la religione dei contadini a quella dei mercanti e dei nobili nell'ambito dell'Islamismo.

St.J. Tabiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970, dimostra come nella religione di un villaggio siano confluiti elementi di tradizioni religiose differenti.

W.A. Christian, Jr., *Person and God in a Spanish Valley*, New York 1972, descrive il Cattolicesimo nella Spagna settentrionale contemporanea in rapporto col paesaggio e con le relazioni sociali.

Lucy Rushton, *Religion and Identity in a Rural Greek Community*, (tesi di dottorato), University of Sussex 1983, esamina il rapporto della teologia greco-ortodossa con la vita individuale.

F. Bolgiani, *Religione Popolare*, in «Augustinianum», 21 (1981), pp. 7-75, con ampie note bibliografiche.

R.F. Gombrich, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971, solleva eccezioni contro la nozione di religione del popolo.

J.-Cl. Schmitt, *"Religion populaire" et culture folklorique*, in «Annales: Économies, sociétés, civilisation», 31 (1976), pp. 941-53, altra critica come la precedente.

C. Ginzburg, *I Benandanti. Ricerche sulla stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1972, raccolta di in-

formazioni etnografiche insolite sulla religione contadina in Friuli.
E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitain de 1294 à 1324*, Paris 1975 (trad. it. *Storia di un paese. Montaillou*, Milano 1977), descrive il Cattolicesimo in un villaggio pirenaico e la conversione dei contadini alle credenze catare.
K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, New York 1971 (trad. it. *La religione e il declino della magia*, Milano 1985).
Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton 1984.
Victoria Reifler Bricker, *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin 1981. Come il libro precedente, si tratta di una indagine storica sul sincretismo religioso nello Yucatan, costruita su materiale etnografico abbondante e autorevole.
P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (trad. it. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983).
W.A. Christian, Jr., *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton 1981. Come l'autore precedente, si oppone alla netta distinzione fra religione contadina e religione non contadina nell'area mediterranea.
Sylvia L. Thrupp (cur.), *Millennial Dreams in Action*, New York 1970.
Ch. Tilly, *The Vendée*, Cambridge/Mass. 1964 (trad. it. *La Vandea*, Torino 1976), indaga sulle radici sociali ed economiche della sollevazione contadina in nome della religione.
Ann Anagost, *Hegemony and the Improvisation of Resistance. Political Culture and Popular Practice in Contemporary China*, (tesi di dottorato), University of Michigan 1985, illustra come le religioni della Cina abbiano fornito ai contadini una certa difesa contro lo Stato.

WILLIAM A. CHRISTIAN, JR.

**RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE** è il nome che fu assegnato, a partire dal 1903, a un gruppo di teologi protestanti tedeschi che applicavano coscientemente il metodo della storia delle religioni all'interpretazione della Bibbia. Questa scuola di pensiero nacque all'Università di Göttingen, dove un gruppo di giovani teologi divenne famoso come la «piccola facoltà di Göttingen» per i suoi interessi comuni e per la critica dissociazione da Albert Ritschl, che era stato in precedenza il suo maestro. Il gruppo era formato da Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Johannes Weiss, Ernst Troeltsch, Wilhelm Wrede, Heinrich Hackmann e Alfred Rahlfs. Dopo il 1900 si unirono alla Scuola Carl Clemen, Hugo Gressmann e W. Heitmüller, mentre Rudolf Bultmann e Otto Eissfeldt possono essere considerati rappresentanti della terza generazione. Tutti guardavano ad Albert Eichhorn come a un ispiratore decisivo del loro lavoro.

**Lo sviluppo della Scuola.** La *Religionsgeschichtliche Schule* trasse alcune conclusioni teologiche dai precedenti sviluppi della scienza storica, dell'orientalistica, della storia delle religioni e dell'etnologia. Molti sono i tentativi scientifici che servirono da padrini per questa Scuola: gli sforzi di Johann Jakob Wettstein per fornire una completa edizione critica del Nuovo Testamento greco, comprendente anche tutte le varianti (*He Kaine Diatheke. Novum Testamentum Graecum*, I-II, 1751-1752), e l'approccio non dogmatico e letterario di J.G. Herder alla Bibbia; i nuovi testi scoperti e le lingue decifrate nel Vicino Oriente; il sorgere del pensiero storico, grazie all'opera di studiosi come Barthold G. Niebuhr, Leopold von Ranke e Johann G. Droysen; la scoperta e la decifrazione di nuove fonti relative al Vicino Oriente antico; lo sviluppo della critica letteraria; la nuova scienza delle religioni sviluppata da Fr. Max Müller, C.P. Tiele, P.D. Chantepie de la Saussaye, James G. Frazer e Nathan Söderblom; la nuova ricerca etnologica associata ad Adolf Bastian, Friedrich Ratzel e E.B. Tylor; e infine lo spirito antimetafisico promosso dal neokantismo in Germania durante la seconda metà del XIX secolo. Anche la disputa «Babel und Bibel», iniziata da Friedrich Delitzsch, Alfred Jeremias e Peter Jensen, che fino a un certo punto corse parallela alla *Religionsgeschichtliche Schule*, contribuì al sorgere di quest'ultima.

La critica storica, nella forma dell'analisi delle fonti dei testi biblici, era già stata generalmente accettata e aveva causato qualche difficoltà alla teologia dogmatica. Il sorgere della *Religionsgeschichtliche Schule* significò la vittoria definitiva del metodo storico-critico, ma la Scuola sostituì questo metodo con una più profonda comprensione del processo storico che sottende le fonti letterarie e con l'applicazione della storia comparata delle religioni alla Bibbia e al Cristianesimo. Per questo motivo tra i rappresentanti della Scuola c'erano soprattutto studiosi della Bibbia. A parte Clemen, soltanto Hackmann optò propriamente per la storia delle religioni. A ben vedere, questa scelta metodologica si pone ancora all'interno dell'esegesi biblica protestante e dunque dal punto di vista della teologia si situa naturalmente nel campo della teologia liberale.

Sebbene la *Religionsgeschichtliche Schule* fosse all'inizio un fenomeno puramente accademico, i suoi rappresentanti tentarono, a differenza di ogni altro movimento teologico del passato, di diffondere le loro idee su larga scala, attraverso opere popolari di storia delle religioni e periodici come la «Theologische Rundschau» (1917-...), i «Religionsgeschichtliche Volksbücher» (1903-...) e le «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments» (1913-...), e attraverso collane come *Die Religion in Geschichte*

*und Gegenwart* (1ª ed. Tübingen 1909-1913), *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl. Übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, di Hermann Gunkel (Göttingen 1910-1915), e *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, di Johannes Weiss (Göttingen 1906). Ne risultò un immediato conflitto con le autorità ecclesiastiche, che accusarono i rappresentanti della Scuola di intenzioni distruttive, secolarizzanti: una accusa che la Scuola respinse sempre con fermezza.

Gli storici ritengono che la *Religionsgeschichtliche Schule* abbia iniziato la sua attività pubblica nel 1895, l'anno di pubblicazione di *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* di Gunkel. Ma le idee fondamentali della Scuola erano presenti già prima, per esempio in *Die Wirkungen des heiligen Geistes. Nach den populären Anschauungen der apostolisch Zeit*, Göttingen 1888, dello stesso Gunkel. In questa prima pubblicazione, Gunkel esaminava alcuni aspetti singolari e addirittura irrazionali del Cristianesimo antico, come ad esempio la fede nel preternaturale, e concludeva che questi aspetti erano dovuti alle idee diffuse nel periodo del «tardo Giudaismo». Questo genere di approccio fu immediatamente adottato da Johannes Weiss, in *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892; e da Wilhelm Bousset, che nella sua *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1903, sviluppò l'idea che il Giudaismo dell'epoca del Nuovo Testamento era il terreno autentico da cui erano nati Gesù e la primitiva comunità cristiana. In *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907) e *Kyrios Christos* (Göttingen 1913) anche Bousset si avvicinò alla storia religiosa dell'Ellenismo e della tarda antichità per descrivere il Cristianesimo del I e del II secolo. Nel complesso, l'attività successiva della Scuola seguì le medesime linee generali, sebbene a volte l'enfasi differisse, come nel caso di Wilhelm Wrede, studioso brillante ma di breve respiro, che in *Paulus* (Tübingen 1904), *Das Messiasgeheimnis in den Evangilien* (Göttingen 1901), e *Vorträge und Studien* (Tübingen 1907) sviluppò quelle che probabilmente rimangono le idee più radicali della Scuola.

Nel campo degli studi sull'Antico Testamento, Gunkel fu all'avanguardia non soltanto nella spiegazione storico-religiosa del testo sacro, specialmente con *Genesis* (1901) e *Psalmen* (1926), ma anche nel metodo storico-letterario e, in particolare, nel riformulato approccio «storico-tradizionale» che introdusse una nuova stagione dell'esegesi dell'Antico Testamento. Hugo Gressmann seguì le orme di Gunkel con *Der Ersprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Göttingen 1905) e *Der Messias* (Göttingen 1929).

La fine della *Religionsgeschichtliche Schule*, dopo la prima guerra mondiale, fu dovuta non soltanto ai cambiamenti sociali che la guerra portò in Germania, ma anche ai corrispondenti mutamenti radicali avvenuti nel campo della teologia, come quelli prodotti da Karl Barth e dalla teologia dialettica, e infine, purtroppo, alla morte prematura di molti dei rappresentanti principali della Scuola. Richard Reitzenstein (1861-1931), che scrisse *Die Vortgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig 1929), fu uno degli ultimi campioni delle idee della Scuola, a meno che in essa non si voglia includere anche Rudolf Bultmann e i suoi seguaci, come una terza e più recente generazione. Questa terza generazione avrebbe dato nuova forma all'eredità della *Religionsgeschichtliche Schule* e avrebbe cercato di salvaguardarla, soprattutto nel campo dello studio dello Gnosticismo, attraverso nuovi metodi come la critica formale, la storia redazionale, la storia tradizionale, l'interpretazione esistenziale e la demitologizzazione.

**Le caratteristiche dell'approccio.** Le critiche sempre crescenti, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, rivolte contro la *Religionsgeschichtliche Schule* e il suo programma non possono tuttavia negare che essa portò a un notevole progresso nella comprensione degli scritti biblici e della loro storia. I problemi sollevati fin dall'inizio dalla Scuola, come il ruolo della religione cananea, il pensiero apocalittico, l'escatologia, la pneumatologia, la gnosi e il Giudaismo ellenistico, il culto e la devozione nella formazione del Cristianesimo, sono ancora vitali e hanno acquisito una rilevanza sempre maggiore grazie a scoperte come quelle di Ugarit, Khirbat Qumran e Nag Hammadi. L'esegesi biblica, la teologia e gli studi religiosi non possono retrocedere fino alla situazione scientifica precedente alla formazione della *Religionsgeschichtliche Schule*. I documenti portati alla luce dalla Scuola non possono essere accantonati, anche se gli studiosi preferiscono ormai spiegazioni spesso diverse da quelle proposte a suo tempo dalla *Religionsgeschichtliche Schule*.

***La pluralità delle origini del Cristianesimo.*** I membri della Scuola rifiutarono di interpretare il Nuovo Testamento alla luce soltanto dell'Antico. Essi credevano che il Cristianesimo primitivo non fosse la semplice prosecuzione della storia dell'Antico Testamento, ma che possedesse anche altre radici.

Una di queste diverse radici era il Giudaismo ellenistico, rappresentato ad esempio dal pensiero di Filone di Alessandria (morto nel 45-50 d.C.), in quanto opposto al Giudaismo rabbinico, che apparteneva invece a un periodo più tardo. La prospettiva religiosa di origine greca, espressa nelle religioni misteriche e nelle altre religioni orientali di salvezza, nei gruppi gnostici, nell'Ermetismo, nel culto dell'imperatore e nella ma-

gia, svolse un ruolo importante nello sviluppo del Cristianesimo delle origini. Gunkel, nel suo *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Göttingen 1903), aveva già parlato del carattere «sincretistico» del primo Cristianesimo, sostenendo che, dal punto di vista storico, il Cristianesimo aveva molti legami con le religioni contemporanee. Bousset, sebbene in qualche modo più cauto su questo punto, rifiutò costantemente ogni separazione artificiale tra il Cristianesimo primitivo e il suo ambiente storico. Egli spiegò certe apparenti differenze tra gli insegnamenti di Gesù e quelli della Chiesa successiva appunto rifacendosi all'influenza di questo ambiente originario. Dietro alla sostituzione del «Gesù profeta itinerante» con «Gesù il Signore» ci sarebbe stata la transizione, cominciata già prima di Paolo, che avrebbe portato dal Cristianesimo primitivo nel mondo ellenistico-romano fino alla forma della comunità ellenistica dei cristiani di Antiochia. La *Religionsgeschichtliche Schule* si interessò in primo luogo dei legami intellettuali, non delle derivazioni singole o dei paralleli. Lo stesso principio fu seguito anche per l'Antico Testamento, il cui sviluppo storico, secondo la Scuola, doveva essere compreso alla luce del mutevole ambiente sociale, rispettivamente la terra di Canaan, Babilonia, l'Egitto e l'Iran.

***L'ambiente storico.*** La divisione tra il Nuovo Testamento e la storia della Chiesa primitiva e del suo dogma è, secondo la Scuola, del tutto artificiosa. Il canone del Nuovo Testamento è un prodotto storico e perciò dovrebbe essere studiato soltanto all'interno della storia della prima letteratura cristiana. Esempi insigni di questo genere di approccio si possono trovare nelle opere di Eichhorn e di Wrede.

***Il concetto di religione.*** Secondo la *Religionsgeschichtliche Schule*, la tradizionale centralità dei concetti dottrinali dovrebbe essere sostituita dalla centralità della religione, dello spirito religioso e della devozione. La teologia è soltanto un aspetto della religione – l'espetto razionale, concettuale e sistematico. L'essenza della religione, invece, così come venne intesa dalla *Religionsgeschichtliche Schule*, è una esperienza non razionale. Questo concetto di religione nacque dalle opere di Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e divenne normativo per la teologia e per la filosofia della religione del periodo successivo. La Scuola si proponeva di scrivere una storia del Cristianesimo in quanto religione e non soltanto una storia delle idee, dei dogmi e delle dottrine.

***Il ruolo della pratica religiosa.*** La *Religionsgeschichtliche Schule* faceva parte di una corrente di pensiero che, in contrasto con l'eccessivo rilievo attribuito da alcuni studiosi alla mitologia e all'ideologia, considerava il culto e la pratica religiosa altrettanto centrali quanto una importante espressione di devozione. L'interesse per la «teologia della comunità», cioè per la religione popolare delle masse (compresi i racconti folclorici e i racconti di fate o, in altre parole, l'«aspetto più brutto» della religione in quanto contrario alle «altezze» della teologia elitaria), già stava preparando la strada all'interpretazione sociologica e psicologica della religione. D'altro canto, la Scuola mise in rilievo anche il ruolo innovativo degli individui e delle autorità religiose (per esempio i profeti dell'Antico Testamento e Gesù), i quali, secondo la Scuola, avevano una influenza formativa sulla storia delle religioni.

***La storia della tradizione.*** Una delle scoperte più importanti ma spesso trascurate della Scuola è quella nota come «storia della tradizione», e che fu proposta per la prima volta da Gunkel. La storia della tradizione è un tentativo di riportare la tradizione scritta (cioè i testi) alla sua preistoria. Questo approccio fu considerato l'unico modo per rendere i testi storicamente intelligibili. L'abbandono della storia letteraria classica e della storia critica a favore di una storia della «forma», dei «generi» o dei «materiali» preletterari è il risultato dell'approccio storico assunto dalla *Religionsgeschichtliche Schule*: un testo rivela il suo significato attraverso la sua storia, il suo sviluppo e i materiali (la sua «preistoria») che sono stati usati per comporlo. Questo volgere la tradizione scritta in qualcosa di problematico divenne subito uno strumento della critica della tradizione e mostrò l'assurdità di molti problemi considerati invece centrali dalla critica letteraria. Gli antichi rappresentanti della critica letteraria, come Wellhausen, rifiutarono le opere di Gunkel, sebbene essi stessi non potessero evitare di affrontare i medesimi problemi che toccavano la storia della tradizione.

Questo aspetto dell'attività della Scuola è un'altra indicazione del suo interesse per «la religione della comunità» come categoria socio-psicologica. La definizione «storia della tradizione» fu a volte usata dai membri della Scuola come perfetto sinonimo di «storia delle religioni». Purtroppo la *Religionsgeschichtliche Schule* non riuscì a questo proposito a proporre una chiara distinzione e, cosa assai più importante, a introdurre una necessaria riflessione sul metodo, un passo che le avrebbe risparmiato una quantità di problemi. I chiarimenti metodologici iniziarono soltanto con il sorgere della «critica formale», nelle opere di Bultmann e di Martin Dibelius (1883-1947).

***La definizione del campo.*** La considerazione della Bibbia come documento storico-religioso che deve es-

sere esaminato con gli stessi strumenti di altri testi religiosi portò subito all'opinione che le tradizionali Facoltà teologiche avrebbero dovuto essere sostituite da Dipartimenti di storia delle religioni. Wrede disse chiaramente che le discipline storiche associate alla teologia in realtà non sono affatto teologiche; esse appartengono piuttosto alla storia delle religioni, dal momento che impiegano gli stessi strumenti della filologia e di altre scienze storiche.

Il «livellamento in basso» del Cristianesimo operato dalla Scuola, cosicché esso divenne soltanto uno dei tanti oggetti di una storia delle religioni generale e comparativa, portò a un certo relativismo che ebbe importanti conseguenze, soprattutto sul sistema dogmatico e teologico. In questa situazione Troeltsch, ancora fedele al concetto romantico e in definitiva hegeliano dello sviluppo, formulò conclusioni storico-filosofiche che guardavano al futuro sviluppo del Cristianesimo nello schema di una storia delle religioni universale. Anche Bousset cercò di liberare il Cristianesimo dal vortice della relativizzazione storica, ritornando alla valorizzazione posta dalla teologia liberale sull'etica e sulla moralità e all'idea dell'irriducibile personalità di Gesù come rivelazione di Dio. Ma il Cristianesimo non può essere salvato dagli strumenti della scienza storica; a questo punto le affermazioni di fede si ergono da sole contro il potere della storia e della riflessione critica. Salvare il Cristianesimo è compito della teologia, non della storia delle religioni.

La *Religionsgeschichtliche Schule* cominciò come un movimento all'interno della teologia, ma finì al di fuori della teologia giacché i suoi metodi e il suo approccio erano troppo radicali. Il tentativo di ristabilire i legami tra la Scuola e la teologia cristiana esprime soltanto la personale devozione o fede cristiana di alcuni dei rappresentanti della Scuola. Qui di nuovo la *Religionsgeschichtliche Schule* provocò un dilemma, in questo caso uno dei più difficili che la storia delle religioni debba affrontare: il rapporto tra convinzione o fede personale e onestà e obiettività scientifica.

[Vedi *STORIA DELLE RELIGIONI*].

## BIBLIOGRAFIA

Non c'è alcuna descrizione o bibliografia complessiva sulla *Religionsgeschichtliche Schule*. Sono disponibili soltanto numerose monografie su singoli rappresentanti della Scuola (Gunkel, Bousset, Wrede) o su temi speciali (gnosi, storia della salvezza, storia della tradizione). Recentemente sono stati pubblicati nuovi documenti sugli inizi della Scuola (in particolare da Hans Rollman e Friedrich W. Graf). Per un orientamento generale, cfr. gli articoli nella prima edizione di Fr.M. Schiele (cur.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I-V, Tübingen 1909-1913, che rappresenta opportunamente gli scopi e i metodi della Scuola. Cfr. anche W.G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg 1958, spec. pp. 259-414; H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956; e H. Stephan e M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, 3ª ed. Berlin 1973. Utili anche le opere elencate di seguito.

D.W. Bousset, *Religionsgeschichtliche Studien*, Leiden 1979.

C. Clemen, *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*, Giessen 1904.

C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, I, Göttingen 1961.

H. Gressmann, *Albert Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1914.

G.W. Ittel, *Urchristentum und Fremdreligionen im Urteil der religionsgeschichtlichen Schule*, Erlangen 1956.

G.W. Ittel, *Die Hauptgedanken der "religionsgeschichtlichen Schule"*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 10 (1958), pp. 61-78.

W. Klatt, *Hermann Gunkel*, Göttingen 1969.

R. Morgan (cur.), *The Nature of New Testament Theology. The Contribution of Wilhelm Wrede and Adolf Schlatter*, Naperville/Ill. 1973 (comprende, alle pp. 68-116, una traduzione di *Über Afgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie* di Wrede).

H. Paulsen, *Traditionsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Schule*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirke», 75 (1958), pp. 22-55.

M. Reischle, *Theologie und Religionsgeschichte*, Tübingen 1904.

H. Renz e Fr.W. Graf (curr.), *Troeltsch-Studien*, I, Gütersloh 1982 (soprattutto pp. 235-90 e 296-305).

H. Rollman, *Zwei Briefe Hermann Gunkel an Adolf Jülicher*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 78 (1981), pp. 276-88.

H. Rollman, *Duhm, Lagarde, Ritschl und der irrationale Religionsbegriff der Religionsgeschichtlichen Schule*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 34 (1982), pp. 276-79.

H. Rollman, *Theologie und Religionsgeschichte*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirke», 80 (1983), pp. 69-84.

D. Sänger, *Phänomenologie oder Geschichte? Methodische Anmerkungen zur religionsgeschichtlichen Schule*, in «Zeitschrift für Religions- und Geschichte», 32 (1980), pp. 13-27.

E. Troeltsch, *Die "kleine Göttinger Facultät" von 1890*, in «Christliche Welt», 18 (1920), pp. 281-83.

E. Troeltsch, *Die Dogmatik der "religionsgeschichtlichen Schule"*, in *Gesammelte Schriften*, 2ª ed. Aalen 1962, II, pp. 500-24.

E. Troelsch, *Christentum und Religionsgeschichte*, in *Gesammelte Schriften*, cit., II, pp. 328-63.

A. Verheule, *Wilhelm Bousset. Leben und Werk*, Amsterdam 1973.

KURT RUDOLPH

**RENAN, ERNEST** (1823-1892), orientalista e saggista francese. Joseph Ernest Renan è come il frammento di uno specchio posto di fronte alla Francia del XIX secolo. La sua vita e la sua opera, infatti, riflettono in modo speciale il richiamo della scienza positivistica e il suo conflitto con la religione, specialmente con il Cattolicesimo.

Nato il 23 febbraio 1923 a Tréguier, in Bretagna, Renan fu cresciuto in ambiente cattolico ed educato in seminario fino a quando, a ventun anni, lasciò sia il seminario sia la Chiesa. Scrisse al suo direttore spirituale che la Chiesa non gli avrebbe consentito la libertà di svolgere il tipo di studio scientifico che lo aveva affascinato. Tre anni dopo, nel 1848, scrisse *L'avenir de la science*, una specie di difesa della sua conversione alla scienza positivistica. In esso Renan sviluppava le idee che avrebbero guidato tutta la sua attività successiva. In primo luogo egli riteneva che la scienza avrebbe alla fine soppiantato nelle società sviluppate la religione. «Soltanto la scienza», egli scriveva, «può risolvere gli eterni problemi umani». In secondo luogo Renan interpretava la scienza come una indagine che mostra verso il suo oggetto un atteggiamento comparativo, scettico e imparziale e così si distingue dalla religione dottrinaria così come dal razionalismo del XVIII secolo.

*L'avenir de la science* non fu pubblicato fino al 1890, due anni prima della morte di Renan; il suo atteggiamento verso la scienza, tuttavia, e la fiducia in essa si mostravano chiaramente nella sua opera sulle lingue e sulla religione mediorientali. L'interesse di Renan per il Medio Oriente iniziò durante il suo studio in seminario a Parigi, dove lavorò con Arthur Le Hir ed Étienne Marc Quatremère. Nel 1848 vinse il prestigioso Prix Volney per un suo saggio sulla storia delle lingue semitiche. Nel 1852 fu nominato assistente del conservatore dei manoscritti orientali alla Biblioteca Nazionale di Parigi, dove fu incaricato dei manoscritti siriaci, sabei ed etiopici; «questo lavoro», disse una volta, «è stato il più gratificante che io abbia mai svolto». Durante lo stesso periodo, pubblicò la sua tesi di dottorato sul filosofo arabo Ibn Rushd (Averroè).

Come conseguenza di questa attività Renan aveva cominciato a guadagnarsi una reputazione di orientalista e fu così in grado di assicurarsi un posto in una missione scientifica in Siria, organizzata sotto la protezione delle truppe di Napoleone III, che stavano occupando Beirut. Nonostante la tragedia della morte della sorella, Henriette, che aveva sempre aiutato e sostenuto il suo lavoro e che aveva accompagnato lui e sua moglie in Siria, il viaggio fu una pietra miliare per Renan perché esso consolidò il suo interesse per il Medio Oriente e lo mise al lavoro su ciò che sarebbe stato il miglior risultato della sua vita professionale, la *Histoire des origines du christianisme*, in 7 volumi (1863-1881) e il suo supplemento in 5 volumi, la *Histoire du peuple d'Israël* (1887-1893).

Il primo volume delle *Origines* fu la controversa ed enormemente popolare *Vie de Jésus* (trad. it. *Vita di Gesù*, Milano 1863, 1989). Questo piccolo libro, che comparve nel 1863, offrì ai Francesi colti un ritratto personalissimo e intollerante di Gesù. Ciò che rese il libro notevole per la sua epoca, comunque, fu il suo tentativo di delineare il ritratto di Gesù soltanto lungo le linee abbozzate dalla critica storica e di proiettarlo sullo sfondo più ampio delle religioni del Vicino Oriente. Esso mostrò all'opera il metodo comparativo di Renan e, dal momento che non confermava o appoggiava le tradizionali affermazioni religiose sulla divinità di Gesù e sull'unicità della religione cristiana, esso fu chiaramente condannato dalle Chiese.

Renan tornò di nuovo in Medio Oriente nel 1864, questa volta in Egitto, in Asia Minore e in Grecia. Fu durante questo viaggio che Renan compose la *Prière sur l'Acropole* (trad. it. in E. Renan e J. Giraudoux, *Due preghiere*, Palermo 1981), che esprimeva ciò che egli definiva la sua rivelazione religiosa: la perfezione promessa dall'Ebraismo, dall'Islamismo e dal Cristianesimo si è realizzata nella civiltà greca che ha creato la scienza, l'arte e la filosofia. Poiché la religione è, nella visione di Renan, il modo in cui gli uomini soddisfano il loro desiderio ardente di tale perfezione, egli continuò la sua ricerca sui rapporti tra Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo. La sua tesi affermava che il Cristianesimo adattò l'Ebraismo al temperamento europeo e l'Islamismo lo adattò a quello arabo.

Il senso storico di Renan non fu sempre indiscutibile; egli chiaramente preferiva ricavare le sue conclusioni da ciò che riteneva fossero i modelli psicologici delle razze e delle religioni che studiava. Renan lavorò di fantasia molto più liberamente di quanto gli studiosi siano oggi disposti a fare (descrisse per esempio nei dettagli l'aspetto fisico di Paolo di Tarso) e fu pronto a fondare i suoi giudizi sui principi estetici così come sui fatti storici. Il suo stile di scrittura, comunque, fu provocatorio e così efficace che egli spesso ebbe un impatto superiore ai meriti della sua ricerca. Il suo lavoro gli guadagnò la nomina a professore di storia delle religioni al Collège de France nel 1862 e di nuovo nel 1870. Nel 1878 fu eletto all'Académie Française. Morì a Parigi il 2 ottobre 1892.

Renan si è guadagnato un posto notevole nella storia religiosa della Francia perché, come nessun altro, ha focalizzato l'attenzione pubblica sul potenziale e sulle conseguenze dell'approccio scientifico alle questioni religiose. In particolare per il gruppo di studiosi catto-

lici francesi che lo seguì, egli servì da sfida e da ammonimento nel loro tentativo di modernizzare la Chiesa.

**BIBLIOGRAFIA**

Le opere di Renan sono state pubblicate in molte lingue. L'edizione di riferimento è comunque Henriette Psichari (cur.), *Oeuvres complètes*, I-X, Paris 1947-1961. In traduzione inglese, cfr. *The Future of Science*, *History of the Peolple of Israel*, *The Life of Jesus* e *Studies in Religious History*. Due testi autobiografici di Renan sono disponibili anche in *The Memoirs of Ernest Renan*, London 1935.

Sulla vita e l'opera di Renan, cfr. Fr. Espinasse, *The Life of Ernest Renan*, 1895, Boston 1980 (rist.), composta soltanto pochi anni dopo la morte di Renan. Cfr. anche H.W. Wardman, *Ernest Renan*, London 1964. Per la bibliografia: J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, The Hague 1974, II, pp. 228-41.

RICHARD J. RESCH

**RENOU, LOUIS** (1896-1966), studioso francese delle religioni dell'India e della grammatica sanscrita. Louis Renou fornì alla scienza indologica la traduzione francese del *Ṛgveda* e numerosi altri studi che hanno avuto una importanza centrale nell'interpretazione scientifica dei testi sanscriti in quanto letteratura autonoma e dotata di coerenza interna. Il suo *Études védiques et pāṇinéennes* (1956-1969) e altre pubblicazioni di filologia sanscrita rappresentano studi accurati e precisi che hanno offerto agli specialisti le spesso oscure e difficili, ma estremamente importanti, letterature dell'India antica. Le sue opere di introduzione alle religioni dell'Asia meridionale hanno guidato i principianti nella loro comprensione di questi sistemi religiosi assai complicati.

Renou imparò da solo il sanscrito a venticinque anni e quando, nel 1922, seguì un corso con Sylvain Lévi si rese conto di poter leggere con facilità i testi in lingua originale. Già dai suoi primi studi, comunque, fu deluso dalla povertà dei mezzi critici e analitici e decise di fornire ai suoi successori tali materiali. Perciò nelle sue prime opere concentrò la sua attenzione sulla filologia, la grammatica e la letteratura sanscrite. Da questi interessi si spostò in seguito su studi specialistici e sulla traduzione degli inni vedici dei Samhitā.

Essendo in fondamentale disaccordo con i metodi storici e scientifici utilizzati nello studio critico dei sistemi religiosi indiani, e in particolare dei testi canonici vedici, Renou sostenne durante la sua carriera che le letterature e le idee religiose dell'India antica non andavano interpretate paragonandole alle religioni di altre culture oppure analizzandole nel loro rapporto con gli sviluppi successivi dei sistemi religiosi dell'India stessa. Egli era particolarmente dogmatico nella sua convinzione che i versi del *Ṛgveda* sono poesia autentica, che non va intesa come controparte indiana della letteratura religiosa iranica o come registrazione velata o anticipazione letteraria del rituale brahmanico. Secondo Renou, i dati rilevanti per l'interpretazione di un testo si trovano all'interno della sintassi e della semantica del testo stesso, non nelle strutture e nelle dinamiche di altre espressioni religiose.

Poiché egli affermava che i testi sacri dell'India antica andavano analizzati nei termini loro propri, gli studi linguistici di Renou possono essere caratterizzati come ampie e critiche *explications du text*, che evitano accuratamente interessi sociologici, mitologici, sacerdotali, evolutivi o qualunque altro interesse riferibile al contesto. Egli perciò, nella sua ricerca del significato dei testi originali, non fece ricorso ai commenti, locali o di altro genere (neppure a quelli del forse troppo apprezzato Sāyana, del XIV secolo). Il suo spirito interpretativo era perciò affine a quello di Pāṇini, il linguista che nell'VIII secolo a.C. scrisse ciò che molti studiosi moderni considerano la più antica grammatica del mondo e le cui opere Renou studiò diligentemente.

Renou nacque a Paigi, ma attraverso la madre era di antica discendenza alsaziana. Fu introdotto agli studi indiani mentre era ancora al Liceo Janson di Sailly, dove lesse vari articoli di Auguste Barth, amico di famiglia. Ottenne la *licence ès lettres* solo nel 1921, dal momento che i suoi studi erano stati interrotti dalla prigionia durante la prima guerra mondiale. Insegnò al Liceo Corneille di Rouen e fu nominato *docteur ès lettres* nel 1925, avendo presentato due tesi, l'una intitolata *La valeur du parfait dans les hymns védique* (1925) e l'altra intitolata *La géographie de Prolémée: L'Inde (VII 1-4)* (1925).

Renou fu professore di sanscrito e di letteratura comparata a Lione dal 1925 al 1928, quando si trasferì per un incarico simile all'École des Hautes Études a Parigi. Nel 1937 fu scelto per guidare il Dipartimento di Lingue e letterature indiane alla Sorbona, dove successe ad Alfred Foucher come direttore dell'Institute de Civilisation Indienne. Renou fu eletto all'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (1946) e all'Académie du Japon (1956) così come a varie società accademiche e scientifiche in India, in Danimarca, in Cecoslovacchia, nei Paesi Bassi e in altri Paesi. Renou tenne una serie di conferenze in India nel 1948-1949 e successivamente lavorò al Sanskrit Dictionary Project con sede a Pune (Poona). Nel 1951 fu invitato a tenere una serie di lezioni all'Università di Lovanio e poi alla School of Oriental and African Studies dell'Università di Lon-

dra. Renou accettò l'invito di Franklin Edgerton a insegnare alla Yale University per l'anno accademico 1952-1953, e dal 1954 al 1956 fu direttore della Maison Franco-Japonaise di Tokyo, dove sviluppò un corso sull'*Atharvaveda*.

Nonostante il suo interesse per la grammatica e l'esegesi sanscrite, nessun aspetto della cultura indiana restò estraneo a Renou: con la sua opera egli contribuì enormemente allo sviluppo degli studi indologici su scala internazionale.

**BIBLIOGRAFIA**

Tra le numerose opere scritte e pubblicate da Renou, le più importanti sono le seguenti.

*La civilisation de l'Inde ancienne, d'après les textes sanskrits*, Paris 1950.
*Dictionnaire sanskrit-français*, I-III, Paris 1931-1932 (con N. Stchoupak e L. Nitti).
*Grammaire sanscrite*, I-II, Paris 1962 (2ª ed.).
*L'Hindouisme*, Paris 1958 (2ª ed.).
*L'Inde classique*, I-II, Paris 1947-1953 (con J. Filliozat e altri).
*Les littératures de l'Inde*, Paris 1966 (2ª ed.).
*La poésie religieuse de l'Inde antique*, Paris 1942.
*Religions of Ancient India*, 1953, rist. New York 1968.

MARIE-SIMONE RENOU

**ROHDE, ERWIN** (1845-1898), filologo tedesco. Rohde fu professore di filologia classica in numerose Università: nominato a Kiel nel 1872, si trasferì a Jena quattro anni dopo e poi a Tubinga nel 1878; dopo un breve soggiorno a Lipsia, nel 1886, si trasferì infine a Heidelbeg.

La ricerca principale di Rohde dedicata al romanzo greco, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, comparve nel 1876. La seconda edizione (1900) di questo lavoro, curata da F. Scholl, contiene una Appendice e il testo di una Conferenza del 1875 in cui Rohde affermava che la tesi del libro meriterebbe ulteriori ricerche. Rohde ipotizzava che le fiabe di animali e altri racconti provenienti dall'India e da altre parti dell'Asia avessero avuto origine in Grecia: solo molto più tardi queste narrazioni sarebbero ritornate in Occidente, dove si cominciò a speculare sulla loro origine asiatica. Una terza edizione di questo lavoro fu pubblicata nel 1914, a cura di W. Schmidt, e una quarta fu realizzata nel 1961, a testimonianza di un continuo interesse.

Il nome di Rohde, comunque, è associato soprattutto a *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1890-1894; trad. it. *Psyche*, I-II, Bari 1989, 2ª ed.). Nel 1897 l'autore concluse la preparazione della seconda edizione, che ebbe sette ristampe e fu tradotta in molte lingue. Nella prima parte dell'opera, Rohde dimostra come il culto delle anime sia chiaramente distinto e fino a un certo punto in contrasto rispetto alla credenza nell'immortalità, alla quale è invece dedicata la seconda parte. Una formulazione sintetica di questa posizione si può leggere nel capitolo 8: «La vita eterna dell'anima, che è implicita nel culto delle anime, è profondamente legata al ricordo, da parte dei sopravvissuti sulla terra, e al culto che costoro sanno offrire all'anima dei loro antenati defunti». La credenza nell'immortalità dell'anima, al contrario, considera l'anima «nella sua natura essenzialmente divina», una nozione che contrasta profondamente con il «primo principio del popolo greco», quello cioè della radicale distanza che intercorre tra umanità e divinità (pp. 253s.).

Seguendo le tracce della credenza nella divinità e nell'immortalità dell'anima fino a un antico contesto tracio, Rohde elabora la sua tesi dell'impatto formativo, sulla vita e sul pensiero dei Greci, da una parte della religione degli dei supremi dei poemi omerici e, dall'altra, del culto di Dioniso, una divinità tracia il cui culto era «di natura assolutamente orgiastica». Queste due forze spiegano le due tendenze contrapposte dei Greci: un «eccesso di emotività che si combina con un equilibrio ben saldo e regolato» (p. 255). La sua descrizione dell'«oscurità della notte che ispira paura, della musica del flauto frigio..., del vertiginoso vortice della danza», che possono condurre gli uomini fino a uno stato di possessione, trasmette in modo vivido la sua visione del culto. «Ellenizzato e umanizzato», il Dioniso tracio trovò il suo posto accanto agli altri dei olimpici e continuò a fornire la sua ispirazione anche nel settore delle arti: «la tragedia, suprema conquista della poesia greca, nacque dai cori delle feste dionisiache» (p. 285).

La terminologia proposta da Rohde è stata in larga parte adottata dai ricercatori successivi. La sua tesi dell'origine dionisiaca della credenza greca nell'immortalità, invece, è ora completamente rifiutata, sulla base delle osservazioni, tra gli altri, di Martin P. Nilsson, e anche la sua interpretazione di *psyche* fu abbandonata a partire dal 1923, dopo gli studi di Walter Otto. Ma a prescindere dalle tante critiche suscitate, *Psyche* di Rohde rimane, per unanime opinione, uno dei libri più significativi in questo campo di studi, per la sua notevole cultura, per la chiarezza del metodo e per il profondo impatto che ha avuto negli ambienti intellettuali non immediatamente impegnati nello studio scientifico della Grecia antica. Si tratta di una delle

espressioni «classiche» della fiducia cieca nello «spirito imperituro dell'Ellade».

**BIBLIOGRAFIA**

Oltre alle opere citate nel testo, meritano menzione i *Kleine Schriften*, I-II, Tübingen 1901. Per le informazioni biografiche, cfr. O. Crusius, *Ein biographischer Versuch*, Tübingen 1902; e Fr. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefwechsel mit Erwin Rohde*, Leipzig 1923.

WILLEM A. BIJLEFELD

**ROUSSEAU, JEAN-JACQUES** (1712-1778), autore ginevrino, teorico della società e dell'educazione, propugnatore di una religione naturale e non dogmatica. Rousseau fu uno scrittore assai prolifico, anche se il suo pensiero religioso più maturo è tutto concentrato in una sezione relativamente breve, intitolata *Profession de foi du vicaire savoyard*, di *Émile, ou de l'éducation* (1762; trad. it. *Emilio, o dell'educazione*, Bari 1992), il suo capolavoro sui metodi educativi e sulla loro sperimentazione. Il tono semplice, in qualche modo sereno delle sue affermazioni costituisce netto e singolare contrasto con le modalità complesse e turbolente della vita del loro autore.

Tra le bellezze naturali delle Alpi, il vicario di Rousseau, un semplice e modesto sacerdote di paese, espone i suoi dubbi religiosi, che nascono dalla varietà delle opinioni, e i suoi sforzi per risolverli. Deluso dai filosofi, dai quali si proclama lontano, ha trovato il fondamento per la certezza e l'ottimismo nella propria esperienza. Essa lo ha convinto della presenza, in ultima analisi, di un ordine nell'universo, spiegabile soltanto con l'esistenza di un Dio potente, intelligente e benefico. In questo modo viene affermata anche l'immortalità dell'anima spirituale e garantita la naturale bontà degli uomini. Il male deriva dall'ignorare la «voce celeste» della coscienza, che insegna una simpatia affabile nei confronti del prossimo e rifiuta l'egoismo posto alla base della propria condotta. Il vicario conclude affermando che chi segue la religione naturale può in buona coscienza aderire alle usanze religiose prescritte della giurisdizione in cui gli capita di vivere, come fa lui stesso nella Savoia cattolica.

Le idee del vicario sono evidentemente quelle di Rousseau. Altrettanto importante rispetto alle sue idee positiviste è il suo rifiuto, innegabile anche se in pratica non determinante, di molte tra le domande tradizionalmente centrali della metafisica e della teologia, come ad esempio il significato della «creazione», la punizione eterna del malvagio e le condizioni della «rivelazione». Sebbene Rousseau, ammiratore del Gesù scritturale, si considerasse cristiano, egli rifiutò sempre, in coerenza con la sua religione naturale, di accettare il principio che i miracoli di Gesù fossero prove della sua divinità.

Queste idee religiose sono quelle che rimasero sempre centrali nella posizione di Rousseau. Ne *Les Confessions* autobiografiche (completate nel 1770 ma edite postume, in due parti, nel 1782 e nel 1789; trad. it. *Le confessioni*, Milano 1990), e anche altrove, Rousseau parla in modo piuttosto positivo della sua prima educazione morale nella Ginevra calvinista, che comunque egli abbandonò all'età di sedici anni alla ricerca di orizzonti più vasti. In breve tempo si era guadagnato una certa fama come maestro di musica e come pensatore, viaggiando in numerose città svizzere e francesi prima di stabilirsi a Parigi. Nella capitale conobbe Thérèse Levasseur, una semplice operaia che divenne la sua compagna per tutta la vita, e l'ambiente intellettuale che circondava i *philosophes*, in particolare Diderot. Rousseau alla fine contribuì alla loro *Encyclopédie*.

Un singolare episodio dell'autunno del 1749, noto come «l'illuminazione di Vincennes», condizionò la carriera successiva di Rousseau. Fermatosi per caso lungo la strada, gettò uno sguardo sull'annuncio di un concorso a premi che compariva su un giornale: si trattava di comporre un saggio per rispondere alla domanda se la rinascita delle scienze e delle arti avesse contribuito al miglioramento della morale. L'intuizione che, al contrario, la civiltà e il progresso avevano condotto alla degenerazione del precedente stato naturale dell'umanità lo colpì con estrema violenza. Il *Discours sur les sciences et les arts* (1750; trad. it. in *Discorsi*, Milano 1892), che sviluppa ampiamente l'analisi delle conseguenze di questa degenerazione, vinse il primo premio. Nel *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755; trad. it. *Dell'origine dell'ineguaglianza tra gli uomini*, 1906, Milano 1966), Rousseau ricostruisce idealmente lo sviluppo dell'umanità, dallo stato iniziale di felice ma incolta naturalità, attraverso varie fasi che conducono all'istituzionalizzazione della proprietà privata, del governo e infine del dispotismo. Egli comunque riconobbe sempre che un tentativo di ritornare allo stato iniziale sarebbe del tutto irrealistico. Il *Du contrat social*, edito nel 1762 (trad. it. *Il contratto sociale*, Milano 1982) come *Émile*, vuole dimostrare come una comunità libera e organizzata secondo la volontà generale dei suoi cittadini potrebbe rivendicare anche una sua legittimità morale. L'opera si conclude con un capitolo dedicato alla «religione civile», in cui Rousseau propone di unire i principi della reli-

gione naturale alle esigenze di sostegno religioso tipiche di ogni Stato: il risultato sarebbe una nuova dottrina capace di affermare la «sacralità del contratto sociale e delle leggi».

Gli scritti di Rousseau del 1762, in particolare la *Profession de foi*, furono attaccati dai cattolici, dai protestanti e anche dai *philosophes*. Per evitare l'arresto, Rousseau fu allora costretto a lasciare la Francia, ma venne condannato anche dalle autorità di Ginevra, la cui cittadinanza e la cui religione aveva orgogliosamente riadottato otto anni prima. Le conseguenti restrizioni e l'isolamento lo portarono a sospettare l'esistenza di una grande cospirazione contro di lui. Al momento della sua morte, comunque, le idee di Rousseau – specialmente grazie al romanzo romantico *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761; trad. it. *La nuova Eloisa*, Milano 1992) – avevano ormai acquisito molti adepti. Il suo nome venne in seguito associato alla Rivoluzione francese; Robespierre era un grande ammiratore di Rousseau, come lo fu, del resto, Kant, che trasse da lui l'ideale dell'autogoverno sociale – l'obbedienza alla legge che ciascuno autonomamente si è dato – come formula per spiegare l'autonomia morale.

Ampie e disparate sono state anche le successive utilizzazioni e interpretazioni del pensiero di Rousseau. Egli è stato un razionalista oppure il fautore della sentimentalità più pura? Un totalitario o un democratico? Un conservatore o un protosocialista? Un autore pieno di simpatia per le figure femminili delle sue eroine o un sessista dichiarato? Un pelagiano, un teista anche contro se stesso o un esponente di spicco delle idee fondamentali della Riforma? Per queste come per molte altre interpretazioni di Rousseau, anche le più singolari e incompatibili, è possibile, per la verità, addurre testimonianze testuali. In ogni caso, Rousseau ebbe certamente un acuto senso degli infiniti paradossi dialettici nella condizione umana, e fu un pioniere nell'indagare le complesse tensioni e ambivalenze della psiche umana, a partire dalla propria.

**BIBLIOGRAFIA**

Particolarmente importante per la posizione di Rousseau è R.D. Masters e Judith R. Masters (curr.), *The First and Second Discourses*, New York 1964. Cfr. anche R. Grimsley, *Religious Writings*, Oxford 1970. Tra le numerose opere secondarie, molto utile è R. Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest*, Oxford 1968; ma più completo è P.M. Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, I-III, 1916, rist. Genève 1970. Tra gli studi generali rimane un classico Ch. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau, Moralist*, I-II, 1934, rist. New York 1962.

WILLIAM LEON MCBRIDE

**SACRO, IDEA DEL.** [Questa voce propone una valutazione del ruolo del teologo tedesco Rudolf Otto e del suo libro *Das Heilige* nell'esporre una particolare interpretazione fenomenologica della natura della religione].

L'attività di Rudolf Otto durante la prima metà della sua carriera culminò con la pubblicazione, all'età di quarantotto anni, di *Das Heilige* (1917), che venne tradotto in italiano nel 1926 con il titolo *Il Sacro*. Pubblicato in un'epoca di grandi speranze per la scienza, questo libro ha come interesse centrale l'affermazione dell'autonomia della religione. La posizione di Otto è diametralmente opposta a ciò che è stato chiamato riduzionismo, cioè una spiegazione della religione come prodotto della cultura umana, una risposta ai bisogni psicologici o sociali, che è in un certo senso il risultato di quei bisogni. Otto, al contrario, afferma l'autonomia della religione nella sfera della propria attività e la sua condizione di risposta a un potere che trascende l'umano.

Pietra miliare tra le teorie della religione, il libro di Otto apparve solo cinque anni dopo l'opera maggiore del sociologo francese Émile Durkheim (1858-1917), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (trad. it. Milano 1963). Per collocare Otto nella storia intellettuale europea, sarà utile esaminare brevemente Durkheim. Non si tratta, peraltro, di cogliere la risposta di Otto a Durkheim; per quanto ne sappiamo, i due studiosi non si incontrarono mai di persona, né il teologo tedesco e il sociologo francese discussero i rispettivi lavori. Piuttosto, il contrasto tra questi due libri fondamentali dimostra la presenza di una questione duratura nell'interpretazione della religione. Durkheim, che analizza il sacro come originato da una proiezione simbolica dell'identità del clan o del gruppo tribale, si pone in opposizione antitetica rispetto a Otto, che raffigura il sacro, invece, come un potere assai più grande, che si trova assai al di là del mondo degli uomini.

Anche se non sembra che Otto abbia reagito direttamente alle posizioni di Durkheim, egli scrisse nel 1910 un articolo nettamente critico nei confronti di uno studioso che Durkheim invece trovò affascinante: lo psicologo tedesco Wilhelm Wundt, la cui *Völkerpsychologie* (Leipzig 1900-1909) proponeva una teoria evoluzionistica della religione come fenomeno sociale, come prodotto della fantasia di gruppo. Otto rifiutò decisamente l'ipotesi di una motivazione sociale per usi e miti e negò l'incapacità individuale di sentimento religioso, affermando, al contrario, l'unicità di un simile sentimento in quanto capacità spirituale specificamente umana.

Il significato dell'opera di Otto è che essa tiene conto della lunga tradizione critica e scientifica dell'Europa moderna e rivendica un posto di riguardo per l'esperienza religiosa e il pensiero religioso dei tempi moderni. Questa eredità critica, troppo ampia per essere esposta qui in dettaglio, comprendeva le sfide istituzionali portate all'autorità della Chiesa dal Rinascimento, dalla Riforma e dalla Rivoluzione francese. Essa comprendeva anche la critica razionalista condotta dall'Illuminismo del XVIII secolo contro la rivelazione. Includeva le scoperte scientifiche del XIX secolo, tra cui quelle sull'evoluzione della biologia umana da molti considerate paradigmatiche anche in ambito culturale. E comprendeva infine i nuovi studi comparativi, linguistici, storici e culturali, alimentati dalla ster-

minata riserva di informazioni provenienti dal contatto dell'Europa con il resto del mondo; queste nuove conoscenze contribuirono a rimuovere la presunzione dell'unicità da vari aspetti dell'eredità cristiana. R. Otto, dunque, fu uno dei prodotti della moderna cultura europea, impegnata nella ricerca di una nuova e soddisfacente espressione della religione, nei termini che quella medesima cultura aveva a sua disposizione.

**Il sentimento religioso.** L'uso tecnico dell'espressione *il sacro* si è sviluppato insieme alla comparsa del libro di Otto e come suo risultato diretto. Ma Otto non fu il primo a usare questo aggettivo in forma nominale: lo fece già il filosofo tedesco Wilhelm Windelband (1848-1915) in un saggio nel 1903. Non era nuova, comunque, l'abitudine di creare concetti nominali ricavandoli da qualità aggettivali: negli scritti di G.W.F. Hegel (1770-1831), per esempio, incontriamo il termine *das Göttliche* («il divino»).

Nella ricerca accademica di lingua inglese sulla religione, il riferimento a *il sacro* ha comportato il riconoscimento della realtà della potenza divina. L'utilità del termine è stata, comunque, piuttosto generica: è stato possibile riferirsi alla fonte o agli oggetti della venerazione religiosa considerandoli esempi generali della religiosità umana, senza coinvolgimento con le affermazioni o le pratiche di una particolare comunità o tradizione.

Il sottotitolo di *Das Heilige* di Otto dichiarava il suo programma: *Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Otto non cercò, dunque, di negare il ruolo importante della razionalità. Al contrario, nella tradizione di Immanuel Kant (1724-1804), egli sosteneva che la ragione può agire *a priori* per istituire la matematica, le regole della deduzione e simili, e può agire *a posteriori* per filtrare l'enorme quantità di informazioni che provengono dai dati sensoriali. In particolare, Otto cercò di estendere e affinare l'applicazione della kantiana critica della ragione già proposta dal discepolo di Kant Jakob Friedrich Fries (1773-1843). Noi che oggi leggiamo *Das Heilige* senza particolari riferimenti dovremmo invece prestare particolare attenzione alle avvertenze suggerite da Otto nella Prefazione alla traduzione inglese del 1923: «Sento che nessuno dovrebbe interessarsi al "Numen ineffabile" se non si è già dedicato allo studio assiduo e serio della "Ratio eterna"». L'ortodossia religiosa in generale, e la dottrina cristiana in particolare, afferma Otto, tendono naturalmente verso la razionalizzazione. Ma a differenza di quanto hanno fatto tutti i sistemi razionali e concettuali altamente sviluppati, la teologia cristiana ha puntato piuttosto a trascurare l'elemento irrazionale dell'esperienza religiosa. È questo elemento che Otto cerca di caratterizzare e illustrare in *Das Heilige* come «qualcosa di assolutamente specifico e unico» (p. 4).

Il principale e costante interesse della filosofia della religione di Rudolf Otto si è concentrato durante il XX secolo sulla sua descrizione dell'esperienza religiosa. In *Das Heilige* Otto evidenziò come elemento caratteristico della religione una particolare consapevolezza della presenza della divinità, per la quale egli coniò la parola *numinoso*. Otto ricavava questa parola da *numen*, il termine latino che indicava uno spirito divino o un potere localizzato che gli antichi Romani percepivano nella natura. Il numinoso, per Otto, è il sentimento che si prova, in quanto creature, alla presenza di un potere superiore. Otto propone una triplice spiegazione: si tratta della consapevolezza di un mistero (qualcosa di completamente altro da noi stessi) che è *tremendum* (che ispira timore, irresistibile, riempito di una spinta di genere sentimentale) e tuttavia allo stesso tempo affascinante (tanto che siamo spinti a tentare di comunicare con esso). Dopo aver esposto queste caratteristiche del numinoso nelle prime quaranta pagine, Otto cerca, nel resto del libro, di descrivere i modi in cui il senso del numinoso si esprime nell'arte religiosa, nella letteratura biblica e negli scritti dei mistici cristiani. Essendo luterano, Otto è particolarmente interessato agli elementi mistici presenti nella fede di Martin Lutero.

Sebbene *Das Heilige* sembri impegnato a trattare un problema filosofico, e precisamente il ruolo del razionale e dell'irrazionale come fonti della conoscenza religiosa, la parte principale del libro non è tanto un dibattito quanto una raccolta di illustrazioni. E in questo tratto forse risiede la debolezza ma anche la forza del libro. Il lettore, infatti, si trova immerso in una quantità di materiali ricavati più dalla storia della vita religiosa che dalla storia della dottrina, in un territorio che è più psicologico o simbolico che concettuale. Passo dopo passo, si dimostra che una risposta religiosamente soddisfacente al problema kantiano della conoscenza del trascendente è probabilmente piuttosto una risposta personale che razionalmente analitica. Otto è senza dubbio il primo filosofo della religione che tocca questo punto. I limiti della ragione sono già stati esaminati dai primi teologi cristiani, e il pensatore musulmano Abū Ḥāmid al-Ghazālī, del XII secolo, ha proposto una sintesi particolarmente affascinante del ruolo rispettivo della ragione e dell'esperienza. Ma l'innovazione di Otto sembra essere stata quella di aver fornito una struttura per la descrizione del sentimento religioso e di aver affidato questo sentimento a persone perfettamente razionali.

Il termine ottiano *numinoso* è successivamente entrato a far parte del vocabolario generale dello studio

della religione, ma in un duplice senso. In uno di questi significati la qualità numinosa è strettamente legata all'esperienza: ciascuno prova una esperienza o una sensazione numinosa (la numinosità è un aspetto di quella esperienza o sensazione) e la realtà che viene a esistere appartiene alla consapevolezza dell'individuo religioso. Nell'altro dei due significati, *numinoso* si riferisce invece alla qualità di una eventuale realtà esistente al di là dell'individuo; essa produce quell'esperienza o sensazione (o ne è l'oggetto), e viene considerata dai fedeli e dagli osservatori religiosamente impegnati una realtà che trascende totalmente l'esperienza di ogni singolo individuo.

Nella presentazione di Otto, entrambe queste connotazioni del termine *numinoso* sono retoricamente coinvolte; Otto desidera che il termine funzioni in entrambi i sensi. A p. 19 di *Das Heilige* egli afferma: «intendo parlare di una speciale categoria "numinosa" che interpreta e valuta, e di uno stato d'animo "numinoso" che subentra ogni qual volta quella categoria sia applicata». Il tocco finale della presentazione di Otto implica la convinzione non tanto che esistano uno stato della mente e un regno di valori intesi come due realtà distinte, ma piuttosto che il primo di essi sia intimamente legato al secondo e costituisca per esso una forma di testimonianza.

Per secoli un problema ricorrente della filosofia religiosa è stato quello di stabilire se qualcosa nel regno del trascendente o del divino possa essere dimostrato, come realtà esistente, all'indagatore autonomo e scettico. Dopo Kant, tutto sommato, l'opinione generale è stata che non esiste una conoscenza «oggettiva» del trascendente che sia possibile attraverso l'azione della ragione sui dati percepiti dai sensi. L'esperienza del trascendente, comunque obbligatoria per la persona che la percepisce, non è di necessità e obbligatoriamente trasferibile alla persona che non la percepisce.

Sebbene la maggior parte del libro di Otto sia come un inventario descrittivo delle intense esperienze del potere divino da parte degli uomini, inventario che cerca di dedurre un riconoscimento della religione intensamente sentita (in particolare del misticismo) da parte del lettore, il fatto inevitabile di cui lo stesso Otto si rende conto è che non c'è dimostrazione, attraverso la discussione, che possa sostituire l'esperienza religiosa stessa. Forse le frasi più note di *Das Heilige* si trovano a p. 19:

> Il lettore è invitato a rievocare nella sua mente un momento di esperienza religiosa profondamente sentita e specifica. Chi non può farlo, chi non ha mai sperimentato simili momenti nella sua esperienza, è pregato di non leggere più oltre. Perché è difficile proporre argomenti di conoscenza religiosa a colui che può ricordare le prime emozioni della sua adolescenza, i suoi disturbi digestivi, o magari i suoi sentimenti sociali, ma non può richiamare alcuna sensazione che sia intrinsecamente religiosa.

Questo elemento fondamentale della religione, il senso del numinoso, è considerato un dato primario dell'esperienza umana. L'asserzione esplicita sembra essere che, come nel caso delle sensazioni, delle emozioni fisiche e delle sensazioni estetiche, se uno non ha provato quell'esperienza non può comprendere il suo oggetto; e, almeno in via di approssimativa conseguenza, se uno invece ha provato quell'esperienza, lo può comprendere.

Otto sembra dare per scontato che tutti abbiano avuto una esperienza religiosa. Ma la sua memorabile ingiunzione «non legga più oltre» acquista significato proprio perché è evidente che l'esperienza religiosa non è universale – cioè è qualcosa che alcuni hanno e altri no. Anche se la maggior parte della gente ce l'ha e solo pochi ne sono privi, ci sono ancora alcune persone che vanno considerate perfettamente razionali e percettive e tuttavia non religiose. Perciò la religiosità, per quanto possa essere caratteristica degli uomini in generale, e per quanto possa essere «normale», non è universale. La normalità o normatività della religione non coincide, dunque, con l'universalità della religione, e questa può essere interpretata come una forza e insieme una debolezza della posizione di Otto: una forza, in quanto molti sono stati tentati di prendere gli oggetti della religione come evidenti empiricamente, senza una soddisfacente prova razionale; ma insieme una debolezza, in quanto per coloro che cercano tale prova non è disponibile nulla di decisivo.

**La semantica del «sacro» in inglese.** Uno degli aspetti più interessanti dell'uso del *sacro* da parte di Otto fu il suo contributo al problema dell'equazione, nella lingua inglese, tra i termini *the holy* e *the sacred*. [Vedi *SACRO E PROFANO*, vol. 1].

Gli anglofoni non sono sorpresi di avere nella loro lingua due termini assai comuni e quasi sinonimi per lo stesso fenomeno. Tra i tanti esempi, si può ricordare come una parola di origine germanica (anglo-sassone) come *get* o *gut* si unì a una parola di origine romanza (latina o francese) per significare *ottenere* o *interiore*. Spesso la parola tedesca viene sentita come più diretta o più concreta. Ma anche se la parola di origine romanza può indicare una più raffinata precisione, il suo significato è spesso lo stesso di quella di origine germanica. Il risultato è che gli anglofoni mostrano in genere la tendenza ad accettare questo genere di sinonimi, presumendo per scopi pratici una sostanziale equi-

valenza terminologica, senza valutare seriamente la questione.

Un esempio di questo atteggiamento consiste nel fatto che nel mondo di lingua inglese gli autori che hanno scritto sulla natura della religione hanno usato talvolta *the holy* e talvolta *the sacred* anche per indicare il medesimo fenomeno e nonostante la scelta terminologica fosse piuttosto una questione di fondo che una preferenza personale. Questo è accaduto non soltanto quando l'oggetto sacro è stato menzionato di sfuggita a proposito di un altro argomento; è stato il caso anche di opere dedicate direttamente a questo tema, come *Das Heilige und das Profane* (nella traduzione inglese: *The Sacred and the Profane*) di Mircea Eliade, o in discussioni su Eliade come *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Philadelphia 1963, p. 24) di Thomas J.J. Altizer. La generazione di Eliade ha investito *the sacred* delle stesse connotazioni che la generazione di Otto trovò in *the holy*, un punto sul quale torneremo tra breve. Il traduttore inglese di Otto, John W. Harvey, sostiene che *the sacred* e *the holy* significano la stessa cosa ed esprime chiaramente questa sua convinzione in una frase che egli inserisce in un fondamentale punto di giuntura, alla fine del primo capitolo di *The Idea of the Holy*. E nell'Appendice alla sua traduzione inglese, *The Expression of the Numinous in English* (in *The Idea of the Holy*, pp. 216-20), egli trova *holy* «una parola nettamente più numinosa di *sacred*», senza peraltro indicare esplicitamente alcuna differenza di significato. Per Harvey, invero, i due termini appartengono alla «ricchezza di sinonimi della lingua inglese» che «ha posto il traduttore in imbarazzo sin dall'inizio» (p. 216).

A proposito dell'equivalenza di termini, si dovrebbe tener presente che naturalmente l'inglese è una delle lingue del mondo più autoconsapevolmente cosmopolite, ma che questo non rappresenta affatto un caso unico. La conquista normanna dell'Inghilterra, nell'XI secolo, che sovrappose il vocabolario latino a quello germanico, è per esempio – e suggestivamente – parallela alla conquista islamica dell'Iran, nel VII secolo, che fornì al persiano una grande scorta di imprestiti linguistici provenienti dall'arabo, come sinonimi adatti ad arricchire il vocabolario dell'Iran preislamico.

Che cosa significa la parola inglese *holy*? Per l'ampiezza del suo uso, che può ricordare esempi databili alla prima apparizione dei diversi significati, l'*Oxford English Dictionary* (1933) fornisce tre dense pagine ricche di materiale. Per i nostri scopi, l'uso del termine *holy* può essere articolato in tre distinte categorie: 1) gli attributi di Dio (che è assolutamente sacro) o del divino; 2) gli attributi di quelle realtà che derivano la loro sacralità dall'associazione con Dio; e 3) gli attributi degli uomini o delle azioni che sono conformi a quella che viene considerata l'aspettativa di Dio. Come esempio di Dio inteso come sacro, si possono avere espressioni come «Santo sei Tu», «il Santo d'Israele» e simili. Esempi di cose sacre sono invece la Sacra Bibbia e il Santo Graal. Riguardo alle persone e alle azioni, si tengano presenti frasi come «sant'uomo», «condurre una vita santa», ecc. Naturalmente, ci sono casi di confine: l'espressione «santo matrimonio» ricade sotto la seconda categoria se lo si considera come istituzione (e perciò come una «cosa»), ma sotto la terza categoria se viene visto come una attività.

*Sacred* può essere considerato oggi quasi perfettamente equivalente a *holy*, ma differisce da questo per due importanti aspetti. In primo luogo, esso è più recente come parola inglese. Mentre *holy*, infatti, è un termine di origine germanica, che si trova nell'antico e nel medio inglese, *sacred*, proveniente dal latino attraverso il francese, fece la sua comparsa soltanto gradualmente nei secoli successivi alla conquista normanna. In secondo luogo, *sacred* si appropriò di qualche elemento, anche se non certo di tutti gli elementi, dell'ampiezza semantica di *holy*: in particolare, si riferì a oggetti rispettati o venerati ma non al divino stesso né a individui o persone. Il Dio della Bibbia, dunque, non divenne mai il «Sacro [*sacred*] d'Israele», né un «sant'uomo» [*holy man*] divenne mai un «uomo sacro» [*sacred man*].

Nell'estensione terminologica della parola *sacred* nell'uso inglese sembra essere stato in gioco lo sforzo di descrivere la venerazione mostrata dagli uomini più che l'affermazione che l'oggetto in questione era stato consacrato da Dio. *Sacred*, participio passato del verbo arcaico *sacren*, che significava «consacrare», implicitamente coinvolge chi parla o chi scrive soltanto in una descrizione di venerazione umana, laddove *holy* può più verosimilmente comportare che chi usa il termine ritenga che l'oggetto in questione è stato veramente consacrato da Dio. *Sacred*, sebbene frequentemente usato da persone religiosamente impegnate, è potenzialmente un termine descrittivo usato da un osservatore estraneo alla comunità religiosa, mentre *holy* è in modo molto più esclusivo un termine di chi partecipa dall'interno. Diciamo perciò «la Sacra [*holy*] Bibbia» in un contesto in cui il libro è considerato con reverenza, ma riferendoci alle Scritture sacre di altre tradizioni religiose siamo meglio a nostro agio con espressioni del tipo «i libri sacri [*sacred*] dell'Oriente».

Una efficace illustrazione di questa differenza si trova nelle traduzioni inglesi della Bibbia. Nella Versione di re Giacomo, del 1611, l'ebraico *qadosh* è regolarmente reso con *holy*, laddove la Versione riveduta del 1946-1952 alterna talora *holy* e in altri casi *sacred*; gli

esempi nei quali i traduttori del XX secolo hanno mantenuto l'uso dei loro predecessori del XVII secolo hanno a che fare in primo luogo con gli utensili del culto praticato nel tempio ebraico, una espressione rituale della religione da cui la cultura biblica protestante della metà del XX secolo sembra aver cercato di prendere le distanze, sentendo probabilmente che il vero messaggio di Dio per gli uomini andava collocato in qualcosa di diverso dai sacrifici dell'Ebraismo antico.

L'area dei comportamenti è una di quelle in cui *sacred* non ha mai invaso il territorio di *holy*. Una persona, per essere santa [*holy*], deve conformarsi ai modelli divini di comportamento: rituali, morali o entrambi. Perciò la santità, attraverso i secoli, è stata uno schema di obbedienza posto davanti al pio devoto come l'ideale che, quando raggiunto in sommo grado, rende ciascuno una santa [*holy*] persona – un «santo». La santità, in questo senso di pratica religiosa, fu la prima meta proposta a una persona religiosamente motivata e sulla quale ella potesse riflettere autoconsapevolmente. Il contenuto degli articoli sulla santità nei dizionari e nelle enciclopedie teologiche prima del XX secolo, infatti, è stato sempre una discussione degli ideali della vita religiosa e non una discussione generica del sacro [*holy*] come invece noi oggi lo consideriamo.

Il secondo decennio del XX secolo vide lo spostamento da simili discussioni devozionali sulla santità a un esame più comparativo. Un pioniere in questo tipo di sviluppo fu lo storico delle religioni (e successivamente arcivescovo) svedese Nathan Söderblom (1866-1931), che scrisse un notevole articolo sulla santità per l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* (VI, 1931). Come avrebbe fatto Otto quattro anni dopo, anche Söderblom non cercò di discutere tanto la pratica della santità nel senso di un attributo della condotta umana, quanto la consapevolezza di essa nel senso di un attributo della divinità. Per portare a termine questa discussione interculturale, Söderblom riassunse vari termini indicativi del potere soprannaturale forniti dalle lingue delle società tribali, come la santità positiva del *mana* e la santità negativa del *tabu* – termini che vennero a essere usati dai teorici della religione europei e americani della fine del XIX secolo per indicare il tratto distintivo più penetrante, più semplice, più fondamentale e presumibilmente originario della religione lungo tutta la cultura umana. Le discussioni comparative sulla natura della religione sono state comuni fino all'opera di Fr. Max Müller sulla mitologia comparata, alla metà del XIX secolo. Sembra tuttavia che sia stato appunto Söderblom ad applicare per primo il termine *santità* a un simile oggetto.

**Equivalenti nella traduzione.** La distinzione semantica tra *sacred* e *holy* che ho appena tratteggiato è limitata all'inglese e non si trova necessariamente nelle altre lingue. Altrove ci potremmo aspettare di trovare: 1) uno (o più) termini, eventualmente con una distinzione differente da quella tra *sacred* e *holy* in inglese; 2) un solo termine che copra entrambi i significati; oppure infine 3) un equivalente lessicale non immediatamente identificabile.

Il latino e le lingue da esso derivate sono un esempio della prima possibilità; il tedesco e il russo della seconda; le lingue di alcune culture tribali sembrano fornire esempi dell'ultima categoria.

Il latino ha due parole che sono state frequentemente tradotte con «santo» [*holy*]: *sanctum* e *sacrum*. Diversamente dalla situazione della lingua inglese, in cui le due parole hanno fonti etimologiche in lingue diverse, i due termini latini risalgono alla medesima radice indoeuropea, *sak-*, con un infisso *-n-* nel caso di *sanctum*. Le sfere semantiche dei termini latini, tuttavia, appaiono grosso modo parallele all'inglese. Nel complesso, infatti, *sanctum*, come *holy*, rinvia all'approvazione della santità di cui si parla come una realtà e si applica al potere divino (Dio è *sanctus*) e alla condotta degli uomini (essendo *santo* derivato da *sanctus*). *Sacrum*, invece, indica specialmente la venerazione umana.

Le «lingue sorelle» del latino, che emersero dal latino volgare nel Medioevo, conservano questa distinzione nel vocabolario. Da *sanctum* deriva *santo* in Italia e in Spagna, *sainte* in Francia, mentre da *sacrum* viene l'italiano *sacro*, lo spagnolo *sagrado* e il francese *sacré*. Tuttavia nell'uso di queste lingue neolatine non si realizza sempre il caso che lo stesso aggettivo venga applicato al medesimo oggetto particolare. Se per *holy* ci aspetteremmo *sanctum* e i suoi derivati piuttosto che *sacrum*, allora l'uso francese verrebbe incontro alle nostre aspettative con la *sainte Bible*; ma il latino, l'italiano e lo spagnolo ci sorprenderanno con *sacra Bibbia* (o, in spagnolo, *sagrada*). Si potrebbe pensare che l'Europa cattolica non abbia tenuto la Bibbia nella stessa alta considerazione dei protestanti, che guardarono invece ad essa come a una fonte d'autorità contro quella della Chiesa? Una simile ipotesi potrebbe spiegare l'uso italiano e quello spagnolo, ma difficilmente giustifica l'espressione *la sainte Bible* in francese. Questo esempio, inoltre, può essere sufficiente per convincerci che la distinzione semantica tra *holy* e *sacred* può servire come indizio di una confusione potenziale ma non necessariamente come un mezzo preciso con cui risolverla.

Il tedesco, invece, non ha mai avuto due termini tra cui scegliere. A dire il vero, esiste una seconda parola, *sakral*, che significa «cultuale», ma soltanto in anni recenti essa è stata usata nella sua forma nominale per indicare un concetto organico e comunque essa viene

utilizzata soprattutto per tradurre *the sacred* da opere in altre lingue. Prima della metà del XX secolo, *heilig* ricopre perfettamente ciò che abbiamo individuato come campo semantico dell'inglese *holy* così come dell'inglese *sacred*. Fino a quando il discorso occidentale sulla religione ebbe a che fare quasi esclusivamente con la tradizione ebraico-cristiana, e fino a quando l'atteggiamento della maggior parte dei parlanti fu quello di accettare almeno una parte importante dei dogmi di quella tradizione, l'interesse per la precisione terminologica non ebbe motivo di emergere. Si può sostenere, per esempio, che Rudolf Otto abbia sfruttato la predisposizione di un pubblico compiacente quando pubblicò *Das Heilige*. Scrivendo in una lingua in cui *the holy* e *the sacred* sono un'unica e medesima cosa, infatti, egli fu in grado di combinare l'apprezzamento da parte di chi partecipa totalmente dell'esperienza divina con una serie di dettagli comparativi percepiti dall'osservatore. In misura davvero considerevole, l'eccitazione che Otto ha generato ruota intorno al suo invito all'apprezzamento della religione da parte di chi vi partecipa, ma tale eccitazione si concentrò di fatto sulla sua discussione dell'esperienza; né lui né i suoi lettori prestarono attenzione alla connotazione «più interiore» che è costruita nel termine tedesco *heilig*. Nella misura in cui i lettori si preoccupavano della parola, sembra che essi abbiano riconosciuto a Otto il merito di aver fornito loro un significato maggiormente comparativo o interculturale.

La capacità della parola tedesca *heilig* di lasciare aperta la possibilità della sacralità fornita da Dio, anche mentre si riferisce al mondo umano, ha avuto enormi conseguenze. Uno studioso tedesco, Albert Mirgeler (nato nel 1901), considera la semantica del sacro un fattore che contribuì alla controversia medievale sulle investiture, la grande lotta politica che contrappose l'Europa settentrionale a quella meridionale a proposito del ruolo della Chiesa di Roma nella designazione dei governanti (*Meditations of Western Christianity*, London-New York 1964, pp. 96s.). Nell'espressione latina *sacrum imperium Romanum* ciò che in origine era forse soltanto una affermazione di rispetto da parte degli uomini venne poi interpretato come una affermazione assai più generica nella sua traduzione tedesca, *heiliges römisches Reich*. Su questo punto è necessaria qualche cautela, dal momento che, in ultima analisi, venne davvero affermata la ratifica divina del potere terreno; inoltre si potrebbero addurre molti esempi per mostrare come, di fronte all'ambiguità delle parole, gli uomini hanno modo di riconoscere tale ambiguità e di decidere quale significato attribuire alle parole medesime. La possibilità di confusione, comunque, era chiaramente presente.

Il russo è un'altra lingua che possiede una sola parola per *holy* e *sacred*: *sviati*. Rudolf Otto espresse ammirazione per la musicalità di questo termine, che aveva udito dalle labbra dei sacerdoti russi. In questo ambito linguistico russo, sono riconoscibili allusioni e sottintesi teo-politici. Per secoli, prima della vittoria dell'ateismo marxista, i Russi si erano riferiti alla loro patria (sia al suo territorio, sia alla sua tradizione statuale) come *Sviataya Rossia*, la «Santa [*holy*] Russia». La Russia non è, naturalmente, l'unico territorio che è stato chiamato santo; lo sono stati spesso particolari recinti templari e la terra della Bibbia è detta «Terra Santa [*holy*]» nelle diverse lingue della Cristianità. Ma la santità predicata per la Russia è probabilmente meglio comprensibile a livello del latino *sacrum* che a quello di *sanctum*, a un livello, dunque, non paragonabile alla santità spirituale associata alla Terra Santa ma simile piuttosto alla sacralità istituzionale del Sacro Romano Impero.

I ricercatori che si sono rivolti agli studi comparativi e interculturali sono stati in genere pronti a supporre che esista nelle società tribali di tutti i continenti, così come nelle grandi tradizioni classiche delle regioni dell'Europa e dell'Asia, uno schema umano universale inteso a isolare certi momenti del tempo o certi luoghi nello spazio per riconoscere in essi i segni di un potere o di un valore trascendente. Sembra pacifico che un sentimento del *sacred* o del *holy* sia un fenomeno di fatto universale. Meno chiara è invece la diffusione universale di un *lessico* appropriato. Sembra infatti che ci siano lingue del tutto prive di un equivalente capace di coprire la stessa ampiezza di significato della parola *santo* [*holy*]. Questo problema ha colpito spesso i traduttori della Bibbia, i cui tentativi di rendere *Spirito Santo* hanno talvolta prodotto nella seconda lingua espressioni assai approssimative come «antenato puro».

Evidentemente, buona parte dell'espressione rituale del sacro è legata alla nozione di purezza. Ma per persone che siano naturalmente familiari con la tradizione delle Scritture ebraiche e cristiane, questo fatto non è sempre immediatamente evidente, dal momento che molti interpreti, nei secoli recenti, si sono concentrati piuttosto su una concezione etica della santità, attribuendo ai profeti ebraici e allo stesso Gesù un atteggiamento di rifiuto del rituale. La profonda relazione tra santità e purezza è stata forse trascurata anche a causa dell'esistenza, sia in ebraico sia in greco, di un lessico specifico per la purezza. Ma la nozione che il sacro, così come gli uomini cercano di coglierlo, deve essere tenuto nettamente distinto dal profano, trova una sua espressione simbolica, ma altresì pratica, nell'usanza di evitare varie specie di sostanze e di azioni contaminanti o profananti. L'evitazione del maiale

presso gli Ebrei, le tradizioni musulmane riguardanti il digiuno, la pratica cristiana del celibato, le precauzioni zoroastriane per salvaguardare il fuoco sacro, la dieta tradizionale induista e i tanti tabu sociali, le abluzioni scintoiste ai santuari – tutti questi e molti altri ancora sono evidenti esempi del mantenimento di un certo sentimento di purezza degna di santità all'interno delle «grandi» religioni. Non deve dunque sorprendere se per coloro che hanno indagato sulle tradizioni tribali guardando ai comportamenti capaci di esprimere un senso del sacro, o una risposta ad esso, la conservazione di certi modelli di purezza è stata una scoperta di fondamentale importanza. Dove sembra essere assente una esplicita concettualizzazione teorica del sacro, la sottolineatura della purezza rituale ha fornito una evidente approssimazione, all'interno dei costumi e delle lingue delle società tribali.

**L'eredità di Otto.** Una delle scelte principali, nello studio della religione alla metà del XX secolo, è stata la «fenomenologia» della religione. Le definizioni di questo termine sono state le più varie, dalle più rigide alle più ampie. Intesa in senso stretto, la fenomenologia della religione è considerata la precisa applicazione alla religione delle intuizioni provenienti dal movimento filosofico europeo noto come fenomenologia, fondato da Edmund Husserl (1859-1938), in cui viene studiata la consapevolezza da parte dell'io di ciò che esso stesso presenta alla coscienza. La fenomenologia, in questo senso, ha ben poco a che fare con Rudolf Otto, dal momento che egli precedette molti dei filosofi fenomenologi e non utilizzò la loro terminologia; d'altro canto, se la fenomenologia filosofica ha influenzato la fenomenologia della religione, questa influenza si è manifestata soprattutto in alcuni comparatisti che scrivevano già al tempo di Otto, soprattutto in Olanda.

Se invece consideriamo la fenomenologia della religione nel senso più ampio del termine, allora R. Otto fu davvero un fenomenologo della religione, anzi uno dei pionieri di questa disciplina. Se per *fenomenologia* si intende un tipo di trattazione partecipata del materiale proveniente da una varietà di tradizioni religiose, per cogliere gli aspetti ricorrenti della religione in quanto risposta a uno stimolo divino, come nello schema dei comparatisti olandesi tra il 1930 e il 1960, allora questo termine può essere opportunamente applicato, in retrospettiva, a Rudolf Otto. Dopo l'epoca di Otto, questo tipo di trattazione generale della religione, evidenziando le somiglianze (che evitavano di ipotizzare la superiorità di una tradizione sopra un'altra) e le differenze, sarebbe diventata la principale scelta metodologica nello studio accademico della religione. Molti di coloro che la praticavano avrebbero guardato all'opera di Rudolf Otto del 1917 come a un documento di fondazione, una sorta di statuto per l'atteggiamento di simpatia della fenomenologia per la religione (Mircea Eliade lo fa in *Das Heilige und das Profane*, per esempio), proprio come avrebbero guardato al *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887-1889) di P.D. Chantepie de la Saussaye come a un prototipo della trattazione tassonomica, da parte della fenomenologia della religione, dei dati provenienti dalle diverse religioni.

Non c'è comunque bisogno di essere un comparatista per apprezzare la presentazione del sacro proposta da Rudolf Otto in *Das Heilige* e per essere influenzati da essa. Ciò che rese il libro di Otto un *best-seller* teologico, infatti, fu soltanto marginalmente l'esistenza, nel primo quarto del XX secolo, di un cosmopolitismo interculturale e aperto nei confronti delle varie religioni. Un simile interesse giustificò molto di più le vendite di *The Golden Bough* di James G. Frazer (1897, 3ª ed. 1907-1911), il cui scopo immediato era quello di spiegare le varie pratiche religiose come arretrate e di dimostrare che gli uomini e le donne moderni si erano ormai liberati dalla religione tradizionale. Molto più importante fu il desiderio, ampiamente diffuso, che la religione tradizionale potesse essere sentita, se non dimostrata, come autentica anche per l'epoca moderna. La maggior parte dei lettori di Otto era alla ricerca di una rispettabilità intellettuale e psicologica per la propria fede religiosa, non di una riflessione sulla fede altrui. Ed era diventato un luogo comune affermare che gli eventi della prima guerra mondiale, avendo distrutto molte facili ipotesi sull'inevitabilità del progresso umano, spingessero molta gente a rinnovare la richiesta di valori religiosi. Questo sviluppo è citato spesso come un fattore condizionante l'impatto di *Der Römerbrief* (1919) di Karl Barth, un libro che differiva molto nelle sue ipotesi religiose da *Das Heilige* ma che con esso condivise la condizione di *best-seller* teologico nell'immediato dopoguerra.

Per quanto Rudolf Otto fosse perfettamente consapevole della diversità delle religioni, egli lasciò la sua impronta principale contribuendo ai programmi della filosofia della religione occidentale e della teologia cristiana fondati sulla consonanza di fede e ragione. Immanuel Kant, nel dimostrare in modo convincente i limiti delle prove razionali, aveva «costruito una stanza per la fede» come unico risultato indimostrabile ma anche non confutabile. Dopo di lui Friedrich Schleiermacher (1768-1834) caratterizzò la religione come radicata in un *sentimento* di assoluta dipendenza. La presentazione di Otto del «senso del numinoso» egualmente considerò il sentimento o l'esperienza come una cosa di cui ci si deve interessare e non semplicemente

come una cosa sulla quale si deve discutere. Nei decenni successivi a Otto, probabilmente il più illustre rappresentante di questo linguaggio intellettuale è stato il teologo protestante Paul Tillich (1886-1965), che (in contrasto con l'enfasi sulla rivelazione di Karl Barth) pose nell'interesse umano il punto di partenza per ogni discorso su Dio.

Il tipo di posizione che dall'epoca di Otto in poi è stato più ampiamente noto come esistenzialismo religioso, derivando dall'esperienza e dall'impegno come primo dato, rimane, nonostante gli ovvi problemi di prova oggettiva, la scelta maggioritaria per la filosofia della religione del XX secolo. Definire Otto un filosofo esistenzialista della religione sarebbe una formulazione retroattiva analoga alla mia affermazione che lo ha definito un fenomenologo della religione.

In conclusione, *Das Heilige* di Otto rimane un classico nel suo campo probabilmente non perché i suoi tentativi di soluzione abbiano valore duraturo, ma perché egli ha posto alcune delle domande fondamentali in una forma interessante. Molti tra coloro che oggi leggono il libro sentono di poterlo giudicare dalla quarantesima pagina. Proprio come un articolo di giornale deve saper affrontare la «prova del taglio», *Das Heilige* colpisce il suo bersaglio fin dall'inizio, e in seguito aggiunge soltanto dettagli opzionali. Ma la sfida di pagina 19: «chi non ha mai sperimentato simili momenti nella sua esperienza, è pregato di non leggere più oltre», è irresistibile oggi come quando Otto la scrisse. La pagina 19 di *Das Heilige* ci accompagnerà per molto tempo a venire.

## BIBLIOGRAFIA

**Fonti dirette**

Ph.C. Almond, *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill/N.C. 1984.

R.F. Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton 1947 (con buone informazioni biografiche: pp. 207-209).

J.M. Moore, *Theories of Religious Experience, with Special Reference to James, Otto, and Bergson*, New York 1938.

R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917 (trad. it. *Il Sacro*, Bologna 1926).

H.W. Turner, *Rudolf Otto, The Idea of the Holy. A Guide for Students*, Aberdeen 1974 (comprende anche una *Introduction to the Man* di P.R. McKenzie).

J. Wach, *Rudolf Otto and the Idea of the Holy*, in *Types of Religious Experience. Christian and Non-Christian*, Chicago 1951, pp. 209-27.

**Fonti indirette**

W. Baetke, *Das Phänomen des Heiligen in der Religionen*, in K. Rudolph e E. Walter (curr.), *Kleine Schriften*, Weimar 1973, pp. 56-84.

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963).

M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il Sacro e il Profano*, Torino 1967).

A.-J. Festugière, *La sainteté*, Paris 1942.

R.A. Nisbet, *The Sacred*, in *The Sociological Tradition*, New York 1966, pp. 221-63.

W.G. Oxtoby, *Holy (the Sacred)*, in Ph.R. Wiener (cur.), *Dictionary of the History of Ideas*, I-II, New York 1973, pp. 511-14.

N. Söderblom, *Holiness (General and Primitive)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, Edinburgh 1913.

Ed. Williger, *Hagios*, Giessen 1922.

W. Windelband, *Das Heilige*, in *Präludien*, 3ª ed. Tübingen 1907, II, pp. 295-332.

WILLARD G. OXTOBY

**SCHELER, MAX** (1874-1928), filosofo tedesco. Scheler nacque a Monaco il 29 agosto 1874 e morì a Francoforte, dopo una vita drammatica e piena di sventure personali, il 19 maggio 1928. Insegnò filosofia alle Università di Jena, di Monaco e di Colonia.

La sua attività scientifica può essere divisa in due periodi. Nel primo periodo, che si conclude con il 1921, Scheler si concentrò sul valore dell'etica e sulle stratificazioni delle emozioni umane; nel secondo, invece, si occupò di metafisica, sociologia e antropologia filosofica. Entrambi i periodi, comunque, sono caratterizzati da numerosi studi sulla religione, che culminano nell'idea di una divinità «in divenire» che si realizza nella storia umana.

Il primo periodo culmina in tre opere importanti: *Wesen und formen der Sympathie* (1923; trad. it. 1980); *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916; trad. it. 1944); e *Vom Ewigen im Menschen* (1921; trad. it. 1972). Queste opere sono di impianto fenomenologico e, esteriormente, cattolico, dopo la precedente conversione di Scheler alla Chiesa di Roma. La fenomenologia di Scheler si distingue da quella di Husserl in quanto: 1) Scheler, diversamente da Husserl, non concepiva la consapevolezza come assoluta, ma piuttosto come dipendente dall'«essere della persona»; e inoltre perché 2) per Scheler tutte le regioni della consapevolezza attraverso cui le entità si danno nella loro natura particolare (per esempio come animate o co-

me inanimate, ecc.) sono in ultima analisi basate su quella zona dell'assoluto in cui ciascuno si pone in rapporto con ciò che ritiene essere l'assoluto. Questo atteggiamento rese Scheler un precursore della fenomenologia della religione.

In *Vom Ewigen im Menschen* e in altre opere, Scheler mostrò come questa zona dell'assoluto possa essere «riempita» da vari dei o feticci, oppure anche dal nichilismo. Perciò egli pose una domanda fondamentale: che cosa si dà in modo adeguato – e come si realizza – in questa zona dell'assoluto della consapevolezza umana? La sua risposta: Dio come persona. Secondo Scheler, Dio è sperimentabile soltanto attraverso l'«amore» dell'individualità divina, non attraverso atti razionali. L'amore stesso è un atto emotivo e precedente alla percezione e alla conoscenza. L'amore rivela un ordine (*ordo amoris*) in cui i valori sono «sentiti». Il valore più alto è il «sacro». Il cuore umano, come luogo dell'amore, ha la sua «logica» (come sosteneva Pascal). Nel cuore, e non nella conoscenza, Dio come persona è fenomenologicamente «dato».

Nel suo secondo periodo, Scheler abbandonò questa forma di teismo, senza comunque abbandonare il primato dell'amore. Egli concepiva a questo punto la divinità come imperfetta, in divenire e in conflitto con se stessa. Egli spiegava questo processo nei termini di due attributi divini contrapposti: spinta (*Drang*) e spirito (*Geist*). Scheler raggiungeva le sue conclusioni sulla divinità attraverso un «prolungamento trascendentale» della natura propria dell'uomo, attraverso cioè la spinta vitale dell'uomo, che pone la realtà, in opposizione alla mente dell'uomo, che invece colloca le idee nella realtà. La spinta vitale è il centro della nostra esistenza, che si muove da sola, si arricchisce da sola di energia e in cui pulsa anche la spinta della divinità. Senza spinta e senza guide la mente resterebbe «impotente» e «irreale». Non c'è mente a meno che essa non sia «in funzione» attraverso l'autopropulsione della vita. Perciò anche lo spirito di Dio richiede una spinta divina per la sua realizzazione. Il teatro di questo processo divino è la storia umana e cosmica, in cui la divinità «diviene» quando lotta per la propria realizzazione. L'uomo è chiamato a «lottare insieme» con questo divenire divino.

Scheler morì senza aver risolto il problema se il processo teogenetico avrebbe mai raggiunto il suo completamento. Egli sosteneva, comunque, che il processo increato del divenire dell'uomo, del mondo e della divinità aveva raggiunto un «punto intermedio» tra la spiritualizzazione e la divinizzazione, sia dell'uomo sia della vita. Nel 1926 Scheler prevedeva il futuro come una nuova, lunga e perigliosa «era mondiale di aggiustamento» tra l'Occidente troppo intellettualistico e attivo e un Oriente più passivo. Il futuro, riteneva Scheler, avrebbe mostrato un equilibrio sempre maggiore e un contrasto minore tra spirito e spinta vitale: la storia sarà sempre «meno storica» quanto più Dio «diviene» in essa.

## BIBLIOGRAFIA

La migliore lettura introduttiva per la prima fase della filosofia della religione di Scheler rimane *Vom Ewigen im Menschen*, 1921, 6ª ed. in *Gesammelte Werke*, V, München 1968 (trad. it. *L'eterno nell'uomo*, Milano 1972). Da leggere insieme alla seconda parte di *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-1916, 6ª ed. in *Gesammelte Werke*, II, München 1980 (trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano 1944). Cfr. anche *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 (trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Roma 1980). Consigliati come introduzioni generali: A. Deeken, SJ, *Process and Permanence in Ethics. Max Scheler's Moral Philosophy*, New York 1974; E. Keely, *Max Scheler*, Boston 1977; M.S. Frings, *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Pittsburgh 1965. La seconda fase del pensiero di Scheler è contenuta in *Erkenntnislehre und Metaphysik*, in *Gesammelte Werke*, XI, München 1979. Cfr. B. Brenk, *Metaphysik des einen und absoluten Seins*, Meisenheim am Glan 1975; e M.S. Frings, *Gott und das Nichts. Zum Gedenken des fünfzigoten Todestages Max Scheler*, in «Phänomenologische Forschungen», 6-7 (1978), pp. 118-40.

MANFRED S. FRINGS

**SCHELLING, FRIEDRICH** (1775-1854), filosofo tedesco. Nato a Leonberg nel Württemberg, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ricevette l'educazione di base nel Seminario di Bebenhausen, dove suo padre, ministro luterano, era professore di studi sull'Antico Testamento. Fin dalla più giovane età, Schelling fu influenzato sia dal luteranesimo sia dal pietismo mistico di Bengel e di Oetinger. Entrato precocemente all'Università di Tubinga a quindici anni, aderì entusiasticamente (con i compagni G.W.F. Hegel e Friedrich Hölderlin) alle idee della Rivoluzione francese e alla filosofia di Kant. All'epoca della sua prima cattedra, nel 1798 a Jena, Schelling aveva incontrato J.G. Fichte, aveva già pubblicato su riviste assai importanti e aveva fornito una sintesi della sua nuova filosofia e delle nuove scienze naturali.

La carriera filosofica di Schelling si articola in quattro periodi principali: il trascendentalismo fichteano (fino al 1796); i sistemi di sintesi della storia della con-

sapevolezza e della natura (fino al 1806); le indagini sul terreno della libertà e della consapevolezza di stile mistico (fino al 1820); e il sistema conclusivo, la cui seconda e terza parte descrivono lo svolgersi dell'idealismo nella storia della religione (1827-1843). A causa degli anni di amicizia con Hegel, a Jena dopo il 1800, e dei successivi anni di inimicizia dopo le prime pubblicazioni di Hegel, possiamo soltanto ipotizzare che ci sia stata una influenza significativa di Schelling sulle idee che oggi sono associate a Hegel.

Tra i grandi filosofi dell'inizio del XIX secolo, Schelling rimane piuttosto sconosciuto e il suo pensiero viene in genere falsamente presentato come una struttura sterile e pesante di elaborazioni mentali, ricavate dalle sue prime opere. Nonostante la sua rottura giovanile con la Chiesa e l'ortodossia, la filosofia di Schelling, a partire dal 1802, aveva ripreso a considerare la religione. Il suo trasferimento dapprima a Würzburg e poi a Monaco fu cruciale, poiché queste città lo posero in contatto con Franz von Baader, riabilitatore di Meister Eckhart e Jakob Boehme, e con il vigore e il misticismo sacramentale del rinascimento bavarese sotto Ludwig I. Stimolato particolarmente da Boehme, Schelling, nel suo importante *Das Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809; trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Milano 1947), portò la filosofia tedesca dall'analisi delle strutture della consapevolezza fino alle iniziative della volontà. Al di là della necessità e della libertà, al di là del bene e del male, il fondamento di un essere divino alla ricerca della propria identità mette in movimento un processo essoterico. Questo processo si realizza in una triade di poteri che guidano l'universo, la storia umana e l'esistenza stessa di Dio.

Dopo alcuni anni all'Università di Erlangen, Schelling tornò di nuovo a unirsi con Baader, Joseph von Görres, Johann von Döllinger e Johan Möhler nella nuova Università di Monaco. A Monaco, nel 1827, annunciò il suo sistema conclusivo, un sistema che non era una esplorazione dei concetti trascendentali, ma la presentazione della nascita di Dio in una dialettica trinitaria: una estensione ampia ma reale della dialettica nella storia, nella religione e perciò nell'incarnazione e nella *kenosis* di Cristo. Sebbene Schelling presentasse questo sistema per oltre quindici anni, la sezione conclusiva sull'età dello Spirito Santo e della Chiesa – la sintesi, nella Chiesa giovannea, della dinamica di Pietro (cattolici) e di Paolo (protestanti) – non fu mai davvero sviluppata.

Teologicamente, Schelling fu influenzato dal Neoplatonismo, dal Cristianesimo luterano e da varie forme di misticismo; lesse ampiamente gli scritti teologici, protestanti e cattolici, della sua epoca. Dal 1798 al 1830 fu il protettore dei teologi cattolici progressisti del sud, sebbene anche taluni teologi protestanti, come Karl Daub, fossero inizialmente colpiti dalla sua opera. Schelling influenzò profondamente la filosofia e la teologia russe e, attraverso Coleridge, la cultura inglese; sebbene rifiutato dal giovane Kierkegaard e da Engels, attraverso pensatori come Paul Tillich e Gabriel Marcel l'esistenzialismo del suo pensiero più maturo raggiunse il XX secolo. In occasione del centenario della sua morte, nel 1954, è cresciuto l'interesse per Schelling, sono state ristampate alcune delle sue opere principali e sono comparse numerose bibliografie e studi critici.

**BIBLIOGRAFIA**

Per informazioni bibliografiche su Schelling, cfr. G. Schneeberger, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, Bern 1954, che copre la produzione fino al 1954; H.-J. Sandkühler, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, in «Sammlung Metzler», 87 (1970), che giunge fino al 1971; e Th.F. O'Meara, *F.W.J. Schelling. A bibliographical Essay*, in «Review of Metaphysics», 31 (1977), pp. 283-309, che elenca tutte le traduzioni in inglese. Opere importanti su Schelling sono: W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965 (trad. it. *L'assoluto nella storia. Nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano 1986); Th.F. O'Meara, *Romantic Idealism and Roman Catholicism. Schelling and the Teologians*, Notre Dame/Ind. 1982; P. Tillich, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, 1910, Lewisburg/Pa. 1974; P. Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischen Entwicklung*, Gütersloh 1912; e X. Tilliete, *Schelling. Une philosophie en divenir*, Paris 1970 (trad. it. *Attualità di Schelling*, Milano 1974).

THOMAS F. O'MEARA, OP

**SCHLEGEL, FRIEDRICH** (1772-1829), una delle figure principali del movimento romantico tedesco. La personalità di Schlegel fu influenzata da vari poeti e filosofi, tra cui Schiller, Goethe, Kant, Fichte, Schleiermacher, Leibniz e Spinoza. Non fu affatto insolito per lui essere dapprima attirato da un filosofo o da un poeta e poi rivolgersi violentemente contro di lui. Perciò lo sviluppo personale di Schlegel fu segnato da una costante ricerca di nuovi orizzonti intellettuali. Non sviluppò mai un vero e proprio sistema di pensiero, ma piuttosto si volse infine, nel 1805, al Cattolicesimo. Perciò il suo interesse per la storia religiosa in generale è limitato a fasi particolari della sua vita.

Dopo aver studiato legge, filologia classica e filosofia a Gottinga e a Lipsia, Schlegel si dedicò alla classi-

città greca. Nelle sue prime pubblicazioni difese l'idea per cui l'immagine greca dell'uomo era l'espressione più perfetta dell'ideale umano dell'armonia e della totalità. Eppure subito, nel volgersi alla poesia romantica, rifiutò la nozione che l'ideale classico fosse universalmente valido, evidenziando invece la necessità di uno sviluppo continuo dello spirito umano.

Delle varie attività intellettuali di Schlegel, la più interessante per lo storico delle religioni è il suo interesse per la religione indiana. Mentre era a Parigi, dal 1802 al 1804, studiò il sanscrito, dal momento che cercava in India la fonte della sapienza umana. Gli scritti indiani, che inizialmente trovò nobili, sublimi e significativi nel loro riferirsi a Dio, avrebbero indirizzato, così egli credeva, alla rivelazione originale del Dio autentico (cioè cristiano), un Dio che poteva essere percepito nonostante la superstizione e l'errore che si erano infiltrati nella tradizione indiana. Nella visione di Schlegel, uno dei maggiori limiti del pensiero indiano era la mancanza di una marcata concezione etica del divino; un altro limite era costituito dall'idea dell'emanazione, attraverso la quale Dio continuamente si dispiegava per creare il mondo. Pur provando una forte avversione per la credenza panteista secondo la quale Dio e l'universo sono identici nella sostanza, egli tuttavia ritenne che il panteismo avesse un valore temporaneo, in quanto esso costituiva una fase essenziale nello sviluppo della religione, sviluppo che culminava nel Cristianesimo.

Schlegel, comunque, divenne sempre più convinto che la religione dell'India, il cui linguaggio egli considerava il più antico del mondo, non portasse traccia di una fede originaria e pura. Dopo la pubblicazione di *Über die Sprache und die Weisheit der Indier* (1808), che contiene una analisi linguistica del sanscrito, una discussione dei vari sistemi di pensiero indiani e traduzioni di parti dei testi sacri indiani, Schlegel abbandonò gli studi di indianistica. Il suo entusiasmo per le cose indiane si era, peraltro, comunicato al fratello August Wilhelm, che sarebbe diventato il primo professore di sanscrito in Germania. Nonostante i suoi pregiudizi, Friedrich Schlegel può essere considerato un pioniere nello studio delle religioni indiane.

## BIBLIOGRAFIA

J.W. Sedlar, *India in the Mind of Germany. Schelling, Schopenhauer and Their Times*, Washington/D.C. 1982: poche pagine su Schlegel all'interno di una descrizione generale dell'interesse tedesco per l'India alla fine del XVIII secolo e nella prima metà del XIX.

B. von Wiese, *Friedrich Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen*, Berlin 1927: un importante studio sulle «conversioni» di Schlegel e sul suo ruolo nel Romanticismo tedesco.

A.L. Wilson, *A Mythical Image. The Ideal of India in German Romanticism*, Durham/N.C. 1964: breve presentazione dell'ideale indiano di Schelling alla luce del Romanticismo tedesco.

HANS J. KLIMKEIT

**SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH** (1768-1834), teologo protestante tedesco. La ripresa da parte di Schleiermacher dello scopo e del contenuto della dogmatica cristiana gli ha procurato il titolo di «padre della teologia moderna». Ma il suo approccio particolare alla dottrina cristiana lo ha reso importante anche per gli iniziatori dei diversi modi non teologici di studiare la religione. Come figura eminente nella Chiesa, nella cultura e nella società, infine, Schleiermacher influenzò la vita pubblica in Germania ben al di là del ristretto ambiente dei teologi di professione.

**La vita e le opere.** Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nacque il 21 novembre 1768 a Breslavia, nella bassa Slesia (attualmente, come un tempo, Wroclaw, nella Polonia occidentale). Suo padre, Gottlieb, era pastore riformato e cappellano nell'esercito di Federico il Grande, dal quale il ragazzo derivò il nome. I primissimi ricordi di Schleiermacher non rimandano alla sua città natale, ma a Pless e ad Anhalt, dove i doveri del padre lo portarono durante la guerra di successione bavarese (1778-1779). In origine pensatore «illuminato», Gottlieb Schleiermacher incontrò a Gnadenfrei la comunità dei Fratelli Moravi e subì un risveglio spirituale. Cinque anni dopo (1783) anche il figlio quattordicenne sperimentò il medesimo genere di rinascita. Friedrich frequentò la scuola dei Fratelli Moravi a Niesky (1783-1785) e il loro seminario a Barby (1785-1787).

L'impronta del pietismo moravo su Schleiermacher fu permanente. Fu infatti tra i Fratelli Moravi che la sua devozione assunse la forma particolare della devozione all'immagine vivente del «Salvatore» e ancora a molti anni di distanza (1802) Schleiermacher ricordò che a Gnadenfrei per la prima volta si interessò del rapporto dell'umanità col mondo superiore, acquisendo la tendenza mistica che lo condusse attraverso tutte le tempeste dello scetticismo. Egli si professava «ancora un custode del Signore – solo di un ordine più elevato». Ma a quell'epoca la sua esperienza tra i Fratelli Moravi sfociò nel dolore e nel fallimento. Insieme ad alcuni amici introdusse di nascosto in seminario le opere proibite di Goethe, di Hölty, di Wieland e di altri. Crebbero così i dubbi sulla verità di ciò che veniva

insegnato, fino a quando Schleiermacher non confessò di non poter più credere nella divinità e nel sacrificio di Cristo.

Si trasferì allora per un periodo di studio alla nuova Università di Halle (1787-1789), cui fece seguito un breve soggiorno (1789-1790) con lo zio materno Samuel Stubenrauch, che fungeva da pastore a Drossen (Ośno). Schleiermacher affrontò il primo esame teologico richiesto dalla sua Chiesa, superando in modo eccellente tutti gli argomenti tranne la dogmatica: gli fu allora proposto un impiego come tutore presso la famiglia del conte Dohna a Schlobitten, nella Prussia orientale (1790-1793). Dopo un secondo e conclusivo esame, in cui la sua prestazione in dogmatica fu di nuovo mediocre, assunse l'incarico di assistente pastore a Landsberg (Gorzów Wielkopolski, 1794-1796), dove rimase fino al suo trasferimento a Berlino.

La testimonianza diretta sul pensiero di Schleiermacher nel periodo tra l'iscrizione a Halle e il suo arrivo a Berlino (1787-1796) è garantita non soltanto dai sermoni e dalle lettere edite in seguito, ma anche da una serie di manoscritti inediti che rimasero praticamente sconosciuti fino a quando Wilhelm Dilthey non li incluse in una appendice alla sua vita di Schleiermacher. Essi mostrano il giovane pensatore in lotta a fianco di Kant: «La mia fede nella filosofia kantiana», scriveva in una lettera del 1790, «cresce ogni giorno». Ora egli intendeva la religione, come Kant, in termini fortemente etici, ma era travagliato dal suo tentativo di fondare l'idea di Dio e quella dell'immortalità sull'esperienza morale e dalla sua discussione su una moralità che richiede una libertà «trascendente» (distinta da quella soltanto psicologica). Schleiermacher, inoltre, aveva preso conoscenza di un'altra opzione filosofica: quella di Spinoza. Fu appunto la riflessione sulla filosofia di Spinoza che lo portò ad alcune delle sue prime speculazioni sul concetto di «individuo» e all'acquisizione della visione monistica e religiosa della natura tipica dello spinozismo, ma filtrata attraverso il dibattito del panteismo, che si faceva sempre più attraente.

È facile riconoscere nei primi libri di Schleiermacher le linee di continuità che muovono da queste prime meditazioni filosofiche su Kant e Spinoza. E non va sottovalutata neppure l'ispirazione che egli trasse, come così tanti dei suoi contemporanei, dagli antichi filosofi greci. Eppure egli stesso (nei suoi *Monologen*) considerò il suo progresso intellettuale, dopo aver lasciato la comunità morava, come una seconda conversione, determinata da una rivelazione che non gli era giunta da nessuna filosofia. «Ho scoperto l'umanità», scriveva, «e so che da ora in poi non la dovrò più perdere». I suoi primi libri importanti, scritti mentre era cappellano presso l'Ospedale della Carità di Berlino (1796-1802), furono i risultati di questa rivelazione. Egli era finito nel gruppo degli intellettuali che si raccoglievano intorno a Friedrich Schlegel, con la rivista «Das Athenäum» come organo del loro romanticismo, di cui egli scrisse in modo entusiasta.

Il suo primo autentico libro, *Über die religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799, trad. it. 1989), è una difesa appassionata della religione in quanto aspetto indispensabile di una piena umanità. *Monologen. Eine Neujahrsgabe* (1800, trad. it. 1919) costituisce la sua controparte etica, costruita nella forma di ingenue meditazioni condotte dall'autore sulla sua vita interiore. La grande illusione (kantiana) secondo la quale ciascuno si deve uniformare a un modello comune contrasta con la convinzione che ogni persona deve essere considerata rappresentante dell'umanità nel suo modo assolutamente particolare. Non il mondo fisico esteriore, ma il libero spirito interiore è la realtà primaria; e il mondo è la sua creazione. Coloro che hanno imparato a guardare all'interno, al dominio dell'eterno e del divino, possono anche godere nell'immaginazione di ciò che non possono raggiungere nella realtà. Per essi, la stessa tarda età è soltanto un male autoinflitto, e Schleiermacher promette che, almeno, egli resterà giovane fino al giorno della sua morte.

Le autorità ecclesiastiche furono assai zelanti nell'allontanare Schleiermacher dalle seduzioni di Berlino, per cui per due anni (1802-1804) egli servì come ministro nella cittadina di Stolp (Slupsk), nella Pomerania orientale, in quella che ora è la Prussia occidentale. Schleiermacher proseguì da solo il progetto, iniziato con Schlegel, della traduzione dei dialoghi di Platone e pubblicò le sue sintetiche e difficili *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803). Poi iniziò la sua prima, breve fase della carriera universitaria. La chiamata alla nuova Università di Würzburg, in Baviera, perse ogni attrattiva quando le autorità prussiane lo invitarono a tornare come professore e come predicatore nella sua Università, Halle. Nelle sue lezioni a Halle (1804-1806), che spaziavano dall'etica filosofica (o filosofia della cultura) e dall'ermeneutica all'enciclopedismo teologico, all'esegesi del Nuovo Testamento, alla storia della Chiesa, alla dogmatica e all'etica cristiana, il sistema intellettuale di Schleiermacher cominciò a prendere forma, in parte sotto l'influsso di Fichte e di Schelling. Il suo libretto *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch* (1806) fornì chiara testimonianza di un nuovo approccio alle credenze tradizionali cristiane, non prendendo come punto di partenza né il dogma né la storia biblica, ma la realtà della comunità cristiana e della sua esperienza di redenzione.

Il lavoro iniziato a Halle dovette essere ripreso a Berlino. Nel 1806, infatti, Halle fu presa dalle truppe

di Napoleone e l'Università fu chiusa. Schleiermacher rimase ancora per un breve periodo a Halle, predicando, traducendo Platone e scrivendo un commento alla *Prima lettera a Timoteo.* Ma l'anno successivo (1807) ritornò a Berlino, dove si impegnò in politica come patriota tedesco e monarchico costituzionale. Divenne successivamente dipendente civile del Dipartimento dell'Educazione (1808), pastore riformato della Chiesa della Trinità (1809) e infine professore alla nuova Università di Berlino (1810). In vari momenti della fase cruciale della sua carriera (1810-1834) fu anche membro della Commissione per l'organizzazione dell'Università di Berlino, articolista per «Der preussische Correspondent», preside della Facoltà Teologica (quattro volte), rettore dell'Università e segretario dell'Accademia prussiana delle scienze (prima della sezione filosofica, poi della sezione storico-filologica). Infine, in quanto importante figura di statista e di ecclesiastico, fu coinvolto nelle controversie relative all'unione tra luterani e riformati e alla scelta della liturgia, della costituzione e della confessione della nuova Chiesa unita.

I trenta volumi della prima edizione completa delle opere di Schleiermacher (*Sämtliche Werke*) mostrano lo straordinario respiro delle sue attività intellettuali. Nelle sue lezioni a Berlino sviluppò tutti gli argomenti che aveva trattato a Halle e si avventurò in così tanti nuovi soggetti (comprese la dialettica e la ricerca sulla vita di Gesù) che ogni ramo della teologia, tranne forse l'Antico Testamento, è rappresentato nella prima sezione dell'edizione completa e ogni ramo della filosofia nella terza. La corrispondenza di Schleiermacher e la traduzione incompleta dei dialoghi di Platone (in sei volumi) non furono inclusi in questa edizione e una grande quantità di materiale manoscritto restò inedita, pur essendo in parte poi recuperata nella nuova edizione delle sue opere (*Kritische Gesamtausgabe*). E tuttavia Schleiermacher non lasciò un sistema organico. Morì di polmonite nel pieno della sua attività, il 12 febbraio 1834. Egli inoltre si era sempre sentito più a suo agio nel parlare che nello scrivere. La maggior parte dei volumi dei *Sämtliche Werke* ebbe origine da interventi orali; molti di essi rappresentano lezioni non rivedute per la pubblicazione dallo stesso Schleiermacher, che non predicava né faceva lezione partendo da un manoscritto completo. Tra le opere più importanti per gli studi religiosi, il primo libro, *Über die religion*, fu organizzato in forma di discorsi e *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821-1822, trad. it. 1981-1985), il frutto più completo del periodo della maturità, nacque da un ciclo di lezioni sulla dogmatica.

**L'interpretazione della religione.** Parlando della religione, Schleiermacher la difese ridefinendola. Il dibattito settecentesco tra deisti, scettici e razionalisti teisti presupponeva in ogni caso che la religione fosse un sistema di credenze concrete alle quali si attribuisce un immenso significato morale. Il punto in discussione era stabilire quali credenze siano essenziali per la religione, se le credenze essenziali siano razionalmente difendibili e se esse abbiano davvero le conseguenze positive che in genere si attribuiscono loro. Ci si aspettava che l'apologeta cristiano mostrasse che le credenze religiose erano essenziali e vere, o almeno che non potevano essere confutate e che le virtù civiche sarebbero crollate senza di esse. La filosofia critica di Kant tagliò alla radice il dibattito, partendo da una idea di Dio collocata fuori dal dominio della conoscenza teorica e attribuendole la condizione semplicemente di un postulato morale. Ma la proposta di Schleiermacher doveva soprattutto al nuovo mondo di pensiero creato da Johann Georg Hamann, da Johann Gottfried von Herder e da altri, un mondo in cui sentimento e immaginazione prendevano posto accanto all'intelletto e alla morale e in cui la spinta a ridurre la quantità di materia religiosa poteva essere rovesciata da una nuova valutazione dell'individualità.

Ciò che invece gli avversari colti della religione denigrano, secondo Schleiermacher, non è la religione, ma i dogmi e le usanze – soltanto le bucce e non la sostanza, una semplice eco e non il suono originale. Ma anche ciò che i difensori della religione difendono non è affatto la religione, poiché per loro essa è soltanto il sostegno per la morale e per le istituzioni sociali. La religione, o devozione, ha una sfera sua propria, che può essere conservata soltanto rinunciando a tutte le rivendicazioni su qualsiasi cosa appartenga alla conoscenza oppure alla moralità. Rendere l'idea di Dio l'apice della nostra scienza, per esempio, non è il modo religioso per avere Dio. E rendere la religione una questione di comportamento corretto significa perdere la sua autentica natura passiva: non si tratta di una attività umana, ma di essere agiti da Dio. Se non si vuole troncare la natura umana, alla religione deve essere consentito di assumere il suo posto, come terzo elemento indispensabile, accanto al conoscere e all'agire.

Per scoprire la religione si deve guardare lontano dalle sue manifestazioni e associazioni esteriori e si deve cercare di guardare all'interno di un animo devoto. Un tentativo di questo genere, che pure è una specie di sfida, è alla fine possibile, nell'ottica di Schleiermacher, poiché ogni uomo è o potrebbe essere un'anima devota. La sfida consiste nel guardare all'interno della nostra anima o consapevolezza. Allora scopriremo il sentimento per l'unità che è implicito in ogni nostro

contatto con la molteplicità delle cose finite – una consapevolezza immediata dell'esistenza di tutte le cose finite e temporali dentro l'infinito e l'eterno e attraverso essi. La religione, in breve, è il senso e il gusto per l'infinito, e con «l'infinito» si vuole significare l'implicita unità o completezza del mondo percettibile – una unità che non è presente ai sensi come un oggetto, ma che si rivela al sentimento. Riflettendo su di esso, questo sentimento genera l'idea di Dio, ed è l'immaginazione individuale che conduce l'idea di Dio verso l'Essere Supremo teistico posto al di fuori del mondo oppure verso il Tutto panteistico, al quale non sono attribuite caratteristiche personali.

In queste riflessioni, Schleiermacher scelse di fare una astuta mossa apologetica. Sentimento e immaginazione erano due attributi dell'umanità che i romantici volevano salvare dall'arido intellettualismo e moralismo dell'Illuminismo. La sua strategia, allora, fu quella di attaccare la causa della religione in un punto il più lontano possibile dalla causa del Romanticismo, e così giunse a riconoscere come reali nemici della religione lo spirito analitico che riduce l'universo a frammenti nel tentativo di spiegarlo e – ancor di più – il rigido e pragmatico culto del materiale e dell'utile. Schleiermacher, in altre parole, detestava nello spirito dell'epoca ciò che i suoi amici detestavano e le loro aspirazioni erano vicine alla sua religione. Senza conoscerla, i supposti denigratori erano in realtà i salvatori e i difensori della religione.

Ma che dire della religione organizzata? Qui l'ostilità dei denigratori era certo più veemente e ancora di più il difensore fu attento a non difendere ciò che la critica attaccava. Schleiermacher, infatti, rivolse il suo attacco pungente alla Chiesa reale, intesa come una istituzione tenuta prigioniera dagli interessi civici dello Stato. Ma la pose in contrasto con la Chiesa ideale, la comunità dei fedeli autentici, che si avvicinano per la reciproca comunicazione religiosa semplicemente perché sono esseri sociali. L'influenza pietista è evidente in questa ecclesiologia, come già lo era nella distinzione di Schleiermacher tra dottrine ed esperienza religiosa. Non ci sono ministri ufficiali nella «Chiesa invisibile», ma da essa devono essere tratti i ministri della «Chiesa visibile», visto che la comunità reale deve sempre approssimarsi a quella ideale. L'intuizione pietistica si armonizza perfettamente con la scoperta di Schleiermacher dell'umanità. Gli avversari colti della religione sono ancora una volta disarmati: l'associazione religiosa, come la stessa religione, è radicata nell'umanità – questa volta nella natura sociale dell'umanità, che richiede una comunicazione che sia libera, spontanea e senza alcuna traccia di clericalismo.

Gli avversari colti della religione potrebbero ben fare una buona parte del cammino insieme con l'apologeta, almeno nella fase finale della sua argomentazione. I deisti hanno voluto ridurre tutte le religioni, Cristianesimo compreso, a un nucleo comune – un nocciolo fondamentale di credenze essenziali. Per Schleiermacher, al contrario – ed egli era sicuro che i romantici avrebbero colto lo spunto – l'individualità era indispensabile per la religione viva e reale, mentre il riduzionismo era perciò errato. La «religione naturale» dei deisti, egli riteneva, è una costruzione da tavolino, «un vago, misero, povero pensiero che non corrisponde ad alcuna realtà», e non c'è quasi nulla in esso che sia nettamente religioso, essendo di fatto un semplice miscuglio di morale e metafisica. Soltanto nelle religioni concrete, particolari e storiche la religione fa la sua comparsa. «Umanità» è di nuovo la chiave: la diversità delle religioni è radicata nell'individualità umana, avendo ogni persona naturalmente maggiore ricettività verso una esperienza religiosa piuttosto che verso altre. Una religione particolare si costituisce quando il rapporto con la divinità diventa il punto di riferimento per tutti gli altri rapporti. Il Cristianesimo è un buon esempio per questa regola: esso si qualifica per la centralità che assegna alla mediazione, all'intuizione della corruzione e della redenzione che fa del Cristianesimo una religione critica, in qualche modo polemica. Il divino in Gesù consisteva appunto nella chiarezza con cui Egli manifestava l'idea della mediazione: sebbene il rispetto di Schleiermacher per l'individualità non gli permettesse di rivendicare la superiorità assoluta della religione di Gesù, egli assicurava gli avversari della religione che il Cristianesimo aveva davanti a sé un lungo cammino.

Il primo libro di Schleiermacher forniva molto più che una difesa accorta e mirata del Cristianesimo: esso inaugurava una nuova fase nell'analisi critica della religione. L'importanza della sua ricerca di una categoria religiosa particolare è riconosciuta anche da coloro che rifiutano le sue conclusioni. Egli non soltanto espose la necessità urgente di rifondare il compito della teologia, ma anche, allo stesso tempo, aprì la strada a trattazioni più profonde e coinvolgenti della psicologia e della storia della religione di quanto la teologia tradizionale o la critica dei liberi pensatori erano riusciti a ottenere. I teologi calvinisti e i liberi pensatori erano concordi nel considerare lo studio delle religioni dell'umanità come lo studio dell'anatomia di una malattia (con la differenza che i liberi pensatori non erano disposti a considerare il Cristianesimo un'eccezione). Schleiermacher guardava alle religioni come a manifestazioni della totalità umana.

I fraintendimenti della posizione di Schleiermacher si sono talvolta originati dal suo stesso linguaggio. Egli

non voleva realmente allontanare la religione dai campi della conoscenza e della morale, per confinarla invece nel campo delle emozioni. Egli negò espressamente di volere una simile separazione e per «sentimento» egli intendeva l'autoconsapevolezza immediata e precedente ogni riflessione, che non può essere confinata in un singolo settore della personalità umana, ma che è implicita alla sua interezza. Né cadde nello psicologismo, che avrebbe rinchiuso il soggetto religioso nella sua propria soggettività. Per il suo notevole interesse per l'immaginazione, la sua teoria della religione è segnata da un forte senso della realtà della trascendenza, anche se Schleiermacher pensava che fosse impossibile porre la trascendenza come oggetto.

**La reinterpretazione del dogma.** Parte del territorio attraversato nei discorsi sulla religione è di nuovo affrontato nell'introduzione al capolavoro teologico di Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821-1822, trad. it. 1981-1985), che doveva essere dedicato a F.H. Jacobi (morto nel 1819), il filosofo della fede e del sentimento. Nella sua *Glaubenslehre*, come gli piaceva chiamarla (letteralmente: «insegnamento di fede»), Schleiermacher collocava di nuovo l'essenza irriducibile della religione e della devozione nel sentimento – l'autoconsapevolezza immediata – in quanto distinto dalla conoscenza e dall'azione. Ma l'autoconsapevolezza immediata della religione viene ora specificata come «sentimento della dipendenza assoluta».

Una modesta introspezione, secondo Schleiermacher, ci mostrerà che l'autoconsapevolezza immediata, precedente a ogni riflessione, è la consapevolezza dell'io e del mondo in un rapporto di reciproca attività, cioè di reciproca o *relativa* dipendenza. Ma, se guardiamo con maggiore attenzione, ci rendiamo conto che la nostra attività spontanea sul mondo proviene nella sua totalità «da altrove». Questa consapevolezza più profonda non può sorgere dall'influsso su di noi del mondo, poiché noi stessi esercitiamo sul mondo un influsso contrario: essa è precisamente la consapevolezza immediata dell'io e del mondo insieme, in quanto *assolutamente* dipendenti. Il concetto di Dio non è un'inferenza secondaria derivata da questa autoconsapevolezza immediata, ma una tematizzazione di essa. In altre parole, Dio non è la causa remota della consapevolezza; piuttosto, nel sentimento della dipendenza assoluta, Dio è in realtà sperimentato nell'unica via che ci è disponibile. La consapevolezza di essere assolutamente dipendenti coincide con la coscienza di essere in rapporto con Dio.

Come Schleiermacher spiegava in una lettera sulla *Glaubenslehre* al fratello Lüke, «Ciò che io intendo con "sentimento religioso"... è l'attestazione originale di un rapporto esistenziale immediato». Ed egli indicava come scopo della sua dogmatica quello di descrivere questo sentimento nella sua forma specificamente cristiana. Il sentimento religioso, perciò, diventa l'oggetto della conoscenza che costituisce la *Glaubenslehre*. In modo assai opportuno, la dogmatica riguarda la consapevolezza religiosa stessa, ma è anche compito del teologo sviluppare, a partire dalla consapevolezza religiosa, tali concezioni di Dio e del mondo in quanto implicite in essa e in quanto possono essere intese come rappresentazioni di essa. Schleiermacher risolse questo compito in due parti: la dottrina della creazione e quella della redenzione, sulle quali tentò, ponendosi decisamente all'avanguardia, di produrre una ricostruzione davvero moderna della credenza cristiana immune dagli effetti devastanti delle scienze naturali e della critica storica del XVIII secolo.

La dottrina della creazione, che Schleiermacher affronta nella prima parte della sua *Glaubenslehre*, viene riformulata come un tentativo di tematizzare il sentimento della dipendenza assoluta. La «creazione» non riguarda un *atto* divino particolare (o una serie di atti) nel passato primordiale, ma la consapevolezza della creaturalità, che è un fenomeno universale dell'esistenza umana, in ogni tempo e luogo. La dottrina della creazione è perciò indistinguibile, nel suo contenuto, dalla dottrina della conservazione (o provvidenza): essa riguarda ciò che può essere definito la perenne *attività* divina, sulla base della consapevolezza religiosa della dipendenza assoluta. Il problema dell'inizio temporale del mondo e dell'umanità è irrilevante per la dogmatica. Se tuttavia tale problema si pone, esso tende a far nascere fraintendimenti sull'attività di Dio, come se quella fosse simile all'attività di un artigiano umano. Schleiermacher riconosce un analogo fraintendimento nell'idea dell'intervento della provvidenza, che raffigura Dio come causa unica o agente unico (sebbene superiore), che interagisce con gli altri, sospendendo arbitrariamente il progresso degli eventi umani o annullando gli effetti del comportamento umano.

Il Dio di Schleiermacher non interviene nel rigido sistema causale delle moderne scienze naturali, ma si identifica nel suo territorio senza spazio e senza tempo: tutto ciò viene rappresentato nell'attribuzione alla causalità divina dell'eternità e dell'onnipotenza. Che Dio sia «onnipotente» non vuol dire che egli può fare tutto ciò che gli piace – che egli può addirittura interrompere il corso degli eventi che non approva e fare andare le cose diversamente da come sarebbero andate. Tutto ciò implicherebbe che, anche se soltanto per un fugace momento, una certa catena di eventi è, per così dire, scivolata al di fuori della causalità divina,

mentre il significato esatto di «onnipotenza» è appunto che il potere di Dio fa *tutto* e influenza *tutto*. Le cause finite, comunque, non fanno o influenzano le cose nello stesso modo! Dio è onnipotente nel senso che l'intero sistema della natura poggia sulla sua causalità senza tempo e senza spazio: il mondo è tale solamente in virtù del «piacere divino per il bene».

Non c'è problema nel considerare un tale liguaggio personale, nella visuale di Schleiermacher, nulla più che un modo poetico di esprimersi, sviluppato a partire dal livello primario del discorso religioso quotidiano. Non dobbiamo chiamare l'onnipotenza divina «onniscente» o «spirituale» perché Dio ha una consapevolezza come la nostra, né perché egli è una specie di anima senziente del mondo, ma piuttosto perché il sentimento della dipendenza assoluta è diverso dal sentimento di dipendenza della cieca e totale necessità. E semplicemente non c'è un modo migliore a nostra disposizione per indicare questa differenza o contrasto tra ciò che è morto e cieco e ciò che invece è vivo e conscio, dal momento che la vita conscia è la cosa più elevata che conosciamo.

Tutto questo, ovviamente, non può essere semplicemente dedotto dal sentimento della dipendenza assoluta; si tratta, piuttosto, della visione religiosa del mondo che la consapevolezza religiosa fa sorgere quando essa è unita a ciò che Schleiermacher chiama «l'autoconsapevolezza sensibile», cioè alla percezione del mondo della natura e delle altre persone. Egli sostiene che la consapevolezza della dipendenza assoluta è presente in ogni religione positiva e che la dottrina della creazione articola tale consapevolezza in una forma monoteistica che non è peraltro peculiare del Cristianesimo. Ma descrivere il sentimento della dipendenza assoluta in modo isolato è soltanto una astrazione. Nel Cristianesimo, la consapevolezza della creaturalità è contenuta all'interno della consapevolezza della redenzione attraverso Cristo: è come credenti in Cristo che i cristiani sono consci di se stessi in quanto creature di Dio. Non ne consegue che il Cristianesimo è semplicemente una riedizione della religione della natura; piuttosto, nell'esperienza della redenzione, secondo Schleiermacher, lo scopo dell'onnipotenza divina viene percepito come lo scopo dell'amore onnipotente. Il Regno di Dio stabilito da Cristo deve estendere la sua influenza attraverso il mondo e tutte le religioni sono destinate a concludersi nel Cristianesimo.

Anche la figura di Cristo, in modo corrispondente, viene rappresentata in termini assai più assolutisti di quanto avessero fatto i precedenti discorsi sulla religione. Egli era il secondo Adamo, il completamento della creazione dell'umanità e c'era in lui la reale esistenza di Dio. A dire il vero, il modo in cui Cristo opera sui cristiani, come lo vede Schleiermacher, non è soprannaturale; può essere paragonato all'influenza personale esercitata da un maestro forte e carismatico sopra una cerchia di allievi – a parte il fatto che nel caso di Cristo l'influenza è ora indiretta, mediata attraverso la comunità da lui costituita. Ma l'opera di Cristo, che non è null'altro se non rivelare il proprio senso di Dio, è nondimeno unica, poiché essa promana da chi possiede in modo unico e invero perfetto una totale consapevolezza di Dio. Solo questa affermazione risponde alla consapevolezza cristiana che la dogmatica cerca di descrivere. E sebbene Schleiermacher non aggirasse i problemi storici del Nuovo Testamento, come dimostrano le lezioni sulla vita di Gesù, egli chiaramente credeva che la dogmatica potesse e dovesse dedurre le proprie affermazioni cristologiche direttamente dalla consapevolezza cristiana: egli si chiedeva a che cosa Cristo avrebbe finito per assomigliare se fosse stato costruito sulla base dei suoi effetti sulla comunità cristiana.

**L'eredità di Schleiermacher.** L'importanza storica di Schleiermacher non è stata mai posta in discussione, ma, già a partire dalla sua epoca, si è aspramente dibattuto se il suo approccio a queste posizioni abbia prodotto vantaggi permanenti e fruttuosi per la storia del pensiero religioso. In campo teologico, egli è stato attaccato sia da destra sia da sinistra. I critici di destra sono stati forse maggiormente colpiti, nel complesso, dal suo tentativo di occuparsi delle scienze naturali che dal suo approccio alla scienza storica. Egli ha forse avuto ragione quando ha spostato il centro fondamentale del problema cristologico dal Gesù della storia al Gesù della fede, ma non si può arrivare a dedurre l'uno dall'altro. E anche quando egli si chiedeva non a che cosa Cristo debba aver assomigliato, ma che cosa la ricerca storica abbia prodotto di lui, Schleiermacher sembra aver saputo in anticipo ciò che voleva trovare nel Vangelo, e cioè, come ha evidenziato David Friedrich Strauss, il Salvatore della sua religiosità morava.

La correttezza teologica osserva che Schleiermacher, a prescindere dai suoi ben intenzionati motivi apologetici, partì da un grossolano errore metodologico, iniziando con l'esperienza umana e poi passando a costringere la rivelazione cristiana all'interno di una teoria della religione precostituita. Gli storici della religione, d'altro canto, probabilmente rovescerebbero questa medesima linea di critica, obiettando che, nonostante le sue buone intenzioni, la trattazione da parte di Schleiermacher della religione è rimasta irreparabilmente cristiana e dogmatica; e questo, ovviamente, non implicherebbe necessariamente l'inutilità del suo approccio in quanto sviluppo della dogmatica cristiana.

**BIBLIOGRAFIA**

Tra le opere principali di Schleiermacher, ricordiamo: *Über die religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799; trad. it. *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Brescia 1989); *Monologen. Eine Neujahrsgabe* (1800; trad. it. *Monologhi*, Lanciano 1919); *Die Weihnachtsferier. Ein Gespräch*, 1806; *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums*, 1811 (trad. it. *Lo studio della teologia. Breve premessa*, Brescia 1978); *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821-1822; trad. it. *La dottrina della fede*, I-II, Brescia 1981-1985). Successiva alla seconda guerra mondiale è stata la pubblicazione di *Hermeneutik. Nach den Handschriften...*, Heidelberg 1959 (trad. it. *Etica ed ermeneutica*, Napoli 1985).

Un breve studio introduttivo su Schleiermacher è B.A. Gerrish, *A Prince of the Church. Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*, Philadelphia 1984. Introduzioni più dettagliate sono M. Redeker, *Schleiermacher. Life and Thought*, Philadelphia 1973; e R.R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion. A New Introduction*, New York 1964. Per studi più recenti su aspetti particolari del pensiero di Scleiermacher, cfr. J. Forstman, *A Romantic triangle. Schleiermacher and Early German Romanticism*, Missoula/Mont. 1977; R.R. Williams, *Schleiermacher the Theologian. The Construction of the Doctrine of God*, Philadelphia 1978; J.E. Thiel, *God and World in Schleiermacher's Dialektik und Glaubenslehre. Criticism and the Methodology of Dogmatics*, New York 1981; e A.L. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life. Determinism, Freedom, and Phantasy*, Chico/Calif. 1982.

B.A. GERRISH

**SCHMIDT, WILHELM** (1868-1954), sacerdote cattolico tedesco e antropologo. Nato il 16 febbraio del 1868 a Hörde (ora Dortmund-Hörde), in Germania, Wilhelm Schmidt era figlio di un operaio. Nel 1883 entrò in seminario a Steyl, in Olanda, nella casa madre della Società del Verbo Divino, che era stata fondata nel 1875. Qui portò a termine gli studi secondari di filosofia e teologia e fu ordinato sacerdote nel 1892. Studiò lingue semitiche all'Università di Berlino dal 1893 al 1895. Nel 1895 fu nominato professore di discipline teologiche per la Società del Verbo Divino, presso la Missione-Seminario di Saint Gabriel, a Mödling, in Austria (fondata nel 1889).

Le domande e i problemi che angustiavano i missionari (in particolare quelli che lavoravano in Nuova Guinea) spinsero Schmidt a intraprendere studi di linguistica, etnologia e religione comparata. Nel 1906 fondò «Anthropos», una rivista internazionale di etnologia e linguistica, e inaugurò a Mödling l'Istituto Anthropos, una istituzione della Società del Verbo Divino; lavorò come direttore a questo Istituto fino al 1950. (Dal 1962 l'Istituto si stabilì a Sankt Augustin, vicino a Bonn). Fin dal 1921 Schimdt era professore all'Università di Vienna.

Per iniziativa di Pio XI, Schmidt diresse la fondazione del Museo Etnologico Missionario di Roma (1922-1926). Dal 1925 al 1939 fu direttore di questo Museo. Dopo l'Anschluss, nel marzo del 1938, Schmidt riorganizzò l'Istituto Anthropos in Svizzera e divenne professore all'Università di Friburgo (1939-1951). Il 10 febbraio del 1954 morì a Friburgo; fu sepolto presso l'Istituto di Mödling. Schmidt fu membro di molte società scientifiche e ricevette la laurea *honoris causa* da sei diverse università.

Schmidt cominciò i suoi studi linguistici esaminando le lingue native della Nuova Guinea, ma ben presto ampliò il suo campo di ricerca includendo tutta l'Oceania. Mostrò i rapporti esistenti tra le lingue austronesiane (prima conosciute come malesi-polinesiane) e un certo gruppo di lingue del Sud-Est asiatico continentale, che Schmidt chiamò «Austroasiatiche». Particolarmente importante a questo proposito fu il suo studio *Die Mon-Khmer-Völker. Ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens*, 1906. Il suo interesse si spostò gradualmente verso l'etnologia (cioè l'antropologia culturale). Nel 1910 pubblicò un libro sui Pigmei, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*; nel 1924 pubblicò, con Wilhelm Koppers, *Völker und Kulturen*. Quest'ultimo volume è un tentativo di presentare la storia culturale di tutto il mondo attraverso il sistema dei «cicli culturali» (*Kulturkreise*). L'interesse per questi temi gli derivò dal lavoro dell'antropologo e geografo Friedrich Razel e dagli etnologi Leo Frobenius e Fritz Graebner. [Vedi *KULTURKREISELEHRE*].

Secondo il sistema di Schmidt, la forma più antica di cultura umana (quella che egli chiamò *Urkultur*) era fondata sulla caccia-raccolta: di essa sono state rinvenute tracce tra Pigmei e pigmoidi, nell'area artica e nell'Australia sudorientale. Da queste *Urkulturen* si svilupparono, indipendentemente l'una dall'altra, tre «principali culture»: 1) una basata sulla coltivazione, associata al matriarcato e allo sviluppo della semina-raccolta fatta dalle donne; 2) una «cultura superiore della caccia», regolata dagli uomini e associata al totemismo; e infine 3) una cultura pastorale patriarcale basata sulla zootecnia nomade.

Ciascuno di questi tre «cicli culturali» primitivi identificati da Schmidt si sviluppò, secondo il suo punto di vista, una sola volta in una determinata area geografica e in seguito si diffuse attraverso le migrazioni. Grazie al rimescolarsi delle culture primitive, le culture secondarie e terziarie presero quella forma che a po-

co a poco si sarebbe trasformata fino ad arrivare alle culture superiori. Il mutamento dei fondamenti economici delle culture sopra ricordate provocò i suoi effetti non soltanto sulla società ma anche sulla religione. Nella sua opera *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde* (1926), Schmidt tentò una sintesi di etnologia e linguistica. Oswald Menghin, per parte sua, uno studioso viennese di preistoria, propose il confronto tra le culture preistoriche e quelle etnologiche nella sua *Weltgeschichte der Steinzeit* (1931). In seguito, Schmidt cercò di sviluppare il metodo storico-culturale di Graebner nel suo *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie* (1937, trad. it. *Il metodo storico culturale in etnologia*, Milano 1939) e contemporaneamente cercò di organizzare le sue idee in forma sistematica. Con le sue teorie sullo sviluppo della cultura, Schmidt intendeva sostituire un sistema basato sulla storia con una posizione di tipo evoluzionista, influenzata dalle scienze naturali. I critici di Schmidt, naturalmente, affermarono che questo approccio era troppo rigido e schematico. Sebbene le forme culturali da lui individuate non si possano considerare delle realtà storiche, tuttavia esse sono del tutto valide come strumento di classificazione.

Questo lavoro pionieristico svolto da Schmidt rappresenta una fase della ricerca che non può essere accantonata come insignificante. Nonostante le numerose critiche sui dettagli del sistema mosse dai suoi contemporanei, Schmidt incontrò la più ampia approvazione per la sua intuizione che anche le civiltà prive di scrittura manifestano comunque uno sviluppo storico.

A partire dal 1900, il principale interesse della ricerca di Schmidt diventò la spiegazione dello sviluppo della religione. Questo interesse fu certamente suscitato da Andrew Lang. Nel 1898, nel suo *The Making of Religion*, Lang aveva contrastato la teoria a quel tempo assai influente di E.B.Tylor, che vedeva nell'animismo l'origine della religione. Lang metteva in evidenza la presenza palese della credenza in un Essere supremo tra gli Aborigeni australiani e tra numerose altre popolazioni assai semplici. Basandosi sui suoi studi, Schmidt dal 1908 al 1910 pubblicò su «Anthropos» una serie di articoli con il titolo generale *L'origine de l'idée de Dieu*. In questi articoli egli si mostrò in disaccordo con le teorie più diffuse sull'origine della religione ed esaminò in modo esauriente il materiale disponibile relativo all'Australia sudorientale. La versione originale in tedesco di questo studio fu pubblicata in forma riveduta nel 1912, come primo volume di *Der Ursprung der Gottesidee* (2ª ed. 1926). I volumi dal secondo al sesto (1929-1935) di quest'opera riguardano le religioni delle «popolazioni primitive» (*Urkulturvölker*). I volumi dal settimo fino al dodicesimo (1940-1955) riguardano i popoli nomadi dell'Africa e dell'Asia.

In *Der Ursprung der Gottesidee* Schmidt arrivò alle seguenti conclusioni. In primo luogo osservò che il monoteismo è la religione delle popolazioni, da lui studiate, che attualmente sono ancora dedite alla caccia e alla raccolta: il loro Dio, creatore del mondo, è collegato alla loro etica e viene venerato attraverso un culto. In secondo luogo Schmidt sostenne che, poiché questi popoli rappresentano per noi la più antica forma di cultura umana accessibile, sembra logico considerare il monoteismo la religione più antica dell'umanità. In terzo luogo concluse che, poiché le religioni di queste popolazioni – in particolare le rappresentazioni del loro Dio – presentano così tante caratteristiche comuni, si deve riconoscere che queste religioni abbiano avuto un'unica origine storica. In quarto luogo Schmidt osservò che l'immagine dell'Essere supremo utilizzata dagli uomini primitivi è così sublime che non può essere stata costruita dall'esperienza umana e dunque deve essere fatta risalire a una primordiale rivelazione divina. Infine Schmidt postulò che, nel corso degli ultimi sviluppi, molti popoli sono progrediti nella cultura esteriore mentre sono decaduti nel campo della religione e della morale.

Secondo Schmidt, la primitiva idea di Dio si conservò con notevole purezza nella venerazione dei popoli nomadi per un Dio celeste; nelle altre culture questa idea scomparve. Il culto del sole e la magia prevalsero nelle culture totemistiche, mentre le culture matriarcali, legate alla coltivazione, si rivolsero al culto della terra e della fertilità, alla mitologia lunare e alla venerazione dei morti.

Furono sollevate molte obiezioni a queste idee di Schmidt. Schmidt riteneva che si possa parlare, in generale, di monoteismo quando a un unico Essere supremo vengono attribuite qualità che oltrepassano nettamente quelle degli altri individui comuni. Secondo Raffaele Pettazzoni, invece, il monoteismo si è realizzato soltanto dopo una lotta condotta da alcuni riformatori religiosi contro un politeismo preesistente.

Schmidt riuscì a dimostrare la purezza delle rappresentazioni dell'Essere supremo soltanto quando forzò l'interpretazione di ciò che riguardava questo Essere supremo, fino quasi ad avvicinare quella concezione della divinità al concetto di Dio proprio della teologia e della Scolastica. Spesso Schmidt attribuì alla degenerazione o agli influssi delle culture successive (specialmente quelle totemiche e quelle matriarcali) taluni particolari delle religioni dei «popoli primordiali» giudicati di minor valore; questa linea di argomentazioni, comunque, ebbe origine e terminò in parallelo con il successo del sistema dei cicli culturali.

Un problema metodologico generale consisteva nel chiedersi se i punti di contatto tra l'idea dell'Essere supremo presente nei diversi popoli siano davvero così caratteristici da implicare un'unica origine storica di questa concezione. Affermando che la rivelazione primordiale è di fatto dimostrata dall'idea di un Essere supremo, Schmidt superò i limiti della storia delle religioni e arrivò a considerazioni di carattere filosofico e teologico.

Bisogna riconoscere che la scoperta da parte di Schmidt della credenza nell'Essere supremo tra le popolazioni primitive (cioè tra quelle per cui questa credenza non può essere il risultato conclusivo di una lunga fase di sviluppo) conserva ancora il suo valore nel campo della descrizione della religione. Ma le conclusioni in campo storico, filosofico e teologico che Schmidt trasse da questa scoperta non possono essere considerate sicure. Un risultato durevole della ricerca di Schmidt è stata inoltre la maggiore attenzione concentrata sulla credenza in Esseri supremi da parte delle popolazioni prive di scrittura. Insieme all'interrogativo sull'idea di Dio, Schmidt fornì importanti contributi alla comprensione di altre manifestazioni religiose, come i sacrifici, la mitologia e lo sciamanismo.

[Vedi anche *ESSERE SUPREMO*, vol. 1].

## BIBLIOGRAFIA

Tra i lavori qui sotto elencati, segnaliamo per ulteriori informazioni bibliografiche i seguenti: Bornemann (1982); Brandewie (1983, pp. 305-18); Henninger (1979); Schmidt (1964, pp. XI-XXVIII); Zwernemann (1983).

Fr. Bornemann, *Verzeichnis der Schriften von P.W. Schmidt, s.v.d. (1868-1954)*, in «Anthropos», 49 (1954), pp. 385-432.

Fr. Bornemann, *P. Wilhelm Schmidt, S.V.D., 1868-1954*, in «Analecta Societatis Verbi Divini», 59 (1982): con aggiornamenti rispetto alla bibliografia indicata nell'opera del 1954.

E. Brandewie, *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*, Lanham/Maryl. 1983: con la traduzione di alcune parti dei primi 6 volumi di *Der Ursprung der Gottesidee*.

J. Henninger, *P. Wilhelm Schmidt, s.v.d. (1868-1954). Eine biographsche Skizze*, in «Anthropos», 51 (1956), pp. 19-60.

J. Henninger, *P. Wilhelm Schmidt, s.v.d. (1868-1954)*, in «Verbum S.V.D.», 20 (1979), pp. 345-62: con una valutazione dell'influsso esercitato dalle ricerche di Schmidt.

W. Schmidt, *Wege der Kulturen. Gesammelte Aufsätze*, (Studia Instituti Anthropos, 20), Sankt Augustin 1964: un volume commemorativo pubblicato in occasione del decimo anniversario della morte dell'autore.

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, The Hague 1973-1974: nel I volume una breve presentazione biografica e alcuni brani antologici tratti da *The Origin and Growth of Religion* e da *High Gods in North America*; nel II la bibliografia.

J. Zwernemann, *Culture History and African Anthropology. A Century of Research in Germany and Austria*, Uppsala 1983.

JOSEPH HENNINGER

**SCHOLEM, GERSHOM** (1897-1982), fondatore di una scuola impegnata nello studio storico e filologico del misticismo ebraico (Qabbalah). Già gli storici dell'Ebraismo del passato avevano preso in considerazione la Qabbalah, ma essi l'avevano generalmente giudicata sconveniente oppure, nel migliore dei casi, l'avevano considerata una parte della filosofia ebraica. Scholem mostrò, invece, che questa tradizione mistica costituiva una disciplina a sé stante, e, grazie alla scoperta, la datazione e lo studio di centinaia di manoscritti, fornì i fondamenti per la sua storia testuale e intellettuale. Scrittore prolifico, fece circolare i risultati delle sue indagini in numerose pubblicazioni.

Scholem nacque a Berlino da una famiglia di tipografi. Sebbene i suoi genitori fossero parzialmente assimilati, egli divenne ben presto un ardente ebreo e un sionista impegnato. Imparò da solo l'ebraico e acquisì una educazione ebraica mentre era ancora alla scuola secondaria. Tenace oppositore della posizione sionista a proposito della prima guerra mondiale – che egli giudicava contraria agli interessi degli Ebrei – fu espulso dalla scuola per aver diffuso un libello contro la guerra.

Scholem fu influenzato inizialmente da Martin Buber, ma ruppe con lui proprio a causa della guerra. Criticò, infatti, Buber per l'uso che egli faceva delle categorie del misticismo per favorire, in ultima analisi, lo sforzo bellico tedesco. In seguito sviluppò questo atteggiamento critico nei confronti di Buber in una polemica rivolta contro la trattazione astorica, da parte di Buber, delle fonti ebraiche, soprattutto quelle relative allo Hasidismo.

Nel 1919 Scholem intraprese la compilazione della sua tesi di dottorato sulla Qabbalah e scelse come argomento l'antico testo qabbalistico *Sefer ha-bahir*. Dopo aver pubblicato questo studio a Monaco, nel 1922, l'anno successivo emigrò in Palestina, dove trovò impiego come bibliotecario presso la nascente Hebrew University. Quando nel 1925 l'Università inaugurò i suoi corsi, Scholem fu nominato lettore di misticismo ebraico e alcuni anni dopo fu promosso professore. Ricoprì questo incarico fino al pensionamento, nel 1965.

Gli studi di Scholem sulla storia del misticismo ebraico coprono quasi per intero le 579 voci della sua bibliografia. Le sue opere più importanti, comunque,

sono: *Major Trends in Jewish Mysticism* (edito per la prima volta nel 1941; trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986); *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah* (ed. ebraica 1957; ed. inglese riv. 1973); *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (1962; trad. it. *La origini della Kabbala*, Bologna 1973, 1990); e *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality* (1971).

Al centro della ricerca storiografica di Scholem è l'opinione che il mito sia fondamentale per la vitalità di una tradizione religiosa, una idea che tradisce l'influsso di filosofi romantici tedeschi come von Baader. Scholem riconosceva nel mito centrale della Qabbalah evidenti caratteri gnostici. Egli sosteneva che già nella tarda antichità la mistica ebraica aveva sviluppato una versione monoteistica del dualismo gnostico. Questo Gnosticismo ebraico sarebbe continuato in una serie di tradizioni sotterranee e si sarebbe poi diffuso da Babilonia attraverso l'Italia e la Germania e fino alla Francia meridionale, dove si sarebbe infine cristallizzato nel *Sefer ha-bahir*. In un gran numero di libri e articoli importanti, Scholem descrisse come queste antiche idee stimolarono lo sviluppo del movimento qabbalistico della Provenza e della Spagna del XIII secolo. Secondo Scholem, questo movimento culminò nel *Sefer ha-zohar* (Il libro dello splendore), che egli dimostrò essere stato scritto da Mosheh de León alla fine del XIII secolo.

Scholem faceva continuare la storia di questo mito gnostico e qabbalistico attraverso la Qabbalah lurianica del XVI secolo e fino al movimento messianico di Sabbatai Zevi, nel XVII secolo. Nella sua opera su Sabbatai Zevi, Scholem sosteneva che questo movimento eretico non fu un fenomeno marginale nella storia ebraica, ma al contrario l'evento centrale del XVII secolo. Indebolendo l'egemonia dei rabbini, il movimento di Sabbatai Zevi divenne il grande spartiacque tra il Medioevo e la modernità e prefigurò il sorgere del secolarismo antinomico. Per questo motivo Scholem sosteneva che la nascita dell'Ebraismo moderno fu la conseguenza di un evento verificatosi all'interno della tradizione religiosa ebraica e non soltanto il risultato di influenze esterne. Il secolarismo, più che costituire una rottura con la storia ebraica, fu il prodotto di una dinamica che si era sviluppata all'interno della stessa storia ebraica.

La trattazione storica di Scholem del misticismo ebraico spazia dalla tarda antichità fino alle soglie della modernità e, nelle sue mani, la Qabbalah diviene la chiave di lettura per la storia degli Ebrei durante questo lunghissimo periodo. Scholem sosteneva che l'Ebraismo non è una tradizione monolitica, ma che al contrario esso consiste in una interazione dialettica di forze in conflitto. Solo interpretando questa tradizione nella sua, anche se confusa, totalità è possibile comprendere l'«essenza» dell'Ebraismo.

Dietro i risultati storiografici raggiunti da Scholem si può scorgere la filosofia dell'Ebraismo moderno, che associava il Sionismo a una sorta di anarchismo religioso. Scholem sosteneva che soltanto in uno Stato ebraico poteva essere scritta una nuova storia non apologetica, e che soltanto in questo Stato gli Ebrei potevano tornare di nuovo a essere soggetti della propria storia. Egli pensava che l'Ebraismo che sarebbe scaturito dal movimento sionista sarebbe stato assai diverso sia dall'ortodossia sia dal razionalismo del XIX secolo. Simile alla sua visione dell'Ebraismo del passato in quanto conflitto dinamico tra forze in opposizione, il nuovo Ebraismo sarebbe stato, secondo Scholem, pluralistico piuttosto che monolitico.

**BIBLIOGRAFIA**

Una bibliografia completa di Scholem, fino al 1977, è stata edita dalla Magnes Press della Hebrew University, Gerusalemme 1977. Per ulteriori informazioni biografiche, cfr. G. Scholem, *From Berlin to Jerusalem*, New York 1980. Per una analisi del pensiero di Scholem, cfr. D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge/Mass. 1979.

DAVID BIALE

**SCIENZA E RELIGIONE.** [Questa voce illustra il contrasto fra la scienza moderna e lo schema filosofico-cosmologico costruito dal Cristianesimo].

È opinione diffusa che parlare di religione e scienza significhi fare un lungo elenco di dispute, nella maggior parte delle quali, se non in tutte, la disapprovazione cade sulla religione. Nella stessa ottica, la maggior parte delle dispute si sono risolte in favore della scienza o almeno lo saranno in un prossimo futuro. E se alcuni contrasti risulteranno irriducibili, sottesa allo stallo si troverà una perplessità intellettuale non risolvibile, il che sarà di scarso conforto per le religioni che affermano di soddisfare gli interrogativi di una ragione, spesso equiparata alla scienza.

**Quale scienza? Quale religione?** L'unico aspetto in comune fra religione e scienza è la vastità dei rispettivi campi. Le loro differenze appaiono impressionanti anche a un osservatore distratto. La scienza è relativamente nuova; infatti cominciò a svilupparsi solo circa tre secoli fa. Il suo interesse precipuo è facilmente definibile come l'osservazione dei dati empirici e la loro organizzazione, quanto più possibile, matematica. Con

la sua crescente fiducia nella matematica, la scienza va acquistando una conoscenza dei processi empirici e un controllo tecnologico sugli stessi sempre più vasti e sicuri. Quella stessa fiducia permette alla scienza di presagire fenomeni talvolta di portata rivoluzionaria. Il contenuto (la realtà empirica) e il suo metodo d'interpretazione (la quantificazione sempre più ampia e più profonda) assicurano alla scienza, intesa come indagine collettiva, una straordinaria facilità di comunicazione e di consenso.

Fin dal suo sorgere nel XVII secolo la comunità scientifica non è stata mai seriamente divisa sul concetto di scienza. Il sorgere di questa comunità fu segnato dal successo nello screditare l'alchimia e l'astrologia come ricerche scientifiche. Allo stesso modo si dimostrò efficace nel prendere le distanze dalla *Naturphilosophie* nella prima metà del XIX secolo. Ai giorni nostri, gli studiosi di percezioni extrasensoriali e di telecinesi non sono riusciti a farsi riconoscere come scienziati. Il finire di una generazione di scienziati è solitamente sufficiente a far scattare il dissenso su un argomento del passato. Anche quando gruppi dissenzienti, come gli evoluzionisti non darwiniani, tennero duro per tre o quattro generazioni, la questione non costituì una vera spaccatura nella scienza. Né lo è il dissapore tra gli scienziati sulla applicabilità del metodo quantitativo alle scienze umane, soprattutto alle scienze al confine con gli studi umanistici, come psicologia, sociologia e storiografia.

Rispetto alla notevole gioventù, uniformità, consenso, coerenza e specificità della scienza, la religione presenta un contrasto poco lusinghiero. Essa è anteriore alla storia scritta e appare facilmente come un fossile di epoche remote; ripete vecchi detti, e se offre qualcosa di «nuovo», la novità risulta essere o un'affermazione volutamente approssimativa o una proposta controproducente. Le affermazioni della religione, se veramente teologiche, non sono mai scientificamente comprovabili. Forse nessun altro termine è stato usato come *religione*, con apparente equanimità, per indicare punti di vista notevolmente diversi, e, talvolta, addirittura reciprocamente esclusivi. Il Confucianesimo, lo Scintoismo e il Buddhismo, per i quali l'uomo è indipendente da un creatore personale e trascendente, sono religioni non meno delle tre grandi fedi monoteiste: l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islamismo, le quali, a loro volta, affermano tutte di avere il privilegio di annunciare un messaggio soprannaturale di un creatore che ha grande autorità sulla storia umana.

La rivelazione soprannaturale può apparire come causa particolarmente efficace di ulteriore frammentazione nel panorama religioso. Ad un'estremità dello spettro ci sono quegli Ebrei, cristiani e musulmani per i quali tale rivelazione è diventata un peso intollerabile e per i quali la forza della rivelazione si è ridotta al solo rispetto delle tradizioni culturali. All'altra estremità ci sono i fondamentalisti, per i quali deve essere conservato letteralmente il significato originario della rivelazione. Quest'ultima tendenza, all'interno del Cristianesimo protestante, è la ragione per cui i riformatori attribuiscono infallibilità dottrinale alla lettura devota e colta della Bibbia. I cattolici attribuiscono la stessa infallibilità a particolari esseri umani concreti, come il papa e, in determinate circostanze, al collegio dei vescovi.

Un'analisi, per quanto breve, della religione come fenomeno che reagisce alla scienza non può essere completa senza un riferimento all'unitarianismo e al teismo. Il primo si è avvicinato sempre più alla posizione primitiva del teismo, mentre il secondo è ora più simile a una sorta di «religione» cosmica valorizzata da Albert Einstein. Tracce di «religione» possono trovarsi a volte nell'umanesimo secolare, che rifiuta anche il vago panteismo della religione cosmica e può avvicinarsi a una forma di estetismo.

Può sembrare quasi autolesionistico tentare un discorso significativo sul rapporto tra un'entità come la religione, caratterizzata da aspetti tanto disparati, e un'altra entità, la scienza, che in apparenza è il modello della coerenza e della chiarezza. E può sembrare una preferenza settaria centrare tale discorso sul rapporto tra scienza e Cristianesimo, che è tuttora ancorato a un certo numero di affermazioni tanto decise da venire scambiate per dogmi. Ma tale restrizione viene dettata dalla logica e imposta dalla storia. La scienza emerse nel XVII secolo nell'Europa centro-occidentale, dove il Cristianesimo dogmatico aveva ancora potere e dove le strutture ecclesiastiche – la gerarchia cattolica e i sinodi protestanti – avevano ancora una forte influenza sociale. A quel secolo risalgono i primi notevoli confronti tra Cristianesimo e scienza, come i dibattiti sul libero arbitrio e sulle leggi meccaniche, le leggi naturali e i miracoli e sulla natura e la rivelazione come messaggi di Dio.

**Matrice cristiana dell'origine della scienza.** Fino a tempi recenti, lo sviluppo scientifico nell'Occidente cristiano nel XVII secolo è stato interpretato alla luce del positivismo di Comte [Vedi *POSITIVISMO*], secondo il quale il Cristianesimo avrebbe avuto il compito di fornire una serie di canoni metafisici che avrebbero portato a una concezione razionale della natura. La storiografia di Comte cercò di minimizzare la presenza vitale del Cristianesimo nel contesto scientifico del XVII secolo, e sottolineò invece il contributo del teismo del XVIII secolo, che era ben accetto ai rappre-

sentanti dell'Illuminismo. Al contrario, lo sviluppo delle scienze nel XVII secolo è in stretto rapporto col Cristianesimo, in parte perché la maggioranza dei suoi rappresentanti erano cristiani credenti. Huygens e Newton furono due eccezioni: il primo ebbe un'avversione profonda per la religione cristiana, a lui familiare nella forma del Calvinismo; mentre il secondo fece il possibile per nascondere il proprio unitarianismo al fine di conservare la pace e la posizione nel sistema anglicano.

Un aspetto particolarmente rivelatore della mentalità cristiana del seicento per quanto riguarda la scienza è quello relativo alla storia delle tre leggi di Newton sul moto. A Newton stesso può essere attribuita solo la terza, la legge di gravitazione universale. La seconda, la legge sull'azione-reazione, è anteriore a Newton, come pure la prima, la legge del moto inerziale uniforme, verificabile nei casi in cui non vi sia resistenza. Cartesio è generalmente considerato il padre della prima legge, ma, come Galileo, anch'egli era indubbiamente erede di una corrente di pensiero iniziatosi con Buridano e Oresme all'Università di Parigi nel XIV secolo. Le loro dottrine, diffuse in seguito da un gran numero di studiosi in altre università europee, dissentivano profondamente da alcuni canoni della scienza e della cosmologia aristoteliche. La teoria di Aristotele sul cosmo era basata sulla dottrina dell'eternità del mondo e sul panteismo – ossia sulla concezione che il mondo è l'entità vivente ultima. Simili teorie erano in disaccordo col credo cristiano, imperniato sulla dottrina della creazione. La creazione nel tempo significava un passato cosmico finito, e questo, a sua volta, implicava un inizio assoluto per ogni moto, e in particolare per il moto della sfera delle stelle, che nell'idea aristotelica determinava, a sua volta, i moti dei regni inferiori, il celeste e il terreno.

Buridano, e dopo di lui Oresme, credevano che, al momento della creazione divina, la sfera delle stelle avesse ricevuto una certa quantità di moto (*impetus*). Inoltre ritenevano che quell'*impetus* si conservasse, poiché il moto avveniva in assenza di attrito. Significativo è il fatto che Buridano e Oresme esaminassero proprio nello stesso contesto casi ordinari di moto, come il lancio di un giavellotto e di qualunque altro proiettile. I loro studi sui vari tipi di moto celeste e terrestre, condotti sulla stessa base, costituirono una profonda frattura col passato e un presagio per il futuro scientifico. A questo riguardo dovremmo ricordare che la teoria suggerita a Newton dalla caduta di una mela, identica a quella relativa alla caduta della luna nella sua orbita, fu uno dei più grandi passi avanti in tutta la storia scientifica; teoria che fu resa possibile dal credo cristiano, secondo il quale i cieli sono anch'essi creature come qualunque cosa sulla terra.

Buridano e Oresme si erano allontanati completamente dalla teoria di Aristotele del moto, che poggiava in ultima analisi sulla divinità dei cieli e sull'essenziale identità del Primo Motore con la sfera più esterna. Fu quest'identità che alla fine impose ad Aristotele la nozione che il motore doveva restare in contatto ininterrotto con ciò che moveva per assicurarne la continuità del moto. Se questo era un postulato innocuo quando riferito allo studio del moto della sfera delle stelle fisse, creava molte difficoltà quando veniva applicato al moto planetario e provocava contraddizioni insanabili se riferito ai proiettili terrestri. Perciò Aristotele dovette postulare che l'aria si chiudeva dietro al proiettile, divenendone così il propellente continuo. Questo equivale ad affermare, con pretesa di logica, che una persona si può alzare tirando i lacci delle proprie scarpe e la contraddizione costò cara alla fisica di Aristotele, oltre tutto fortemente intrisa di panteismo.

Fu questo panteismo che soffocò la fisica per quasi 2.000 anni. È significativo il fatto che l'unico serio critico di quella teoria in epoca antica fosse il cristiano Filopono che la criticò con un esplicito riferimento ad alcune conseguenze della dottrina cristiana della creazione. È improbabile che si potesse uscire da queste pastoie senza un coinvolgimento della dottrina cristiana. Anche i maggiori eventi della storia intellettuale, di cui segue una breve panoramica, indicano questa improbabilità.

Non fu un fatto isolato la formulazione trecentesca della teoria dell'*impetus*, che costituì un grande passo in direzione di una vera scienza moderna, che troverà la sua completa espressione nei *Principia* di Newton. Nello stesso secolo seguirono numerose speculazioni sul moto uniformemente accelerato. Due generazioni prima della formulazione di Galileo, gli studiosi avevano già dimestichezza con la nozione che in questo moto, di cui un esempio è la caduta libera dei corpi, la distanza coperta dopo la partenza dalla quiete è direttamente proporzionale al quadrato del tempo intercorso. A questo riguardo, come ha giustamente osservato all'inizio del secolo Pierre Duhem, scopritore della scienza medievale e di quanto essa fosse radicata nelle riflessioni sul credo cristiano, «per Galileo non c'era nulla da scoprire». Il contributo immortale di Galileo fu la prova matematica della legge del tempo e la sua dimostrazione empirica nel famoso esperimento del piano inclinato.

La sorprendente novità delle speculazioni medievali sul moto era coerente con la tendenza a spogliare il

mondo delle sue proprietà animistiche, che costituivano l'inseparabile corteo del panteismo pagano classico, il quale era incompatibile con l'assoluta trascendenza attribuita al creatore nel Cristianesimo. Non fu un caso che nella cosmologia di Giordano Bruno, panteista dichiarato e mago della Qabbalah, tutte le entità materiali, soprattutto le stelle e i pianeti, fossero parti di un'entità infinita, eterna, vivente. Come tali, erano soggette agli eterni cicli della nascita, della crescita, della morte e della rinascita. Inoltre, essendo componente di un organismo panteistico, ogni entità materiale poteva, quasi spinta da intenzione o capriccio, trasformarsi in qualsiasi altra parte. Questa visione era diametralmente opposta alla coerenza e alla stabilità che la scienza presuppone in tutti i cambiamenti nella natura, se la natura deve potersi investigare. Non sorprende, quindi, che Bruno abbia disapprovato la fiducia di Copernico nella «precisione della geometria». E ancora, non vi è traccia negli scritti di Bruno dell'idea, già popolare nel XIII secolo, che il mondo fosse come il meccanismo di un orologio. Un simile meccanismo, a differenza dal mondo animato e panteistico di Bruno, mosso da capriccio e da volontà propria, poteva già essere oggetto di indagini scientifiche nel miglior senso newtoniano.

Il concetto che fosse possibile investigare l'universo in termini strettamente quantitativi ricevette un ulteriore inestimabile supporto nella popolarità medievale di un verso del *Libro della sapienza* che dice come il creatore «stabilì tutte le cose secondo la misura, il numero e il peso»: uno dei passi biblici più citati negli scritti medievali, secondo E.R. Curtis, un'autorità in fatto di letteratura medievale. Il *Libro della sapienza* insiste sull'affermazione che la mente umana è capace di riconoscere il creatore dalle sue opere, ripresa e ripetuta quasi alla lettera da Paolo nella sua *Lettera ai Romani*. E poiché si riteneva che il creatore fosse razionale, la sua opera doveva possedere la stessa qualità. La capacità di comprendere le opere di Dio doveva dunque essere insita nell'uomo, anche perché, data la sua razionalità, l'uomo doveva essere stato creato ad immagine di Dio.

Galileo si servì di queste premesse per elaborare la metodologia della nuova scienza nei suoi famosi e infausti *Dialoghi*. È significativo il fatto che il più grave difetto della metodologia di Galileo stia nell'adozione delle teorie di Archimede a discapito della sua fede cristiana. Secondo questa fede, infatti, la mente umana può penetrare le leggi della natura, ma non può stabilirle. Il mondo creato deve avere una razionalità che, qualunque sia la sua coerenza e la sua stabilità, può essere contingente solo nel senso che è una di un'infinito numero di possibilità di cui dispone un creatore infinitamente potente. Anche su questo punto si insistette molto negli ultimi secoli del Medioevo. Trascurare questo punto significava incorrere in errori, come nel caso di Galileo, che in base alla supposta perfezione assoluta della sfera affermò che il moto dei pianeti doveva essere perfettamente circolare. Apriorismo che impedì a Galileo di riconoscere il valore essenziale delle tre leggi di Keplero sul moto dei pianeti. Del tutto simile fu la trappola che questo apriorismo tese a Cartesio, che fece il possibile per demolire il significato dell'orbita ellittica dei pianeti stabilita da Keplero.

Faceva parte dell'idea cristiana della mente creata, divenuta matrice culturale comune in epoca medievale, che l'uomo come immagine analoga di Dio fosse incaricato da Dio di vigilare sulla creazione. Nella stessa epoca, quest'idea divenne parte integrante dell'inventività tecnologica. I meccanismi di orologi mossi da un peso, prodotti per la prima volta nel tardo XIII secolo, trovarono subito applicazioni industriali. Un'altra innovazione rivoluzionaria fu la camma, che rese possibile la trasformazione del moto lineare in moto circolare e viceversa. Oltre alle invenzioni originali, gli uomini del Medioevo apportarono notevoli miglioramenti alle tecniche ereditate dall'epoca romana o apprese dagli Arabi. Tali miglioramenti riguardarono i mulini a vento, i finimenti per i cavalli, la rotazione delle colture e vari espedienti architettonici che resero possibile la costruzione delle cattedrali gotiche. Si potrebbe affermare che fino all'applicazione industriale della forza vapore e dell'elettricità nel XIX secolo, l'Europa occidentale moderna prosperò su una tecnologia di fattura essenzialmente medievale.

Il concetto dell'improvvisa apparizione della scienza dalla mente di Galileo, come la nascita di Atena, armata di tutto punto, dalla testa di Zeus, non è più un dogma indiscusso come lo era solo cinquant'anni fa. Gli ultimi difensori di questo concetto non hanno più credibilità di quanta ne abbiano gli sforzi di alcuni storici della tecnica di distogliere l'attenzione dalla matrice teologica medievale di tutta la scienza moderna. Nel migliore dei casi quegli sforzi producono gradevoli similitudini in luogo di spiegazioni. Tale è, per esempio, il riferimento alla confluenza medievale di elementi importanti per la nascita della scienza, come se fosse un semplice caso di autoaccensione. Per vedere il vero merito di tali similitudini, anche quando esse siano supportate da riferimenti a fattori psicologici, sociologici ed economici, si dovrebbe considerare il destino della scienza in tutte le grandi culture antiche. Nel riesaminarle, in particolare nelle culture della Grecia e del mondo islamico, sarà bene ricordare che la cultura

è in relazione, anche etimologica, col culto, ossia con la religione.

**Scienza e religione nell'antichità.** Gli studi sulla Grecia antica raramente riescono a non parlare di «miracolo greco». Con riferimento alla scienza, le scoperte dei Greci danno una diversa sfumatura di significato a un'osservazione di Einstein, secondo la quale il vero problema non è come mai la scienza non sia nata in qualunque altra cultura antica, ma perché sia nata. La meraviglia dovrebbe trasformarsi in perplessità nel considerare i due secoli di attività nel campo della geometria, sistematizzata da Euclide – all'inizio del periodo ellenistico (300 a.C. circa-600 d.C. circa). La sintesi euclidea è indubbiamente uno dei grandi «monumenti» della mente umana, eppure un monumento sul quale nessuno riuscì a continuare a edificare per quasi 1.000 anni. Lo stesso vale per l'opera di Aristotele in biologia, un'impresa che spinse Darwin ad affermare che Linneo e Cuvier erano stati solo degli scolaretti in confronto allo Stagirita.

Ci furono molti altri uomini di scienza greci le cui scoperte sarebbero oggi giudicate degne di un premio Nobel. Un esempio è la scoperta di Ipparco della precessione degli equinozi. Un altro è il metodo di Eratostene per valutare la grandezza della Terra, che gli permise di ottenere un risultato vicino alle misurazioni moderne. Grazie a lui, Aristarco di Samo poté elaborare un metodo per misurare la grandezza e la distanza della luna e del sole, e, per quanto riguarda il sole, i risultati furono insoddisfacenti solo per la difficoltà di fare le misurazioni necessarie con sufficiente approssimazione. Aristarco di Samo è più noto come propugnatore della teoria eliocentrica, o meglio come il Copernico dell'antichità.

Tuttavia anche in Grecia, tanto ricordata per la celebrazione del *logos*, o ragione, queste straordinarie intuizioni non portarono a un'intensa riflessione intellettuale. Archimede, per esempio, non suffragò la teoria eliocentrica, sebbene, nel suo *Arenaria*, si avvalesse molto dei calcoli sulla distanza fatti dal suo predecessore. Tolomeo, che applicò la geometria euclidea all'astronomia, ebbe solo disprezzo per l'eliocentrismo, come aveva fatto, un secolo prima di lui, Plutarco, di cui si ricorda l'ardita modernità della concezione della luna come di un pianeta simile alla Terra. Tuttavia, la modernità di Plutarco è solo apparente e la sua discussione sulle maree ne è un esempio rivelatore: se è vero che attribuiva le maree all'influenza della luna, affermava anche che questo avveniva per simpatia volitiva verso la Terra e viceversa. Questo significava ritornare all'organicismo, accettato dallo stesso Tolomeo quando si era rivolto all'astronomia non come matematico, ma come fisico. Il moto armonico dei pianeti era per lui equivalente a quello di un gruppo di danzatori attenti a non cozzare l'uno contro l'altro.

L'organicismo della natura variava dalla forma più rozza a quella più raffinata. Un esempio di quest'ultima è la cosmologia di Aristotele, a sua volta sottile codificazione dei precetti impostati da Socrate quando, nel *Fedone*, discuteva con gli amici sulla sua decisione di bere la cicuta. I contenuti delle argomentazioni in questo dialogo sono essenziali per la comprensione dei fondamenti teologici e religiosi della scienza greca. Da una parte gli amici di Socrate che, con gli atomisti, insistevano su un'idea meccanicistica della natura per convincere Socrate della mortalità dell'anima. Essi erano incapaci di concepire la dicotomia fra materia e spirito, proprio come Socrate in gioventù. Allora, allievo e ammiratore di Anassagora e, quindi, convinto meccanicista, Socrate vedeva solo un modo per giustificare lo scopo, il valore e l'anima (in breve, gli studi umanistici e la religione). Il modo consisteva nel rifiuto del meccanismo attraverso l'universalizzazione dello scopo, dell'atto di volontà e dell'anima. Nel drammatico contesto della propria morte imminente, Socrate affermò che per dimostrare l'immortalità dell'anima era necessario ripensare all'intera scienza fisica in termini di finalità.

Infatti il precetto metodologico di Socrate imponeva che su qualsiasi avvenimento, fatto, moto o oggetto si ponesse come prima e ultima domanda se quello era il suo *migliore* modo di avvenire, di essere o di procedere. L'obbedienza a questo precetto equivaleva a trasformare l'intero cosmo in essere animato. In pochi altri casi la storia intellettuale ha dato una prova più chiara della verità del detto che tutta la scienza è cosmologia, la quale, è bene ricordarlo, ha sempre avuto i più stretti legami con le considerazioni proprie della religione.

Il *Fedone* segna l'inizio della fisica volitiva, o organicismo, la cui esposizione sistematica più autorevole si trova nel *Timeo*. Lo stesso viene presentato su più vasta scala ne *Il cielo* di Aristotele, nel quale si trova l'affermazione che di due corpi in caduta, quello di massa doppia rispetto all'altro cade a velocità doppia, affermazione richiamata più volte con quel tono beffardo che tradisce una superficialità grossolana. Meno spesso è stata ricordata l'ampia spiegazione datane da Aristotele. Questi non fece altro che concretare il programma socratico, il quale era una soluzione drammatica per riscattare la finalità cosmica e umana. Fu quella soluzione, pregna di sentimento religioso, che impedì alla scienza greca di mirare a qualcosa di più che al semplice recupero dei fenomeni del mondo fisico.

Il tormento della mente greca fu di vedere solo la scelta tra scienza (meccanica o dinamica) e scopo (reli-

gione). I Greci persero l'occasione in entrambi i campi, perché, forse, non possedevano sicurezza sufficiente per accettare gli aspetti irriducibili dell'esistenza (materialità e spiritualità) e per dare ad entrambi il loro valore. Il problema risiede proprio nel rapporto tra scienza e religione, al cui confronto tutti gli altri problemi perdono di significato. Non potremmo disporre della chiave di tutto questo senza la capacità dell'Europa cristiana medievale e dei primi anni della modernità di credere nell'armonia ultima di questi due aspetti dell'esperienza apparentemente contraddittori. Gli uomini d'Europa attinsero quella fiducia dalla fede in un creatore razionale trascendente, proprio quella fede che mancava ai Greci. È bene ricordare che nelle poche occasioni in cui nel mondo filosofico greco sorse il problema della creazione dal nulla, esso fu invariabilmente abbandonato con disprezzo e scherno.

La soluzione socratica, accettata da gran parte della posterità greca, fu di ben poca utilità sia per la scienza che per l'anima. Quanto alla scienza e alla fisica di Aristotele in particolare (che dominò la scena per quasi 2.000 anni), si è detto giustamente che non contiene nulla di esatto. Essa dimostra che la tanto conclamata nascita della scienza nella Grecia antica non fu che un aborto, uno dei due più gravi casi del genere. Proprio quando erano mature le condizioni per una trattazione matematica del moto, compreso il moto accelerato dei corpi in caduta libera, l'insistenza socratica sul considerare tutti i corpi in movimento come entità viventi alla ricerca di una loro collocazione distrusse in germe la nascita della scienza.

Archimede, che applicò ai corpi statici metodi che adombravano il calcolo infinitesimale (come il calcolo del volume di un cono), non riuscì a fare lo stesso in cinematica; infatti, facendo parte della «religione» greca post-socratica, non fu incoraggiato a farlo. Il suo fallimento è anche più significativo visto che era un geniale studioso dell'equilibrio e, in generale, degli equilibri meccanici e idrostatici. Quei suoi studi avrebbero potuto verosimilmente portare alla formulazione del principio della velocità virtuale, su cui poggia tutta la dinamica newtoniana.

Significativamente, questo primo passo decisivo verso l'utilizzazione del significato scientifico dell'equilibrio si ebbe nel tardo XIII secolo, quando si era diffusa quella religione cristiana che proponeva un'eguale fede nella materia e nello spirito. Se i Greci del passato fossero stati capaci di avvicinarsi alla natura con quella fede, avrebbero potuto salvare non solo la loro scienza, ma anche la loro anima e la loro religione. Con una fede nel valore dei due aspetti (materia e spirito) di una singola esistenza umana, avrebbero avuto maggiori possibilità di resistere alle irruzioni del misticismo orientale e alla visione del mondo che invase il Mediterraneo, proprio quando l'età d'oro di Atene era tramontata.

Elementi di quella nuova visione del mondo sono già chiaramente visibili nei dialoghi di Platone, soprattutto nella *Repubblica*. Fra l'altro, essa contiene la quintessenza del pensiero orientale e in particolare di quello induista, ossia che l'universo si fermerà per ripartire nuovamente, un semplice episodio che si ripete fin dall'eternità e che continuerà all'infinito. Per Aristotele, allievo di Platone, la stessa nozione dei cicli eterni dava un senso di sicurezza perché giustificava l'idea che la sua epoca fosse il periodo di massimo splendore per le comodità procurate dalla tecnica e per la cultura. Il prezzo di quella sicurezza era lo scoraggiamento, la peggiore minaccia all'impresa scientifica. Infatti lo spettro dei cicli suggeriva ad Aristotele la logica prospettiva che tutta la tecnologia e tutto l'apprendimento erano già stati raggiunti innumerevoli volte in ognuna delle innumerevoli epoche, o cicli, del mondo. È di poco incoraggiamento pensare che la stessa discussione viene ripetuta volta dopo volta in un'eterna successione di epoche. E il cosmo di Aristotele era eterno; anzi, proprio questa nozione della sua eternità fece decidere per la sua divinità, credenza unanimemente condivisa in tutta l'antichità greca.

Tra i Greci, l'intero dibattito sulla dottrina dei ricorsi si riferiva al problema se sarebbero riapparse solo le classi degli esseri o tutti gli esseri individuali, nella loro unicità. Nella madre patria della dottrina dei cicli, l'antica cultura indiana, questo accenno di discussione scettica non sorse affatto.

Fu nell'India antica che venne formulato il sistema decimale, compresa la notazione in cifre con l'uso dello zero, almeno 3.000 anni prima dell'era volgare. Agli antichi abitanti dell'Asia meridionale va attribuito anche il progresso dell'algebra fino alle equazioni di secondo grado, ma lo studio scientifico del mondo materiale fu molto limitato. La conoscenza pratica, tuttavia, raggiunse un notevole sviluppo, come testimoniano le colonne di ferro inossidabile innalzate durante il regno di Aśoka, che nel III secolo a.C. unificò gran parte del subcontinente indiano. Fu lo stretto contatto con la cultura e la scienza greche, all'epoca di Alessandro Magno, che mise improvvisamente a nudo la grande inferiorità della scienza indiana.

L'attenzione alla cronologia è ovviamente una funzione della nozione di tempo, che nell'India antica aveva poco a che fare con la linearità. A causa del ricorrere delle età del mondo, o *yuga*, nell'antica concezione indiana del tempo, l'unicità dei fatti, che in un senso costituisce la linearità del tempo, non poteva che andare perduta. Il tempo, quindi, diveniva facilmente pre-

da del pessimismo, come risulta dai Purāṇa, la principale forma letteraria durata oltre 1.000 anni, corrispondenti al periodo ellenico e a quello ellenistico. Nei Purāṇa si trova l'uso antico indiano del sistema decimale, il computo del numero degli anni negli *yuga* in unità sempre crescenti di cicli, dei quali il Giorno di Brahmā era il più ampio. Tuttavia il Giorno di Brahmā non indicava affatto una fine per ciò che sembrerebbe una fatica perenne. Alcuni scrittori indiani moderni, tra i quali esperti cosmologi, chiaramente tradiscono un disprezzo per il contesto quando citano alcuni di quei calcoli come se collimassero con le moderne valutazioni scientifiche dell'età dell'universo. Non pochi studiosi indiani moderni, tuttavia, hanno concluso che solo una frattura radicale con gli antichi modelli di pensiero assicurerebbe alla scienza nel loro paese uno sviluppo degno di nota.

Poiché nella Cina antica la preoccupazione per i cicli del mondo non era così centrale come nell'India antica, essa era ancora una parte distinta della loro visione eminentemente organicistica della natura, sintetizzata nella dottrina dello *yin* e dello *yang*. I confuciani, come i taoisti, l'accettarono senza riserva. Essa ingenerava una resistenza profonda nei confronti di considerazioni non animistiche sull'universo fisico, resistenza evidente molto prima, ma anche molto dopo l'incontro della Cina con la civiltà occidentale nelle persone dei missionari gesuiti. Nel 1921 un eminente filosofo cinese, Fung Yu-lan, affermò che la Cina non aveva bisogno della scienza, essendo questa del tutto estranea al pensiero cinese. Affermazioni simili a questa, fatte intorno al 1800 da studiosi cinesi cui veniva mostrato un microscopio (un falsificatore della verità da percepire, ai loro occhi) possono sembrare di poco conto; ben diversa è la cosa se si pensa alla situazione nel XX secolo, quando le potenze mondiali impostarono la loro strategia completamente sui successi delle loro ricerche scientifiche. Infatti fu proprio quando la Cina, dopo la seconda guerra mondiale, si innalzò al grado di superpotenza che cominciarono le ricerche per trovare una spiegazione al mancato sviluppo scientifico della Cina.

Come è noto, in Cina non c'è mai stata una mancanza di organizzazione sociale o una scarsità di talenti e di inventiva tecnologica (il compasso, la polvere da sparo, la ceramica, la stampa, la staffa, per menzionare solo alcune delle invenzioni cinesi). Ci furono anche lunghi periodi di pace, dei quali i quattro secoli della dinastia Han e i tre di quella Sung sono i più memorabili. Concludendo, nel più vasto studio sul pensiero scientifico cinese, *Science and Civilization in China* (5 volumi a partire dal 1956; trad. it. Torino a partire dal 1981), Joseph Needham giudica che la religione era stata una delle cause precipue di questo fallimento. Lo stesso Needhan ci informa che, circa un millennio prima dell'era confuciana (circa 500 d.C.), una sorta di vago panteismo o naturalismo aveva preso il posto del precedente monoteismo. Dopo aver abbandonato la credenza, ancora appena abbozzata, in un creatore razionale trascendente, i Cinesi non ebbero mai fiducia nella possibilità che l'uomo, la cui ragione ha poteri ben più limitati, potesse arrivare a conoscere la natura tanto da riuscire a controllarne almeno alcuni degli aspetti. Un'analisi affine, condotta sulle tre maggiori culture antiche, l'egizia, la babilonese e quella dell'America precolombiana, rivela anche in queste l'impatto inibitore dell'idea religiosa di un mondo eterno soggetto a cicli perenni.

Due culture, l'ebraica e la musulmana, richiedono qui particolare attenzione, dato che entrambe sono imbevute di monoteismo, il tipo di religione più contrastante con l'organicismo panteistico prevalente in altre grandi culture antiche. Tuttavia né l'ambiente ebraico né quello islamico hanno dato vita alla scienza.

Il caso dell'Ebraismo mostra, che anche se dal monoteismo proviene qualche stimolo in questa direzione, esso non produrrà effetto alcuno in assenza di particolari fattori. Alcuni di questi fattori, come l'organizzazione sociale, furono negati agli Ebrei dopo la distruzione di Gerusalemme e la Diaspora. Eppure quella dispersione servì anche per mettere questo popolo a contatto con mentalità e culture le più svariate. Filone di Alessandria nel I secolo, Mosè Maimonide nel XII secolo, e perfino Ḥasdai Crescas nel XIV secolo si caratterizzano tutti per l'apertura e l'acume tipici degli studiosi ebrei. Tuttavia, parzialmente già negli scritti di Filone, e certamente nelle opere di Maimonide, che Tommaso d'Aquino chiamava il «Grande Mosè», si vedono le tracce della crescente incapacità dei filosofi ebrei di preservare il dogma della creazione dall'influsso del panteismo, fatto chiaramente riconosciuto in tutte le grandi enciclopedie ebraiche del XX secolo. La stessa osservazione – non frequente, ma non per questo meno importante – vale anche per lo sviluppo del pensiero musulmano.

Un secolo circa dopo l'Egira, il mondo islamico era una vasta entità culturale in pieno possesso del *corpus* filosofico e scientifico greco. Gli studi musulmani di questa cultura, nonostante la loro profondità e diffusione, non ebbero sviluppo critico. I progressi scientifici riguardarono solo la medicina, soprattutto l'oftalmologia, l'algebra e la geometria, quest'ultima rientrando anche negli studi ottici. Quanto agli studi sul moto, ossia fisica e cosmologia, si distinsero due categorie principali, che corrispondono alle due maggiori

tendenze teologiche dell'islamismo, note come il *Mu'tazilah* e il *Mutakallimūn*.

Queste due tendenze sfociarono in due reazioni alla nozione di legge fisica, o leggi di natura. Una fu quella di un'ortodossia per cui le leggi della natura rappresentavano una limitazione alla libertà di Dio definita nel Corano. I filosofi ortodossi sottolineano l'imperscrutabilità della volontà di Dio, il creatore, con un qualche implicito danno per la piena razionalità della sua creazione. Filosofi autorevoli come al-Ash'arī e al-Ghāzāli optarono per l'occasionalismo, che poteva solo svalutare la nozione di legge fisica. L'altra tendenza, rappresentata soprattutto dagli scritti di Ibn Sīnā (Avicenna) e Ibn Rushd (Averroè), considerò la scienza aristotelica, con tutto il suo apriorismo, come l'ultima parola in fatto di conoscenza. Ovviamente un simile atteggiamento, o razionalismo della peggiore specie, era incompatibile con la fede in un creatore e in una rivelazione, e doveva venire esposta oculatamente. Ne risultò la dottrina della triplice verità: una (il semplice Corano) per il fedele comune, un'altra (la teologia ritualistica) per il clero e un'altra ancora (Aristotele) per la persona veramente colta.

Il Mutazilismo non si avvide che le leggi naturali e la libertà del creatore erano conciliabili. Bastava solo riconoscere che le leggi della natura erano create e perciò contingenti, ossia che rappresentavano la realizzazione di una sola di una serie infinita di leggi possibili di cui dispone il creatore. L'incapacità di percepire questo principio fu oltremodo significativo, poiché la nozione di contingenza venne chiaramente espressa da al-Fārābī con riferimento ad alcuni passi del Corano, dove si afferma che solo Dio esiste necessariamente. Tuttavia neppure al-Fārābī riuscì a liberarsi completamente dal determinismo della fisica e della cosmologia aristoteliche. A suo avviso le parti celesti dell'universo dovevano essere necessariamente eterne e immutabili. Non occorre dire che gli averroisti sottoscrissero senza esitazione l'apriorismo o determinismo di Aristotele.

Un aspetto di questa apparente schizofrenia tra alcuni musulmani riguardante la fede e la scienza fu la diffusa credenza nella dottrina dei cicli e nell'astrologia. Queste a loro volta, come accadde in altre culture antiche, diedero un forte apporto all'organicismo, l'opposto assoluto di una visione realistica del mondo, così indispensabile agli scopi di una scienza esatta quale è la fisica.

Il risultato fu un aborto della scienza nel mondo islamico. Ibn Sīnā, fra i tanti, non capì le implicazioni delle proprie riflessioni sul moto lineare inerziale nel vuoto. I maggiori studiosi musulmani si convinsero che lo studio della scienza del moto, o la fisica, era in un certo senso una perdita di tempo, e se doveva essere fatto, doveva intervenire un atto della volontà e di altre strutture psicologiche. Il più chiaro esempio di questa posizione è il *Muqaddimah*, un ampio panorama delle varie branche del sapere, di Ibn Khaldūn. Scritta intorno al 1370, l'opera presenta un contrasto significativo con la reazione affatto diversa dell'Occidente cristiano alla fisica e alla cosmologia di Aristotele. Poiché fu quasi esattamente in quel periodo che Oresme, col suo commentario de *Il cielo* di Aristotele, diede una forte spinta alla tendenza iniziata dal suo maestro, Buridano, una generazione prima.

**Religione e scientismo.** Il mondo islamico non mancava di forza economica, di coesione culturale e di scambi culturali con altri paesi, sia orientali che occidentali. Inoltre era profondamente monoteistico. Perciò il fallimento della scienza nell'Islamismo invita ad un ulteriore esame dell'Occidente cristiano, dove le scienze avevano avuto un destino ben diverso. Il monoteismo cristiano doveva contenere un elemento speciale, capace di favorire il sorgere della visione scientifica del mondo, e non è difficile identificare la fonte di questo elemento nella dottrina dell'incarnazione di Dio in Cristo. L'incarnazione permetteva alla coscienza cristiana di rifiutare senza remore l'idea di un universo ciclico. Laddove il greco medio e l'induista medio non sentivano alcuna avversione all'idea della propria ricomparsa in un numero infinito di epoche future, il solo pensiero che la sofferenza e la resurrezione di Cristo potessero rinnovarsi riempiva di sgomento la mente del cristiano. Fu proprio questo concetto che ispirò ad Agostino la *Città di Dio*, uno delle più grandi opere apologetiche e, forse, il libro più influente nel modellare la coscienza medievale.

Garantire il dogma dell'incarnazione nella sua forma originaria era stato l'interesse supremo di tutta la Patristica, e la lotta per il Credo niceno contro gli ariani, i semi-ariani, i monofisiti e i nestoriani ebbe un'importanza straordinaria per la nozione dell'universo fisico, come anche per la teologia. In quel mondo antico, in cui l'universo era invariabilmente considerato un'entità panteistica, o un prodotto emanato dalla divinità, la dottrina cristiana su Gesù, «il Figlio unigenito», rappresentava il dissenso più reciso. Perché se Gesù, una realtà in carne ed ossa, era il solo generato (*monogenes*), alla generazione divina, che come tutte le generazioni produce una discendenza della sua stessa natura, non poteva attribuirsi l'esistenza di nessuna altra cosa. Piuttosto, ogni cosa e tutte le cose dovevano essere considerate il risultato di un processo affatto diverso, di una creazione dal nulla, che può solo produrre esseri del tutto diversi dalla natura del creatore.

Una volta che il dogma dell'incarnazione divenne

garante del dogma della creazione, si rese possibile il distacco totale dal determinismo aristotelico e l'elaborazione di un'idea del cosmo adeguata allo sviluppo della scienza. Un universo creato doveva essere razionale e coerente, ma anche contingente, ossia rappresentare solo una delle infinite possibilità a disposizione di un creatore infinito, necessariamente infinitamente potente e razionale. Ma i limiti della mente umana permettono non una conoscenza aprioristica di questo universo, ma solo un'indagine *a posteriori*, ossia esattamente ciò che richiede il metodo sperimentale. I cristiani, inoltre, si consideravano gli eredi dell'ordine dato nel *Genesi* e nei *Salmi*, dove si parla dell'uomo come di un custode nominato da Dio che deve indagare ed esercitare il potere su tutto il regno materiale.

L'affermazione che questa visione del mondo è strettamente legata al Cristianesimo dogmatico ed è pertinente alla scienza creativa costituisce l'argomento di numerosi dibattiti. Questi a loro volta rappresentano gli scontri più significativi tra scienza e religione nell'epoca moderna. Uno di questi è relativo alla differenza tra la predetta idea del mondo, essenzialmente una serie di asserzioni filosofiche, e il concetto primitivo del mondo, come si trova in *Genesi* 1. La discussione è in un certo senso la risposta che si può dare alla domanda: «In che misura si è dato spazio alla coscienza di quella differenza, soprattutto quando il progresso della scienza richiedeva drastiche revisioni di quella raffigurazione del mondo?». Nella *Lettera alla Granduchessa Cristina*, del 1616, Galileo citò diffusamente vari Padri della Chiesa, specialmente Agostino, riguardo alla rivedibilità della raffigurazione biblica del mondo in cui la Terra fluttuava sulle acque e il cielo era un soffitto solido col sole e la luna che vi scivolavano sopra. Nei due trattati di Agostino sull'interpretazione del *Genesi*, molto conosciuti e letti durante i secoli medievali e il Rinascimento, il fedele era ammonito a non prendere alla lettera i dettagli biblici sul mondo esterno, quando erano in disaccordo con ciò che la ragione e l'osservazione (scienza) potevano stabilire. Sottesa a questo ammonimento era la convinzione che il Dio della creazione e il Dio della rivelazione erano realmente lo stesso Dio al quale non si poteva attribuire né la contraddizione logica né quella reale.

Come è noto, la *Lettera* di Galileo poté circolare solo in copie manoscritte per circa vent'anni. La consapevolezza di Agostino delle limitazioni della religione rivelata non poteva piacere all'esegesi letterale fondamentalista sostenuta dalla Chiesa cattolica al tempo di Galileo per far fronte a Lutero, il primo a denunciare Copernico sul suo proprio terreno. Tre generazioni prima, Copernico non aveva avuto problemi con le autorità ecclesiastiche e con l'esegesi scritturale. Fu il luterano Keplero che per primo ritenne necessario premettere a una sua opera scientifica, *De stella Martis* (1610), una dissertazione sull'esegesi biblica che ricordava Agostino e anticipava la *Lettera* di Galileo. Lo stesso Copernico, nella prefazione al *De revolutionibus*, aveva proposto una variante alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio. La soluzione eliocentrica era, ai suoi occhi, precisamente l'incarnazione di una visione del mondo più che mai appropriata a Dio ed estremamente pertinente alla scienza. I rappresentanti ufficiali della Chiesa cattolica, tuttavia, sembrarono imparare dallo scontro con Galileo – a proposito del quale l'unica, anche se piccola, consolazione per i cattolici è il fatto che Paolo v, personalità piuttosto impulsiva, si astenne, all'ultimo momento, dal fare una dichiarazione dogmatica sul caso, lasciandolo nelle mani di autorità di grado inferiore.

Circa 200 anni dopo, non solo la teoria dell'evoluzione e la scoperta del remoto passato geologico, ma anche lo specifico meccanismo darwiniano dell'origine della specie, dovettero essere affrontati dal Cristianesimo dogmatico. L'opposizione più animosa alle idee di Darwin venne, stranamente, dai protestanti, che, ad eccezione dei liberali, consideravano vero il contenuto letterale della Bibbia, così come Lutero e Calvino l'avevano trasmessa. La disputa del «mastino di Darwin», Thomas H. Huxley, fu col vescovo anglicano Samuel Wilberforce e non col cardinale cattolico Henry Edward Manning. A Wilberforce sarebbe andata meglio, se avesse tenuto a mente che sia Huxley che Manning appartenevano alla Società Metafisica, dove Manning era chiamato «professore» e Huxley era noto come «arcivescovo».

T.H. Huxley non era né il primo né l'ultimo uomo di scienza a parlare come se la scienza fosse la fonte esclusiva della verità e gli scienziati i suoi sacerdoti ordinati. Non del tutto ignaro della differenza tra scienza empirica e filosofia, ammetteva anche che l'idea evoluzionista darwiniana era essenzialmente una generalizzazione metafisica. Huxley, tuttavia, era un agnostico troppo convinto per sospettare fino a che punto le sue ammissioni minavano la sua aspra accusa contro i teologi, come se fossero stati tanti serpenti morti tutt'intorno al piedistallo di Darwin. Ancora meno ci si poteva aspettare che Darwin, o la maggioranza dei darwinisti, avvertissero la contraddizione (per richiamare una pregnante osservazione di Whitehead) tra la loro crociata contro l'intenzionalità in natura e l'intenzionalità della loro crociata. Gran parte della vasta letteratura prodotta dai darwinisti tradisce, infatti, un totale disprezzo per i problemi ontologici e metafisici (e perciò religiosi) impliciti nelle nozioni di specie e di evoluzio-

ne, disprezzo che fu dimostrato dagli antagonisti nella disputa di cui sopra.

Nell'affrontare il conflitto con Galileo e Darwin, una parte chiaramente distinguibile di filosofi cristiani si rese conto dei limiti delle affermazioni della religione. In quanto affrontano problemi etici e metafisici, quelle affermazioni non possono essere discusse dalla scienza, né esse, a loro volta, possono discutere nulla che sia specifico della scienza, tranne il suo uso. Allo stesso tempo, i filosofi religiosi hanno generalmente riconosciuto che la verità ultima di qualsiasi aspetto empirico di qualsiasi affermazione dogmatica spetta alla scienza empirica. Riconoscimento che è stato rifiutato da parte del recente creazionismo. Egualmente evidente è la mancanza di consapevolezza da parte di un settore non trascurabile della comunità scientifica. Gli aspetti metafisici ed etici dell'esistenza sono troppo spesso ignorati o felicemente ridotti ad affermazioni puramente quantitative da parte di molti scienziati e di quanti sono responsabili della «divulgazione» della scienza (nella maggior parte dei casi tali divulgazioni «popolari» non meritano alcun rispetto intellettuale). Essi mostrano ben poca preoccupazione per l'impatto potenzialmente autolesionistico delle loro affermazioni. Il loro modo di procedere è la vera essenza di ciò che Jacques Maritain chiamò «scientismo».

Lo scientismo è noto anche come riduzionismo o fisicismo. Esso sostiene che le affermazioni hanno un contenuto veritiero solo nella misura in cui riguardano le quantità e i fatti empirici. Lo scientismo può solo entrare in conflitto con qualsiasi religione basata su elementi metafisici significativi, e ancor più con quelle che affermano la rivelazione soprannaturale. Infatti non fu una coincidenza che David Hume, secondo cui si sarebbero dovuti bruciare tutti i libri che presentassero qualcosa oltre la quantità e i fatti empirici, fosse anche un critico severo dei miracoli e della rivelazione. Poiché le cognizioni scientifiche di Hume, una generazione dopo Newton, erano veramente scarse, egli aveva l'acume filosofico per percepire che il suo scientismo (un empirismo radicale rivestito di abbondanti, ma superficiali, riferimenti alla scienza) non era l'avversario di una religione ridotta ai soli sentimenti, ma lo era di una religione che inequivocabilmente proclamava l'eterna responsabilità dell'uomo verso un creatore personale trascendente, un creatore che ovviamente poteva dare la rivelazione e operare miracoli.

Il Cristianesimo liberale, anche nelle sue frange protestanti, moderniste e neomoderniste cattoliche, è una questione di sentimenti e perciò il suo dialogo con la scienza è nel migliore dei casi una buona poesia in prosa. Questo tipo di dialogo può facilmente scadere in banalità, mentre il Cristianesimo viene invariabilmente ridotto ad affermazioni che la maggior parte dei panteisti, dei trascendentalisti, dei naturalisti etici, dei buddhisti, dei confuciani, degli aderenti allo Scintoismo e anche degli umanisti secolari potrebbero facilmente sottoscrivere. A quel dialogo hanno recentemente contribuito non pochi teologi e scienziati con scritti che presentano due caratteristiche principali: una è l'affermazione solenne, non sempre convincente, che il metodo quantitativo e lo studio empirico non sono tutta la storia; l'altra è una serie, altrettanto poco convincente, di allusioni all'unità dell'uomo.

Troppo raramente questa letteratura testimonia una perplessità filosofica così potente come quella provata talvolta da Darwin, che, è bene ricordarlo, fu un materialista dichiarato, almeno dal momento in cui sbarcò dal *Beagle*. Se l'uomo, come affermò Darwin in due diverse occasioni, è solo il risultato accidentale dell'evoluzione animale, può un qualsiasi pensiero, anche scientifico, essere considerato qualcosa che realmente trascenda i fatti e i processi casuali? E, in questo caso, gli sforzi etici dell'uomo, la sua coscienza, il suo senso della giustizia e del peccato, il suo impegno a favore della dignità e dell'eguaglianza, potevano essere qualcosa di diverso da una semplice convenienza pragmatica utile solo all'individuo potente, alla nazione forte e alla razza con maggiore autorità?

Particolarmente silenziosi su questi problemi sono gli odierni sostenitori delle intelligenze extraterrestri. Essi costituiscono uno dei principali gruppi che rivendicano il credito della recente ammissione «scientifica» che l'uomo non è il solo essere intelligente nell'universo. Altri due gruppi sono formati principalmente da biochimici e da operatori informatici. A tutti e tre i gruppi si attaglia un rilievo fatto da sir Andrew Huxley, presidente della Royal Society, che nel novembre del 1980 mise in guardia i suoi colleghi darwinisti contro il ricorso ai giochi di destrezza, per cui i problemi dell'origine della vita e della coscienza si considerano spiegati nascondendoli sotto il tappeto.

Una religione fatta essenzialmente di sentimenti rivestiti di contenuti intellettuali ed estetici non può competere con il livellamento dell'uomo che caratterizza il riduzionismo e lo scientismo del liberalismo capitalistico, mirante esclusivamente solo a una forma di edonismo. La chiarezza dell'ideologia marxista, non meno intrisa di scientismo, che ritiene la religione l'«oppio dei popoli», sembra una minaccia minore al Cristianesimo dogmatico, che sotto coercizione è costretto a ripiegare sulla propria ortodossia. Nella società occidentale contemporanea, il relativismo etico, parte integrante del liberalismo capitalistico, viene affermato con sempre minore considerazione per la sensibilità del vero credente. Perciò l'autore dell'articolo

*Keeping Up with the Genetic Revolution* («New York Times Magazine», 16 novembre 1983) senza ombra di imbarazzo cita un genetista: «La moralità cambia come cambiano i tempi. Ciò che riteniamo inaccettabile oggi potrebbe essere accettato dalle future generazioni». La comunità intellettuale sempre più scientista dà per scontata la fine dei valori morali e religiosi assoluti dopo la fine dell'epoca vittoriana, ma non si accorge del fatto che il «consenso sociale», come base unica della cultura, spiana la strada all'anarchia. Quest'ultima riceve un enorme impulso dalla facilità con cui la tecnologia scientifica può produrre e distribuire i mezzi di distruzione.

Lo scientismo non può dare una risposta né a questo problema e tanto meno al problema dell'olocausto nucleare totale, per non parlare del coraggio morale di compierlo. A questo riguardo altrettanto inefficace è la religione dell'estetismo. Un'alternativa può venire dal Cristianesimo dogmatico, in quanto esso unisce le verità assolute sulla dignità umana a un'accentuazione dell'umiltà e del perdono. Ed è logico che gli ambienti scientisti continuino a vedere la religione, a causa del suo dogmatismo, come l'unica vera minaccia ai loro scopi e alle loro «libertà» (minaccia che essi spesso equiparano a quella del comunismo internazionale dogmatico). Non è altrettanto logico che il loro conflitto col Cristianesimo dogmatico sia stato considerato per qualche tempo come il conflitto tra scienza e religione.

In realtà, la scienza di cui si è parlato si è trasformata in una religione, chiamata scientismo, che è ben consapevole della sua vera fisiognomia, ma non è sempre pronta a mostrarsi a viso aperto. La religione di cui si parla non è qualsiasi religione e certamente non una delle varianti liberali della religione, ma solo un Cristianesimo dogmatico. L'«incorreggibilità» è agli occhi dei suoi antagonisti la sua colpa principale. Agli occhi del suo più penetrante interprete nell'epoca moderna, John Henry Newman, quell'«incorreggibilità» è proprio l'elemento che la rende attendibile. Finché sarà conscia che il compito di decidere sui fatti e sulle dimensioni della realtà empirica è estraneo alla sua missione, non potrà essere coinvolta in nessun serio conflitto con la scienza. Ma conscia o meno di questo fatto, la sua visione del mondo, trasmessa per mezzo della storia e della cultura e sostenuta tuttora dai suoi teologi ortodossi, è l'unica che può permettere la sopravvivenza e il progresso alla scienza creativa anche nel XX secolo.

**Prospettive del XX secolo.** Un'analisi della scienza nel XX secolo è particolarmente inerente ad una analisi della scienza e della religione incentrata sui problemi epistemologici fondamentali. Le posizioni assunte su questi problemi saranno decisive per la valutazione di ogni particolare aspetto dell'interazione tra scienza e religione nella nostra epoca. Qualsiasi studioso che analizzi le conquiste scientifiche del XX secolo non si fermerà alle sonde spaziali, all'energia atomica e alla microtecnologia, ma, per la prima volta nella storia della scienza, guarderà invece al traguardo di una cosmologia scientificamente valida.

Quel traguardo fu indicato nel 1917 da Einstein con la formulazione delle conseguenze cosmologiche della relatività universale. Prima del 1917, la cosmologia scientifica era o un termine improprio, poiché si interessava solo di una parte del cosmo, come il sistema solare e la Via Lattea, oppure era stretta nella morsa di paradossi autodistrittutivi, come nel caso del concetto euclideo di un universo omogeneo infinito, generalmente chiamato universo «newtoniano», sebbene Newton non avesse mai avuto un concetto del genere. Negli ultimi cinquant'anni la cosmologia scientifica è diventata un settore di ricerche in rapida espansione, in cui lo studio delle stelle e delle galassie è intimamente connesso con la fisica delle particelle. Sottesa a tale studio è la convinzione che siamo in grado di parlare in modo attendibile della totalità delle cose costantemente interagenti, o dell'universo, in parte perché già nell'opera di Einstein l'universo è emerso come un'entità con aspetti complessivi veramente specifici – ossia estremamente particolari. Questo equivale a una confutazione della posizione kantiana che riduce la religione ai soli sentimenti – che sono importanti nella pratica – perché, secondo Kant, la nozione di universo, «un prodotto bastardo delle brame metafisiche dell'intelletto», non può servire come base per una deduzione razionale dell'esistenza di un creatore completamente trascendente.

Mezzo secolo dopo il testo di Einstein, le specificità cosmiche vengono chiarite ad un ritmo sbalorditivo. Esse si riferiscono soprattutto alla prima fase dell'evoluzione dell'universo, che appare tanto più specificamente costruito quanto più da vicino i cosmologi studiano fasi sempre più antiche dell'evoluzione cosmica. Quanto più queste fasi sono antiche, tanto più risultano brevi, col risultato che la prospettiva di un inizio cosmico assoluto si impone con sempre maggiore insistenza alle menti scientifiche.

Quei teologi, che hanno colto al volo tale sviluppo come un mezzo per stabilire il momento della creazione, hanno dimostrato solo la loro ignoranza dei limiti del metodo scientifico, il quale non può riuscire a dimostrare una entità fisica tanto primordiale da dover essere preceduta solo dal «nulla». Questi teologi dovrebbero invece fermare la loro attenzione sulle specificità cosmiche che sono state scoperte in numero sem-

pre crescente dalla moderna cosmologia scientifica. Questi dati comprendono la massa specifica totale dell'universo e la specifica curvatura spazio-tempo che essa fornisce, il ritmo specifico dell'espansione dell'universo, e il leggero squilibrio verificatosi tra materia e antimateria prima della «alterazione» degli elementi, per menzionarne solo alcune. Costantemente carichi delle loro specificità, talora dubbie – come il ritmo specifico della comparsa degli atomi di idrogeno dal nulla (e senza un creatore); lo specifico e progressivo prolungarsi delle fasi di espansione e contrazione dell'universo; e i postulati iniziali stranamente asimmetrici – i sostenitori delle varie teorie cosmologiche (dello stato stazionario, dell'universo oscillante e dell'universo in espansione) con maggiore o minore chiarezza hanno volutamente trascurato le allusioni teologiche dei cosmi specifici rivelati dalla moderna cosmologia. Quello manifestato da tutte queste specificità, vere o inventate che siano, è tutt'altro da quell'universo omogeneo e infinito, in cui, se fosse veramente omogeneo, nulla potrebbe accadere o venire percepito come veramente reale.

La metafisica realistica va distinta dalla metafisica kantiana e hegeliana, vale a dire idealista, e anche dalla cosiddetta metafisica razionale, che svuota la metafisica del suo significato essendo, di fatto, puro e semplice razionalismo. La metafisica realistica dimostra la realtà precisamente mediante l'attenzione alla specificità delle cose. Una tale metafisica trova nelle specificità cosmiche un supporto inestimabile alla sua idea dell'universo come nozione valida per essere base della discussione cosmologica, l'unica base di una religione che sia genuinamente religiosa, ma anche profondamente intellettuale. Inoltre, non è neppure pensabile la derivazione, su una base *a priori*, della specificità cosmica reale come di una forma necessaria dell'esistenza, derivazione che costituirebbe una seria minaccia per il teismo. La prova di questa impossibilità è legata alla serie non trascurabile di postulati matematici che la cosmologia scientifica deve esprimere. Tale serie, se il teorema dell'incompletezza di Gödel è vero, non può avere in se stessa la prova della propria coerenza. Comunque, ciò che non è coerente difficilmente può essere necessario. In altre parole, la scienza nella sua forma più ampia, la cosmologia, assicura al teologo che non può sorgere alcuna obiezione sul piano scientifico all'asserzione di contingenza dell'universo.

Senza dubbio, la relatività universale di Einstein e la cosmologia scientifica ad essa ispirata sono un caso classico della migliore scienza creativa. Che essa sia un saldo supporto per la migliore metafisica, che è la deduzione logica dell'esistenza di un creatore, è solo una ripetizione di un modello di scienza antiquato. I metodi scientifici – basti pensare a quelli proposti da Cartesio, Bacone, Hume, Comte, Mach e dai positivisti logici – che a causa del loro razionalismo o del loro empirismo ostacolano la strada della discussione cosmologica, sono in ultima analisi altrettanti intralci per la scienza. Non fu certo un caso che Newton, per antica convinzione cartesiano e baconiano per influsso del suo ambiente, fosse spinto dalla propria creatività scientifica a scegliere un terreno epistemologico intermedio per la propria produzione scientifica della maturità.

La teoria dei quanti, l'altro grande monumento della scienza moderna, dovrebbe esser vista nei suoi due aspetti, l'uno di scienza e l'altro di teoria filosofica secondo l'interpretazione della Scuola di Copenaghen. Il punto centrale di questa interpretazione si rifà al principio di indeterminazione di Heisenberg, secondo il quale due variabili congiunte, come posizione e quantità di moto, non possono essere misurate simultaneamente con precisione assoluta. Stando all'interpretazione della Scuola di Copenaghen della meccanica dei quanti, ciò che non può essere misurato esattamente non può neppure accadere. Questa conclusione equivale alla confusione tra operativo e ontologico a detrimento del secondo. In conclusione, l'essenza dell'interpretazione della Scuola di Copenaghen è che le affermazioni sull'essere non hanno senso.

Eppure la stessa interpretazione afferma che mentre gli esseri come tali non possono essere l'oggetto di un discorso valido, possono e devono esserlo i loro aspetti, come la complementarità delle onde e delle particelle. Il che equivale a considerare reali, per esempio, un paio di corna ma non la testa in cui sono radicate. Va ricordato che la fiera opposizione di Einstein alla Scuola di Copenaghen fu ben più di un'obiezione al rifiuto del concetto di causalità. Poiché in questo rifiuto Einstein vide giustamente, per dirla con le sue parole, «un gioco pericoloso giocato con la realtà».

Chiaramente, la realtà diventa insignificante se, come afferma Ilya Prigogine sulla base del proprio lavoro sulla termodinamica dei quanti, in natura possono sorgere nuove cose senza cause sufficienti alle loro spalle. Non meno distruttiva del significato, o almeno della sua comunicabilità, sembra la teoria dei molti mondi in cui l'interpretazione della Scuola di Copenaghen è portata alla sua conclusione logica con l'affermazione che ci sono tanti mondi quanti sono gli osservatori. Questo soggettivismo radicale, se non puro e semplice solipsismo, tradisce anche certe teorie secondo le quali la visione taoista è considerata un'anticipazione profetica del «vero» messaggio della teoria dei quanti.

Non pochi teologi hanno visto nella filosofia «dei soli aspetti» una giustificazione scientifica della validi-

tà esclusiva del metodo fenomenologico nello studio della religione. Il metodo stesso è un mezzo per limitare il proprio discorso ai fenomeni. Tuttavia, poiché senza affermazioni ontologiche non è possibile alcun discorso, questa soluzione si trasformerà presto in una risposta ai problemi ontologici in termini ad essi estranei. Il risultato è una specie di soggettivismo che per quanto riguarda l'interpretazione della scienza ha già operato la sua distruzione con l'affermazione che la scienza è un'incoerente successione di paradigmi o di rivoluzioni. Senza l'ontologia, questi paradigmi non possono essere coerentemente legati tra loro, e di conseguenza la loro totalità, la scienza, apparirà incoerente. La recente emulazione, da parte dei teologi, del metodo dei paradigmi è solo l'esempio più recente di uno schema antico. Esso mostra alcuni teologi che si avvalgono di una moda nella scienza e ignorano le lezioni della storia.

Nonostante la verità dell'affermazione che la scienza è rivoluzionaria, la vera religione non è e non può essere rivoluzionaria, se si interessa realmente delle verità eternamente valide. Questo tipo di religione ha dimostrato di essere un elemento essenziale per la nascita e la vita della scienza, e la scienza, nelle sue successive grandi conquiste creative, è stata ricondotta alla essenziale visione filosofica del mondo espressa da quella religione.

## BIBLIOGRAFIA

J.W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, New York 1895, testo classico sul contrasto, forse irriducibile, tra scienza e religione.

P. Duhem, *Études sur Léonardo da Vinci*, I-III, (1906-1913), Paris 1955, vasta documentazione sull'affermazione che la scienza moderna ha radici medievali.

P. Duhem, *Le système du monde*, I-X (I-V, 1913-1916, Paris 1954 rist.; VI-X, Paris 1954-1959).

St.L. Jaki, *Uneasy Genius. The Life and Work of Pierre Duhem*, Dordrecht 1984, tratta delle scoperte di Duhem e di come vennero accolte.

St.L. Jaki, *Science and Creation. From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Edinburgh 1974, i capp. 1-5 e 8 discutono gli errori della scienza nelle culture antiche.

St.L. Jaki, *Cosmos and Creator*, Edinburgh 1980, Chicago 1982, spec. il cap. 3 per il supporto che il dogma della creazione riceve dal dogma dell'incarnazione. Nello stesso libro, cfr. il cap. 2 sulla discussione cosmologica con riferimento alla specificità cosmica e alla teoria di Gödel.

St.L. Jaki, *The Relevance of Physics*, Chicago 1966, sulla posizione dei fisici nei riguardi dello scientismo.

St.L. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago 1978 (trad. it. *Le strade della scienza e le vie verso Dio*, Milano 1988, 1994), sullo stretto rapporto fra l'epistemologia della discussione cosmologica e l'epistemologia della scienza creativa.

St.L. Jaki, *Angels, Apes and Men*, La Salle/Ill. 1983, spec. il cap. 2 sul rapporto fra darwinismo e fede cristiana.

St.L. Jaki, *Chance or Reality. Interaction in Nature versus Measurement in Physics*, in «Philosophia», 10/11 (1980-1981), pp. 85-105, sulla filosofia della Scuola di Copenhagen che interpreta la meccanica dei quanti.

E.L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science*, London 1956; e *The Openness of Being. Natural Theology Today*, Philadelphia 1971.

Th.F. Torrance, *Divine and Contingent Order*, Oxford 1981.

R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Grand Rapids/Mich. 1972, sull'origine cristiana della scienza, con forte enfasi sul Calvinismo e totale disinteresse per gli studi di Duhem.

A.R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Oxford 1979, offre il punto di vista di un Cristianesimo liberale e non dogmatico.

I.G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, Englewood Cliffs/N.J. 1966.

G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, I-III, Washington/D.C. 1927-1948, con ampio riferimento bibliografico (che ignora Duhem) allo sviluppo della scienza prima del 1400.

Per le informazioni sul possibile ruolo dell'alchimia nel sorgere della scienza in Occidente, cfr.:

Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I-VIII, New York 1923-1958.

M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956, 1977 (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980).

E.T. Whittaker, *Space and Spirit. Theories of the Universe and the Arguments for the Existence of God*, New York 1947.

Ch.E. Raven, *Science, Religion, and the Future*, New York 1943.

Ch.A. Coulson, *Science and Christian Belief*, Chapel Hill/N.C. 1955.

E.A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, Oxford 1952.

B. Lovell, *In the Centre of Immensities*, New York 1978, per il quale la religione è un'entità amorfa. Nettamente ostile è il tono dei riferimenti alla religione in generale e al Cristianesimo dogmatico in particolare nei vari libri (nessuno dei quali tratta sistematicamente il rapporto scienza-religione) di C. Sagan, P.B. Medawar, F. Hoyle e J.M. Ziman.

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, *History of Scientific Thought*, Cambridge 1956 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, *Storia del pensiero scientifico*, Torino 1983).

La principale interazione tra scienza e religione nel ricordo di questo secolo sarà indubbiamente quella riguardante i problemi etici suscitati dal crescente controllo da parte della biochimica e della genetica sugli aspetti fondamentali della vita umana (che vanno dalla fertilizzazione *in vitro* alla contraccezione, all'aborto, all'eugenetica e all'eutanasia, per non parlare del controllo biochimico dei processi cerebrali). Su questi temi esiste già una vasta letteratura.

STANLEY L. JAKI

**SINCRETISMO.** Il termine *sincretismo* si riferisce di solito alle connessioni di tipo speciale tra lingue, culture o religioni. Questo termine è usato molto frequentemente in storia delle religioni, disciplina che ha fatto un tentativo particolare per attribuirgli un significato più preciso.

**Storia e uso del concetto.** Il termine *synkratismos* si incontra per la prima volta in Plutarco (*Moralia* 490ab). Esso probabilmente deriva da *synkretos* (forma ionica di *synkratos*, «mescolare insieme») e fu spiegato dall'etimologia popolare o da Plutarco stesso come riferito al comportamento dei Cretesi, i quali, nonostante l'abituale discordia tra loro, si riunivano insieme quando un nemico esterno li attaccava. Ma è opportuno trascurare queste prime interpretazioni, che riguardano il rapporto tra la parola e il suo significato. Le discussioni del termine nella *Suda* (4,451), nell'*Etymologicum magnum* (732,54ss.), negli *Adagia* (27) e nelle *Epistolae* (3,539) di Erasmo si fondano ancora sulla spiegazione di Plutarco, che fu così trasmessa al periodo moderno. Gli sforzi di riconciliazione tra molinisti e tomisti nel XVI secolo e tra luterani e calvinisti nel XVII secolo possono essere criticati come sincretisti. La prima applicazione del termine alla storia delle religioni risale probabilmente a una recensione anonima (a una edizione di Minucio Felice) che comparve sul «Fraser's Magazine for Town and Country» (London 1853, vol. 47, p. 294). In seguito il termine comparve con una certa frequenza nella scienza della religione e nella teologia storica della seconda metà del XIX secolo. Hermann Usener (*Götternamen*, 1896; 1928, pp. 337-40) lo rese come «confusione di religioni» (*Religionsmischerei*). In tedesco, *Mischerei*, a differenza di *Mischung* («mescolanza», «miscela»), presenta alcune sfumature di significato negative, e infatti Usener considera il sincretismo un abbandono senza scrupoli della fede dei Padri, anche se esso fu di fatto una fase di passaggio necessaria nello sviluppo storico delle religioni. In seguito la parola fu usata in genere senza sottintesi negativi, ma ancora in modo assai improprio.

***Il sincretismo come categoria.*** L'uso del termine rende chiaro che non è possibile alcuna definizione del sincretismo senza un contesto specifico e che il termine stesso non può servire come adeguata descrizione di serie omogenee di fenomeni. Tuttavia è possibile usare il concetto di sincretismo come categoria di esplicazione storico-genetica. Tale concetto rende possibile una critica del contrasto ideologico, di stampo romantico, tra sincretismo e tradizione naturale pura o, nel caso della religione popolare, incontaminata. Esso è inoltre uno strumento euristico utile per rintracciare gli antecedenti, altrimenti nascosti, di certi eventi storici, così come per identificare il fenomeno del sincretismo stesso come qualcosa (che richiede una ulteriore definizione) che può a sua volta essere un antecedente per successive situazioni reali. Il concetto di sincretismo, infine, contribuisce alla chiarificazione socio-psicologica dell'interesse per il bilanciamento, la subordinazione, la superordinazione e l'unificazione della verità.

***Il sincretismo come descrizione di fenomeni.*** Nell'uso del concetto di sincretismo non c'è *adaequatio intellectus et rei* («corrispondenza tra mente e oggetto»). Il concetto è in linea di principio uno strumento di interpretazione e come tale è indipendente dal termine ereditato dall'antichità. In ciascun momento si deve trovare un accordo su cosa il termine vuol dire. Le parti che trovano questo accordo devono preoccuparsi che gli elementi costitutivi del concetto siano sufficientemente vicini tra loro, nonostante la diversità nei fenomeni, e quindi che sia mantenuta l'unità del tipo. Ciascuna singola connessione individuale non può essere descritta come sincretistica; essa deve essere considerata un elemento di una unità più complessa.

**Una tipologia di fenomeni.** Dal momento che non è possibile utilizzare il concetto di sincretismo in modo universale e univoco, è dunque necessaria una tipologia. Per gli scopi attuali pare opportuno proporre due distinte sezioni principali.

***Rapporti tra realtà complesse.*** Realtà complessa può essere qualsiasi connessione di elementi mentali e di azioni, rappresentazioni e oggetti, riferiti a questi elementi, che abbia la funzione di fornire agli uomini una irriducibile spiegazione del loro mondo e norme egualmente non riducibili. Tale connessione può assumere (ma non ne ha propriamente necessità) forma sociologica in una organizzazione o in una istituzione; nella sua espressione intellettuale essa può essere un sistema dottrinale, ma può assumere qualsiasi altra forma.

***Rapporti tra elementi particolari.*** Anche gli elementi particolari che compongono una religione (per esempio le sue divinità) possono essère rapportati tra loro in vario modo. Possono essere identificati, si può stabilire tra loro nuove relazioni, oppure all'interno di un pantheon si possono verificare modificazioni e spostamenti causati dall'incontro con altri pantheon. Simili rapporti particolari, che si realizzano in modo quasi organico (almeno a livello popolare) e in modo anonimo, presuppongono rapporti tra unità o realtà complesse. Ma un elemento particolare può essere anche la creazione di un autore letterario. In questo caso l'istituzione di rapporti particolari può essere realizzata da singoli individui, senza che avvengano incontri tra culture e religioni. Molti autori hanno realizzato un

proprio particolare sincretismo: in età ellenistica e in epoca tardoantica, ad esempio, i pitagorici, gli astrologi, gli orfici, i compilatori del *Corpus Hermeticum* e degli Oracoli Sibillini e Caldei, la teosofia di Tubinga, gli alchimisti, Luciano di Samosata, Elio Aristide, Numenio di Apamea, Porfirio, Giambico e Sallustio filosofo.

**Nella ricerca attuale.** Quando il concetto di sincretismo viene oggi usato per descrivere fenomeni, l'applicazione del termine non è ancora il risultato di una analisi, ma serve, piuttosto, come un giudizio di disprezzo per particolari manifestazioni, un giudizio che viene ritenuto ovvio. L'aggettivo *sincretistico*, usato in questo modo, si ritrova in infiniti trattati sulle religioni, dove indica sia fenomeni semplici sia fenomeni complessi; la sua definizione è data per scontata e da essa vengono ricavate varie deduzioni. Solo negli anni '70 si ebbero i primi tentativi di distinguere tra il concetto e la serie dei fenomeni.

Nuove tappe nella situazione culturale attuale sono rappresentate dai simposi sul tema che furono tenuti ad Åbo (1966), a Göttingen (Reinhausen) e Strasburgo (entrambe nel 1971), a Santa Barbara (1972) e a Besançon (1973). Questi simposi hanno portato a vari punti di consenso. Il presente articolo cerca semplicemente di accrescere questo consenso, ma non promette alcun risultato sicuro.

***Il sistema e la storia.*** Il concetto di sincretismo può essere usato per descrivere sia uno stato sia un processo. Viene usato nel primo modo se, per esempio, una intera religione – o le sue componenti o i suoi tratti particolari – viene descritta come sincretismo o sincretistica. In questo caso il concetto è applicato in modo statico, per descrivere uno stato o una condizione in cui le caratteristiche dell'oggetto sono sistematicamente correlate tra loro.

Il concetto di sincretismo viene invece usato in modo processuale quando parliamo di tendenza o sviluppo sincretistico, oppure di uno sviluppo che sfocerà nel sincretismo. Il sincretismo, in questo caso, viene inteso come un processo, che si estende attraverso il tempo e in cui le gradazioni o fasi di sviluppo devono essere distinte. Questo può essere chiamato un concetto dinamico di sincretismo. Si è anche tentato di riassumere questa dimensione dinamica di sincretismo attraverso neologismi come *sincretizzazione*.

**Il sincretismo nella storia.** Da quanto si è detto, deriva che il progetto di una «storia del sincretismo» risulterebbe di fatto improprio. Sarebbe al massimo possibile indicare quei gruppi che, nella storia generale delle religioni, hanno reso possibile ciò che gli storici chiamano, a certe condizioni, «sincretismo». I risultati sincretistici raggiunti da questi gruppi non sono a prima vista coerenti rispetto ai contenuti, anche se tale coerenza può essere ovviamente rintracciata. La collocazione di tali risultati sotto il concetto di sincretismo dipende da una analisi genetica e tipologica. Attualmente, tale analisi può assumere soltanto la forma della classificazione. Il presente articolo è perciò organizzato lungo linee classificatorie, anche se all'interno delle singole classi dispone gli esempi proposti in ordine cronologico.

***I presupposti.*** Realtà religiose originariamente separate possono accostarsi insieme, in modo da produrre il sincretismo. Un primo possibile risultato si realizza quando ciò che si sovrappone finisce per dominare, mentre ciò che è più antico rimane come sopravvivenza. Questo accade, per esempio, nella religione nabatea e palmirena del periodo ellenistico, oppure nelle associazioni che sorsero come risultato dell'attività missionaria cristiana in Africa. Una seconda possibilità si realizza quando invece il substrato continua a esercitare il predominio: così accade, per esempio, con il substrato sumero in rapporto alla sovrapposizione accadica, con il substrato celtico in rapporto alla sovrapposizione romana e forse con l'escatologia germanica in rapporto alla sovrapposizione orientale. Una terza possibilità, infine, si realizza quando viene stabilito un equilibrio tra le varie componenti, come ad esempio nel Manicheismo o in alcune sette pseudoislamiche (come gli Ahl-i-Haqq, i Drusi o gli Yezidi). Accanto al sincretismo fra realtà del tutto separate, si può realizzare anche un sincretismo tra elementi tra loro collegati. Le escatologie ebraica, cristiana, islamica e marxista, per esempio, sono tutte collegate tra loro, anche se ciascuna di esse si è sviluppata in maniera così indipendente che i pochi tentativi, principalmente di tipo letterario, di fonderle o almeno ridurle a un denominatore comune possono essere definiti, senza riserve, sincretistici.

Il sincretismo in campo religioso non ha bisogno di essere accompagnato da un corrispondente sincretismo in altri campi. Con eguale frequenza, infatti, si incontrano, indifferentemente, la coincidenza e la non coincidenza tra sincretismi di diverso genere. Sebbene sembri strano parlare di lingua «mescolata» o di cultura «mista», dal momento che ogni cultura ha sempre, in linea di principio, dei precursori eterogenei, tuttavia è possibile richiamare alcuni esempi che chiariranno il concetto. La cultura mista tedesco-ebraica del Medioevo, ad esempio, usava una lingua mista, lo yiddish. In qualche caso, invece, il sincretismo culturale non ha bisogno di essere accompagnato da un parallelo sincretismo linguistico: nelle isole del Giappone, ad esempio, si sono mescolate le culture dell'Asia continentale e quelle delle isole oceaniche, ma la lingua

giapponese è rimasta del tutto pura e omogenea. Talora, al contrario, un sincretismo linguistico non ha bisogno di associarsi a un sincretismo culturale, come nel caso della lingua letteraria persiano-turca, che è esclusivamente al servizio della cultura islamica.

Rapporti analoghi si realizzano anche tra il sincretismo culturale e quello religioso. Un esempio di perfetta coincidenza tra una cultura sincretistica e una religione sincretistica è l'Egitto ellenizzato, specialmente nel culto di Serapide; qualcosa del genere è forse avvenuto nei moderni movimenti nativistici, che si sono sviluppati in alcune regioni che furono colonizzate dall'Occidente. Un sincretismo culturale si incontra anche, in qualche misura, subito dopo la migrazione degli Israeliti nel paese di Canaan; tuttavia non si realizza affatto un corrispondente sincretismo religioso e i profeti vi si oppongono con decisione quando compare una tale minaccia.

Un sincretismo linguistico associato strettamente a un sincretismo religioso si incontra spesso quando una lingua viene «pidginizzata» o «creolizzata» in un gruppo in cui la religione tribale sia ormai in qualche misura amalgamata con il Cristianesimo. Al contrario, il sincretismo linguistico non era accompagnato da alcun sincretismo religioso nel caso della lingua ebraico-aramaica che veniva usata per il dibattito nell'Ebraismo rabbinico; né c'era sincretismo religioso accompagnato da sincretismo linguistico nelle religioni misteriche della tarda antichità, le cui formule e *hieroi logoi* erano preferibilmente in greco.

*La simbiosi.* Un presupposto sociale per il sorgere di un sincretismo è la coesistenza di gruppi diversi. Si possono ipotizzare coesistenze di questo genere anche per l'epoca preistorica, dal momento che qualche indizio su quei remoti periodi può essere ricavato dalle culture prive di scrittura dell'epoca moderna. Gli elementi matrilineari che erano osservabili, fino alla loro recente scomparsa, in numerose culture di coltivatori sono stati attribuiti anche ad alcuni gruppi del Neolitico in possesso di una economia di sviluppo; gli studiosi sono arrivati a considerare il passaggio dalla raccolta alla coltivazione come una conquista culturale attribuibile alle donne.

Una osservazione più accurata ha tuttavia dimostrato che talora popoli raccoglitori e popoli coltivatori posseggono una caratteristica invece tipica dei popoli cacciatori: pongono cioè in relazione alcuni gruppi di persone con animali particolari. C'è la possibilità, in questi casi, che il cibo fosse raccolto o coltivato non soltanto per il consumo umano ma anche per quello animale. Non si deve necessariamente concludere, dunque, che i rapporti dei gruppi umani con determinati animali e, rispettivamente, con determinate piante fossero connessi già in precedenza, ma piuttosto che fossero connessi e fusi i due differenti tipi di cultura e le loro rispettive modalità di espressione religiosa.

Questa situazione risulta assai più chiara nei casi in cui sia presente una testimonianza scritta. In Asia minore e nella regione della Media, nel I secolo d.C., i fedeli della dea iranica Anāhitā convivevano insieme a quelli della dea greca Artemide, e questa simbiosi portò a un limitato sincretismo. Altre simbiosi nella stessa epoca e nelle stesse regioni, peraltro, non portarono ad alcun sincretismo. Nel mondo ellenistico, simbiosi di questo genere precedono molti altri collegamenti tra divinità. Anche le dottrine proposte dai moderni movimenti messianici, in Africa, in Asia e in America latina, si sono formate evidentemente dai contatti tra i gruppi etnici e i rappresentanti della civiltà occidentale; la predicazione dei missionari ha svolto in questo caso un ruolo importante ma in nessun modo decisivo.

*L'acculturazione.* Se poniamo la simbiosi all'interno del contesto più ampio dei sistemi in cui coloro che convivono insieme finiscono per socializzare – sistemi che comprendono anche una grande quantità di sottosistemi – allora possiamo parlare di acculturazione. Una volta che i movimenti di conquista si traformarono in imperi (come nel caso degli Achemenidi, di Alessandro Magno, dei Romani, degli Spagnoli e degli Inglesi), essi posero a contatto culture diverse; la fusione che ne risultò, da un lato o dall'altro, ha spesso portato a sincretismi.

*La sovrapposizione.* L'esempio più importante di sovrapposizione è probabilmente la migrazione degli Indoeuropei nel subcontinente asiatico, che era già abitato da popoli non indoeuropei. A seconda delle circostanze locali, possiamo parlare di «sanscritizzazione» della parte dravidica dell'India, oppure di gerarchizzazione delle caste, e così via. In ogni caso, l'Induismo – l'Induismo del periodo epico e puranico e poi quello successivo – divenne una religione davvero differente da quella dei Veda. L'ampiezza di questi fenomeni rappresenta un aspetto del loro carattere sincretistico.

***Il parallelismo dei fenomeni.*** Non tutte le simbiosi, le acculturazioni e le sovrapposizioni, tuttavia, hanno sempre portato al sincretismo. Possono essere risultate, infatti, anche altre e diverse formazioni, i cui nomi vengono spesso, ma erroneamente, usati come sinonimi di *sincretismo*.

*La sintesi.* Sebbene J.D. Droysen e altri abbiano definito l'Ellenismo una cultura mista, esso non fu del tutto sincretistico. Le idee di Droysen e degli studiosi successivi che hanno parlato dell'Ellenismo come di una riconciliazione o di una integrazione di culture in

una unità più alta vengono meglio rappresentate dal termine *sintesi*, che a sua volta va inteso come un complesso di fenomeni di sintesi. Ci furono, infatti, vari tipi di Ellenismo e numerose furono le culture che stabilirono legami di vario genere con la cultura greca. L'Ellenismo egizio, quello babilonese e quello iranico furono i tipi principali, e la maggior parte dei culti di queste realtà culturali furono fondamentalmente «sintetici», come il Giudaismo ellenistico e i culti delle città-stato degli Imperi dei Seleucidi e degli Antigonidi. Le formazioni religiose sincretistiche furono perciò casi speciali all'interno di questi diversi Ellenismi.

*L'evoluzione*. Questo termine indica un processo, interno a un sistema, che produce elementi nuovi e che risulta irreversibile. Gli elementi nuovi possono a loro volta diventare il centro di una nuova unità e quindi di un nuovo sistema. Il risultato del processo è una nuova religione, ma questa nuova religione non è sincretistica. Fu in questo modo che il Buddhismo sorse dai precedenti sistemi religiosi presenti in India e non, come talora si sostiene, dallo scontro tra il Brahmanesimo e i sistemi stranieri. La religione Bahā'ī e anche il culto che la precedette, il Babismo, sorsero perché i loro fondatori si appropriarono dell'istituzione dell'imam, inteso come mediatore della rivelazione, senza che in questo processo avessero un ruolo elementi non islamici.

*L'armonizzazione*. I teosofi sono convinti che tutte le religioni siano vere e portino all'unione con Dio. Per questo Ramakrishna (1834-1886) disse di aver provato tutte le religioni (Induismo, Islamismo e Cristianesimo) e di aver compreso che tutte si muovono verso lo stesso Dio, anche se in modi diversi. I fondatori e gli aderenti ai vari movimenti di riforma all'interno del neoinduismo affermano idee simili. Principi paragonabili si trovano anche nell'ampia corrente tradizionale che dall'antico Gnosticismo, attravero il Neoplatonismo del Medioevo e del Rinascimento (che si interessava dell'armonizzazione tra filosofia e religione piuttosto che tra le varie religioni) giunge fino alla moderna antroposofia. In genere non si afferma esplicitamente che tutte le religioni insegnano la stessa cosa, né si rimuovono le linee di demarcazione tra loro. Si stabilisce, piuttosto, una armonia tra le diverse religioni, mediante l'affermazione che esse mirano tutte alla medesima meta. L'insistenza sull'unità della meta (cioè Dio) che caratterizza questa affermazione è paragonabile ai presupposti di unità che in altre circostanze portano al sincretismo. In tutti i casi qui menzionati, comunque, non è mai risultata alcuna forma di sincretismo. [Vedi *PLURALISMO RELIGIOSO*].

**Le conseguenze.** Quando uno sviluppo storico-religioso raggiunge uno stadio sincretistico, in genere il suo carattere di sincretismo non si comunica agli stadi successivi. Fino a questo punto è corretto dire che il sincretismo è sempre una fase di transizione. A questo punto vanno di nuovo distinti vari tipi.

*La trasformazione*. Un esempio di trasformazione particolarmente significativo nella storia, perché accompagnò l'espansione dell'Islam, fu la de-ellenizzazione dell'Oriente. Questo processo si realizzò non soltanto nella religione, ma anche nella cultura materiale, valutata dall'archeologia e dall'estetica, nelle istituzioni di governo e perfino nelle idee. Quando le lingue parlate in Asia minore e quelle semitiche, iraniche ed egizie parlate nelle altre regioni cominciarono di nuovo ad affermarsi in modo autonomo, dopo la diffusione della cultura greca nelle città dell'Oriente, approssimativamente nel II secolo d.C., il loro *revival* non condusse a un ritorno alle condizioni precedenti all'influsso ellenistico, ma piuttosto a una trasformazione, o metamorfosi, del carattere sintetico e insieme sincretistico dell'Ellenismo in una nuova unità. Questa unità si mosse nella direzione dell'omogeneità, sebbene essa stessa, analizzata in dettaglio, non fosse affatto omogenea e non finisse per diventare, per questo motivo, uniforme.

In precedenza, un simile processo di trasformazione aveva fatto sorgere il Cristianesimo dell'età apostolica e postapostolica. Nonostante la molteplice derivazione di molti dei suoi concetti e dei suoi punti di vista fondamentali, il Cristianesimo delle origini non era affatto una religione sincretistica (come invece, per esempio, il Giudaismo rabbinico ed ellenistico). Lo stesso si deve dire del Cattolicesimo, che venne in esistenza dopo una ulteriore trasformazione, una ellenizzazione, questa volta non giudaica, del Cristianesimo. In modo simile, varie forme del Cristianesimo orientale svilupparono realtà che non possono più essere definite ellenistiche e certamente non sincretistiche; questo sviluppo si realizzò nelle Chiese nestoriana e monofisita, ma anche in alcune Chiese minori.

Il Manicheismo e lo Zoroastrismo ortodossi, tra le altre religioni, emersero in una regione in cui elementi battisti, cristiani siriaci e zurvaniti si trovavano in stretta ma indefinita vicinanza. Il Manicheismo era, inoltre, sincretistico, ma tale sincretismo era tenuto sotto controllo dalla forte sistematizzazione. Lo Zoroastrismo, invece, non era sincretistico. Anche gli elementi, infatti, che non erano propriamente iranici appaiono in esso fortemente iranizzati, sebbene non ci fosse un problema di «assorbimento».

*La disintegrazione*. Se gli elementi che producono una formazione sincretistica sono stati indipendenti per un tempo sufficientemente lungo, oppure se essi continuano ad avere una esistenza autonoma a fianco

del sincretismo, tali elementi tendono ad affermarsi in modo sensibile anche all'interno della nuova formazione. Fino a quando si realizza questo fenomeno, la struttura sincretistica rimane separata. Non soltanto, ad esempio, le varie società ellenistiche d'Oriente subirono la de-ellenizzazione, ma ci furono anche reazioni da parte greca. Dall'VIII secolo in poi, inoltre, in Giappone si realizzarono unioni sincretistiche tra Buddhismo Mahāyāna e Scintoismo, ma la gente frequentò indifferentemente i templi di ciascuna delle due distinte religioni così come i templi condivisi da entrambe; il risultato fu una aumentata consapevolezza della differenza tra le due religioni. Se si fa eccezione per lo Scintoismo Ryōbu, che rimase stabile fino al XIV secolo e che poi mutò soltanto per ragioni politiche, questi sincretismi non durarono a lungo, sebbene la coesistenza tra i devoti dello Scintoismo e i buddhisti continuasse.

*L'assorbimento.* Quando il livello sovrapposto non scompare nei confronti del livello subordinato – come accade frequentemente – ma al contrario si impone come dominante, allora si ha l'assorbimento. Così, per esempio, il dio del cielo dei Greci invasori diventò probabilmente l'erede dei molti dei della montagna del periodo pregreco. Da un certo punto di vista, anche la fede in Jahvè, dominante dal Sinai, assorbì la fede nel Dio dei padri dei nomadi delle tribù di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, così come anche la credenza nel grande dio cananeo, El.

**Le connessioni tra unità complesse.** Intere religioni possono essere messe a confronto con un'altra religione nei processi di acculturazione e di sovrapposizione. Questo è accaduto, per esempio, quando la religione delle città-stato greche venne a contatto con le religioni locali in Asia minore, nella cosiddetta Mezzaluna fertile, in Iran e in Egitto. Fin da quando gli studiosi iniziarono a prestare una attenzione più puntuale alle conseguenze della spedizione di Alessandro, il «sincretismo dell'antichità» è stato considerato l'esempio classico di sincretismo nella storia delle religioni. Va notato, tuttavia, che il risultato del contatto non fu soltanto la nascita di nuove ma limitate religioni propriamente sincretistiche. Piuttosto, i pochi sistemi religiosi istituzionalizzati ai quali si può attribuire questo carattere di sincretismo già presupponevano parziali o più ampie aree di contatto. In molti casi, il sorgere di simili aree di contatto fu incoraggiato quando la convinzione greca dell'unicità della verità venne a contatto con un tipo di pensiero assai impreciso o pittoresco nei suoi concetti.

***Tra religioni.*** Il processo appena descritto si realizzò nei rapporti tra i Sumeri e gli Accadi. Il tentativo politico-religioso di Sargon di Akkad (circa 2350-2294 a.C.) e di suo figlio, invece, di unire la religione sumera a quella semitica era di natura diversa. Il loro scopo era quello di eliminare la distinzione tra due sistemi religiosi originariamente differenti, in modo che, contrariamente a ciò che accadde nel Regno di Israele, potesse scomparire la contrapposizione tra la religione semitica sovraimposta e quella nativa sumera, che si trovavano perciò in latente o aperta competizione.

Nella Cina del X secolo, invece, i sistemi teologici furono creati al di fuori del Confucianesimo, del Taoismo e del Buddhismo. Esisteva già in Cina – come esiste ancora oggi – la convinzione popolare, ampiamente diffusa ed efficace sulla vita quotidiana, che queste tre religioni si completassero l'una con l'altra e che in ultima analisi significassero la stessa cosa.

***All'interno delle religioni.*** In Egitto i sistemi e le mitologie divine rappresentate dai sacerdoti, che in origine erano assai differenziati, subirono una grande quantità di combinazioni diverse quando i singoli distretti vennero uniti, anche se questo processo di combinazione non si deve soltanto a queste condizioni. I sacerdoti-teologi si sentirono spinti dalle affermazioni universalistiche dei loro dei locali ad assimilare, per esempio, la cosmogonia di Eliopoli e quella di Ermopoli, di Eliopoli e di Menfi, di Ermopoli e di Menfi, di Menfi e di Tebe. Un processo simile si realizzò in occasione della formazione del culto imperiale di Marduk a Babilonia, ma le condizioni per questo fenomeno furono certamente più numerose e più durature in Egitto. Il sincretismo egizio-ellenistico del periodo tolemaico fu perciò forse il più ricco dei sincretismi che sorsero ai confini dell'impero di Alessandro.

L'esempio dell'Egitto ha condotto gli studiosi a parlare di sincretismo anche per la religione iranica e per quella greca. Ma il concetto in questi casi non è appropriato. Invece ci furono molti esempi di sincretismo tra religioni in India: i miti degli dei Savitṛi, Indra, Vāyu, Aryaman, Rudra, Agni, Sūrya e Yama possono essere considerati semplici varianti della medesima tradizione, mentre il Vaiṣṇavismo e lo Śivaismo sono di fatto la sintesi di molte e diverse tradizioni indiane.

**La combinazione di elementi particolari.** Ci si riferisce qui a combinazioni che si stabiliscono, per esempio, tra riti, idee, simboli, divinità, persone, scritti e così via. Ciascun elemento può essere arricchito di altri significati, oppure può continuare ad esistere a fianco dei nuovi elementi. Ma anche questa forma di giustapposizione può assumere varie forme e indicare di volta in volta una latente competizione oppure un reciproco completamento.

***L'aggiunta.*** Quando la linea di confine tra elementi diversi viene eliminata (e con essa la competizione tra loro), ma uno degli elementi assorbe l'altro, il risultato

è una combinazione le cui componenti non soltanto sono evidenti per lo studioso moderno ma devono anche essere state riconoscibili per i devoti del tempo. Una cosa del genere è accaduta sia all'interno delle singole religioni sia tra le religioni. In Egitto, per esempio, un certo tipo di eternità (*nhh*) fu assegnata al dio Re, un altro tipo (*dt*) al dio Atum. Il risultato fu il dio Re-Atum. Qualcosa di paragonabile è accaduto frequentemente nell'Ellenismo. L'accostamento del Baal Dolicheno ad un Giove già assimilato con Zeus, ad esempio, ha prodotto Giove Dolicheno.

*Le teocrasie* – combinazioni tra divinità – presuppongono le aggiunte. Esse si realizzano quando, per scopi pratici, un dio si presenta fuso con un altro dio davanti ai suoi adoratori, anche in assenza di una identificazione a livello concettuale. Nelle numerosissime divinità semiteriomorfe d'Egitto è già riconoscibile una tendenza a rendere indistinti i confini tra forma e concetto. La maggior parte delle principali divinità egizie sorse in questo modo, ma anche i nomi di molte divinità minori furono il frutto di una combinazione, che talora mantenne separati i determinativi, talora li fuse in un determinativo comune.

Simili teocrasie si realizzarono, sebbene meno frequentemente, presso tutti i popoli del Vicino Oriente antico. Probabilmente ciò dipende dal fatto che il politeismo causava qualche difficoltà al proprio fedele. Ma anche la politica può avere avuto il suo ruolo sullo sfondo, soprattutto nell'incontro tra popolazioni diverse. Per consiglio del ricco egizio Uza-Hor-Resnet (un collaboratore dei Persiani), il re persiano Cambise II (che regnò dal 528 al 522 a.C.) si prostrò davanti a una immagine di Neith, a Sais, e offrì sacrifici a lei in quanto madre di Re (e perciò del faraone vivente) e insieme a Osiride (e perciò al faraone dopo la sua morte). Si può supporre che nell'onorare queste divinità egli intendesse in realtà onorare le corrispondenti divinità iraniche: la dea successivamente favorita da Artaserse II (405-359 a.C.) sotto il nome di Anāhitā e insieme la *fravashi* del sovrano. Il medesimo personaggio può anche aver ispirato l'iscrizione in cui Dario il Grande (521-486 a.C.) si descrive come figlio di Neith e perciò stabilisce con questa divinità un legame che il sovrano iranico non aveva con Anāhitā. Ne risulta che anche il carattere di Anāhitā cambiò nel periodo successivo.

Questo primo esempio di teocrasia anticipa le molte teocrasie di età ellenistica. Tra queste richiede una attenzione particolare la triade alessandrina composta da Serapide, Iside e Arpocrate. Serapide si sviluppò, a partire da Osiride, Api e forse da un «Hades»/«Jupiter Dis» d'Asia minore, nel dio di un culto imperiale istituito, per gli Egizi e i Greci del suo regno, da Tolemeo I (323-285 a.C.), con l'aiuto di sacerdoti, filosofi e maestri di cerimonia. Iside «dai mille nomi», la «manifestazione, in una forma sola, di tutti gli dei e di tutte le dee», poteva facilmente, in quanto tale, assorbire qualunque forma divina nella sua tranquilla marcia trionfale. Arpocrate, infine, il suo figlio minorenne che in realtà costituiva un aspetto di Horus, fu equiparato a vari altri dei giovani e infine ad Eracle.

Una nuova divinità, Hermes Trismegistos, sorse dalla fusione tra Hermes, il dio greco delle invenzioni fauste, e Thoth, il divino scriba degli Egizi. Questo nuovo dio divenne il centro di un intero *corpus* di scritti e restò il maestro e il garante della conoscenza esoterica fino al Rinascimento. [Vedi *ERMETISMO*, vol. 3].

Filone di Biblos ci parla a lungo delle teocrasie greco-cananee. Le teocrasie greco-aramaico-iraniche erano molto diffuse in Oriente, mentre in generale le teocrasie erano più rare in Occidente: tra queste ultime ricordiamo quelle ispano-fenicie o quelle celtico-romane.

*Le forme di culto*. Quando un rito adotta alcune componenti provenienti da un rito differente, in questo caso le forme di culto risultano mescolate. Ma poiché il repertorio delle azioni rituali è relativamento ridotto, l'influenza esterna è spesso indistinguibile dall'azione di fattori già presenti nella tradizione. Questa situazione è più chiara nella liturgia cristiana e in particolare nel caso dei sacramenti. Poiché i rituali di abluzione erano, in tutte le loro forme, ampiamente diffusi, non è affatto chiaro se il battesimo sia un atto che emerge – per il suo particolare carattere di iniziazione – da una serie di abluzioni preesistenti, oppure se le abluzioni, al contrario, rappresentino soltanto riproduzioni secondarie di un originale atto autenticamente battesimale.

Il battesimo fornisce un esempio della difficoltà di stabilire con sicurezza la connessione tra vari riti. Il battesimo del neofita ebreo, per esempio, probabilmente ebbe origine all'interno dell'Ebraismo e non fu conservato dai movimenti battisti esterni, del tipo degli Elcasaiti e dei Mandei. Il battesimo cristiano, invece, più che essere derivato da quei medesimi ambienti esterni, rappresenta l'accettazione e lo sviluppo del battesimo di Giovanni, che faceva parte dell'ambiente ebraico, ma che aveva ormai acquisito una dimensione escatologica.

D'altro canto, il battesimo entrò probabilmente in certi culti misterici, come quello di Mithra, dall'esterno, probabilmente dal Cristianesimo. Le cerimonie di numerose Chiese indipendenti africane, così come i cosiddetti «cargo cults» della Melanesia, rappresentano forme di fusione tra la liturgia protestante e i culti

etnici. Il culto umbanda, in Brasile, è infine una combinazione tra la liturgia della Messa cattolica e i rituali dell'Africa occidentale.

***La messa in parallelo.*** Il confronto di elementi è molto più facilmente praticabile quando si è convinti dell'unità della verità. Se la verità è una, allora diversi nomi non indicano reali differenze, ma possono essere considerati semplicemente nomi diversi per la stessa cosa. Questa è la strada intrapresa in modo chiaro dai filosofi greci e da questo punto di vista il pensiero romano seguì quello greco. Il primo tra i tanti modi della messa in parallelo è quello dell'interpretazione.

*L'interpretazione.* L'*interpretatio Graeca* e l'*interpretatio Romana* furono a lungo considerate il presupposto principale, o anche una fase principale, del sincretismo stesso. Questo è ben comprensibile, di fronte all'ampia diffusione di entrambe. Ma dietro a queste due «interpretazioni», in realtà, non c'era affatto una autentica teocrasia, ma soltanto una tendenza in quella direzione. Questa tendenza era molto diffusa soprattutto in letteratura, cosicché possiamo parlare di sincretismo letterario. In Porfirio, ad esempio, il *deus Ahrimanius* viene dottamente interpretato come *antimimos daimon* («il dio che imita»). Durante l'epoca di Alessandro, Apollo prende il posto di Mithra (probabilmente per dimostrare l'armonia tra Greci e Persiani) sulle tavolette votive del Santuario del Fuoco di Persepoli. Helios sostituisce Mithra in Senofonte e probabilmente anche in Plutarco (a meno che qui non sostituisca Ōhrmazd), nei rilievi di epoca partica e così via.

L'interpretazione greca dichiarò di essere interessata, sebbene non in maniera esclusiva, a quei singoli tratti dell'oggetto estraneo che già sembravano familiari. La rinominazione romana degli dei greci fu anch'essa chiaramente una forma di interpretazione. Ma un nuovo tipo di *interpretatio Romana* si ebbe una volta che Roma ebbe distrutto l'Impero seleucida e quello tolemaico ed ebbe conquistato le regioni che appartenevano ai Celti e ai Germani. Da allora in poi le interpretazioni non stabilirono più soltanto dei parallelismi, come era accaduto tra i Greci; piuttosto fu sempre presente una certa subordinazione del dio locale al corrispondente dio romano. L'esempio contrario, quello dell'ebraico Jahvè che rifiutò di essere interpretato come Giove, illustra il carattere esclusivo dell'interpretazione romana e la risultante tendenza alla teocrasia. Interpretazioni di Jahvè si incontrano soltanto ai margini dell'Ebraismo, come ad esempio ad Elefantina (un'isola sul Nilo), o laddove l'interpretazione era resa possibile soltanto dall'uso dell'equivalente greco del biblico El 'Elyon (*Hypsistos*). Le interpretazioni di altre tradizioni raggiunsero il loro punto più alto nello Gnosticismo, dove la convinzione nell'unità della fede si era trasformata in una fede nell'unità della redenzione, che non avrebbe permesso alcuna divisione. Per questo motivo, i sistemi gnostici forniscono gli esempi più significativi dei vari tipi di sincretismo, preceduti ogni volta da una autentica *interpretatio Gnostica*.

*L'equivalenza.* Evidentemente l'equivalenza è il presupposto per tutte le forme di messa in parallelo, di identificazione, di teocrasia e infine di sincretismo tra unità complesse. Ma essa acquista uno speciale significato evolutivo quando alle singole unità, o a loro elementi, vengono assegnati valori differenti ed esse sono concepite come modi rivolti verso il medesimo scopo ma con la condizione essenziale che una di esse conduce alla meta più efficacemente delle altre. Questo tipo di valutazione ha trovato posto nella filosofia della religione, per esempio in quella di Śaṅkara (738-822 d.C.), che parla di una via graduata a Dio. La prima dottrina cristiana di una *praeparatio evangelica* («preparazione al Vangelo») tra i Greci e gli Ebrei appartiene soltanto in parte a questa categoria, dal momento che essa perde il suo carattere sincretistico a causa della sua fondamentale funzione apologetica in rapporto all'Ebraismo e al paganesimo. D'altro canto, una equivalenza evolutiva è frequentemente documentata negli sviluppi conclusivi di molte religioni (in quella postislamica, postcristiana e postscintoista, ad esempio), e, più in generale, in numerose nuove realtà religiose del tempo presente, che, nonostante le loro aspirazioni verso una verità più alta, sono costrette ad ammettere che le affermazioni di verità dei loro predecessori hanno una validità relativa.

*L'amalgama.* Questo termine descrive una fusione che è assai più irreversibile della semplice mescolanza. Il termine *mescolanza* è più adatto a descrivere il fenomeno del sincretismo. Questo è dovuto all'origine del termine, nella fisica antica, in cui si discuteva soprattutto delle combinazioni, delle misture e delle fusioni, mentre il problema della massa o quantità che un elemento perde quando diventa davvero parte di una mescolanza restava in ultima analisi irrisolto. Questo particolare aspetto ben si adatta al carattere di dissolubilità che è proprio del sincretismo, un carattere che può diventare operativo in qualsiasi momento. L'*amalgama*, d'altro canto, descrive il caso limite del sincretismo e risulta nel complesso equivalente a *sintesi*.

*Lo scambio di qualità.* Il primo esempio da menzionare è quello dello scambio di qualità tra i *bodhisattva* del Buddhismo Mahāyāna e gli spiriti e i demoni (compresi i *kami* dello Scintoismo) dei popoli convertiti a questa versione del Buddhismo. Non è questione di figure equivalenti, per cui non possiamo parlare di messa in parallelo o di aggiunta. Né è questione di divinità

dalle due parti, sebbene talora dal processo possano derivare delle divinità. Il *bodhisattva*, fornito di una serie di qualità derivate dal folclore locale, ha l'importante funzione di mostrare che la redenzione – per la quale la redenzione realizzata dal Buddha ha aperto la strada – è presente anche nelle tradizioni dei popoli convertiti. Alle estremità di questo mondo religioso, le diverse figure in questione devono tutte assomigliarsi tra loro, anche se esse non hanno alcun nucleo personale, ma piuttosto le loro caratteristiche sono intrecciate come in un gioco di costruzioni.

*L'identificazione.* Dove non c'è teocrasia, sussiste l'identificazione, che per principio suppone lo stesso grado di identità da entrambe le parti. È comunque assai difficile riconoscere come il processo logico rappresentato dall'identificazione abbia realmente operato nel contatto tra le tradizioni religiose. Al massimo si può affermare che nei sincretismi letterari, i cui autori sono ben addestrati nella logica, le identificazioni operano, ad esempio, tra i concetti generali di spirito, o tra questi e le personificazioni.

**Le religioni sincretistiche.** Le religioni sincretistiche costituiscono i punti più elevati dei processi sincretistici, in quanto non sono le prime realizzazioni del sincretismo, ma presuppongono l'esistenza di settori sincretistici meno organizzati. Simili religioni si possono chiamare «metasincretismi» o sincretismi «di secondo livello».

***Le religioni misteriche.*** Il «mistero» come forma di culto non possiede, in quanto tale, un carattere sincretistico. Questo è chiaro dai cosiddetti «misteri» del mondo antico: i misteri eleusini, i misteri dei Cabiri di Samotracia e, ancora nel periodo classico, quelli di Orfeo, Dioniso e Cibele. In realtà, il tipo di culto misterico in cui l'elemento più importante era la conformità tra il destino dell'iniziato e quello della sua divinità favorì lo sviluppo, nel periodo ellenistico, delle religioni misteriche di tipo sincretistico. I misteri egizi di Iside, ad esempio, presupponevano la fede in Osiride, che aveva già acquisito legami sincretistici (anche se non riferiti ai misteri) con il culto di Serapide dei Tolemei. I misteri di Mithra, dell'Asia minore, non presuppongono alcun antico mistero iranico, ma soltanto il dio Mithra in quanto tale, nonostante egli fosse già equiparato al Sole e a Helios. In questo esempio, il sincretismo «di secondo livello» si manifesta nell'aggiunta di un nuovo legame con un tipo di culto misterico originario dell'Asia minore. Qualcosa di simile si può dire anche per i misteri di Sabazio, che era stato un antico dio frigio o lidio, e per Giove Dolicheno, che era stato l'antico Baal di quel luogo. Quando l'idea fondamentale dei misteri di Cibele e Attis fu integrata nel contesto dei cosiddetti dei morenti e risorgenti, questi misteri acquisirono un carattere assai diverso da quello che avevano prima dell'introduzione dell'agricoltura in Asia minore.

***Il Manicheismo.*** Il Manicheismo presuppone un sincretismo in parte ellenico, in parte babilonese, in parte iranico e in parte cristiano. Il suo fondatore, Mani, realizzò un ulteriore sincretismo quando creò un sistema unico in cui alcuni collegamenti precedentemente sfumati furono interrelati in modo completamente nuovo e originale. Per questo il Manicheismo potrebbe a buon diritto essere descritto, da coloro ai quali si rivolgeva, come l'autentico Cristianesimo, l'autentico Buddhismo e perfino l'autentico Taoismo. I notevoli sforzi missionari fecero nascere a loro volta formazioni sincretistiche. Non è certo se queste ultime riproducano i sincretismi più antichi – è discusso, ad esempio, il ruolo svolto dal Buddhismo nel sorgere del Manicheismo – oppure, al contrario, se esse rappresentino sincretismi «di terzo livello». Fino a un certo punto, perciò, il Manicheismo costituisce il supremo sincretismo e non è sorprendente che, a causa del suo enorme potere di suggestione, la gente considerasse il Bogomilismo e il Catarismo medievali come una sua ripresa. Questi ultimi, tuttavia, rappresentano qualcosa di differente, cioè delle trasformazioni del Paulicianesimo, che hanno mantenuto un certo carattere dualistico e che perciò non vanno classificati come propriamente sincretistici.

***Lo Gnosticismo.*** Soltanto il Valentinianesimo e le scuole dei Sethiani possono essere paragonati al Manicheismo per quanto concerne il livello di formulazione sistematica. Le altre dottrine gnostiche non erano sistemi, ma semplicemente miti; tutte, comunque, erano sincretistiche allo stesso modo, nonostante le differenze di contenuto. Tutte furono inoltre precedute dai vari sincretismi greco-orientali, anche se questo non significa che le dottrine greche sullo spirito debbano essere interpretate come il nucleo della dottrina gnostica della redenzione. Centrale per il concetto gnostico di redenzione era piuttosto l'idea di un redentore che necessita egli stesso di redenzione; intorno a questo nucleo spirituale i contenuti sincretistici dei diversi Gnosticismi erano organizzati in modi realmente differenti. Fenomeni di questo genere poterono realizzarsi anche nelle frange dell'Ebraismo, anche se l'Ebraismo non forniva per sua natura i presupposti necessari. Il processo si realizzò rapidamente, invece, nelle religioni greco-orientali. Sincretismi di secondo livello comparvero nella struttura dei miti, nel carattere peculiare della figura del redentore, nel modo in cui erano concepiti la storia e il mondo. Il risultato fu un modello fondamentale che è rimasto presente negli infiniti Gnosticismi fino al periodo moderno, sebbene questo

non significhi che tutti i particolari di questi Gnosticismi successivi derivino dall'antico Gnosticismo.

***Il Medioevo.*** Si parlerà qui di «Medioevo» indifferentemente per l'Occidente e per l'Oriente, anche se la linea di demarcazione con il mondo moderno, che solo rende il termine significativo, non è la stessa in Oriente e in Occidente.

La trasmissione ininterrotta dell'alchimia, dalla tarda antichità fino al Rinascimento, l'ininterrotta continuità del misticismo *heikhalot* e della Qabbalah, che scorrono come un'ampia corrente all'interno della tradizione ebraica, e la ripresa sempre possibile del pensiero neoplatonico significano che nuovi sincretismi potrebbero sorgere in qualunque momento; questi sarebbero paragonabili a quelli che si realizzarono nel periodo in cui l'alchimia, il misticismo ebraico e il Neoplatonismo comparvero per la prima volta. In molti casi (per esempio in Raimondo Lullo, 1232-1315) furono inserite anche tradizioni provenienti dal mondo islamico, sebbene nel caso di Lullo l'alto livello dell'astrazione concettuale facesse di fatto scomparire qualunque modello sincretistico. Lo stesso si può dire per Agrippa (1486-1535) in rapporto al misticismo ebraico e per Paracelso (1493-1541) in rapporto al Neoplatonismo. Negli ambienti di costoro, tuttavia, erano presenti forme popolari di magia, sia bianca che nera, che possono bensì essere definite sincretistiche.

Anche in Oriente sorsero in vari luoghi questi nuovi sincretismi. Ricordiamo in primo luogo le connessioni tra un Induismo già sincretistico e un Islamismo non sincretistico, favorite in parte dalla politica religiosa di Akbar (1542-1605). Questo sincretismo comprendeva i cosiddetti brahmani musulmani (grazie all'interazione tra musulmani e induisti alle feste e nei templi comuni nel Punjab e nel Sultanato di Delhi) e giunse fino alla formazione di una organizzazione sincretistica, il Sikhismo. Nel Medio Oriente, la continuità con gli antichi sincretismi si combinò con l'Islamismo sovrapposto, portando a formazioni a loro volta sincretistiche come quelle dei Drusi, dei Shamsīyah, degli Yezidi, degli Ahl-i Ḥaqq e di alcuni ordini turchi di dervisci. Nel Buddhismo missionario si realizzarono le connessioni, già menzionate, tra i *bodhisattva* e gli spiriti (o demoni) del folclore centroasiatico, cinese e giapponese.

***L'età moderna.*** Il processo di acculturazione del XIX e del XX secolo ha egualmente prodotto alcuni nuovi sincretismi, che si concentrano su un futuro utopistico oppure su un presente che ha bisogno di miglioramento. [Vedi *NUOVE RELIGIONI*, vol. 3]. Appartengono al primo tipo i cosiddetti «cargo cults» della Melanesia, della Micronesia e della Polinesia, che sono comprensibili soltanto sullo sfondo dell'attività missionaria cristiana. Questi culti materializzano gli oggetti della speranza cristiana proclamata dai missionari e li trasformano in forme di prosperità tangibile importate dall'esterno; essi perciò producono numerose nuove interpretazioni di Cristo e di altre figure bibliche viste alla luce dei salvatori indigeni. L'uguale o maggiore importanza che questi culti attribuiscono alla loro tradizione mitica, rispetto alla Bibbia, conduce inesorabilmente allo sviluppo di nuovi miti, che mantengono soltanto una somiglianza formale con il mito cristiano, da una parte, e con gli originari miti indigeni, dall'altra.

Una situazione simile si riconosce nelle cosiddette Chiese indipendenti africane, soprattutto quando il culto degli antenati è unito alla venerazione cristiana per i santi e l'iniziazione tribale al battesimo. Ulteriori legami conducono a una topografia mitica e a una geografia escatologica in cui talora sono incorporate le coordinate della topografia e della geografia biblica.

Tra le nuove istituzioni religiose a carattere sovraregionale, alcune sono francamente sincretistiche, altre meno; la più sincretistica è probabilmente la Chiesa dell'Unificazione, in cui sono ancora riconoscibili i contributi provenienti dallo sciamanismo coreano, dal Buddhismo Mahāyāna e dalla confessione presbiteriana.

Altri movimenti sincretistici moderni si concentrano invece su un presente che necessita di miglioramento. In Brasile, la tradizione ecclesiastica cattolica, il Pentecostalismo e i culti africani e indigeni, come anche, in certi casi, una certa conoscenza scolastica della mitologia dell'antichità classica, tutto ciò è venuto a contatto, portando alla formazione di alcune grandi religioni sincretistiche: Candomblé, Macumba e Umbanda. L'insegnamento sincretistico sugli spiriti e sulle divinità che si ritrova in queste religioni può essere interpretato nei termini della venerazione cristiana dei santi e in quelli della mitologia indiana, africana o addirittura greca. In Birmania, invece, il comune orientamento verso un sovrano buddhista alla testa di un partito socialista, il cui carisma assicurasse la prosperità del Paese, portò a un singolare sincretismo buddhista-marxista. In Vietnam, infine, i contatti tra Buddhismo, Cristianesimo e religione popolare condussero all'istituzione di una nuova religione organizzata, il Cao Dai.

**Conclusione.** Si può affermare, in linea di principio, che il sincretismo costituisce sempre la fase conclusiva delle diverse epoche particolari della storia delle religioni. Esso perciò conterrà sempre affermazioni di verità, dal momento che lo sguardo gettato almeno sulla relatività di tutto ciò che precede rende possibile paragonare, mescolare e interscambiare elementi della tradizione. Un atteggiamento tollerante verso tutto ciò che è apprezzato nel mondo è perciò una delle condi-

zioni fondamentali per il sorgere di qualunque sincretismo, così come costituisce una delle virtù fondamentali dell'uomo che nel sincretismo si è formato e che a sua volta lo appoggia. Grandi capacità intellettuali sono infine richieste per cementare insieme i diversi elementi in un nuovo tipo di tradizione e, soprattutto, per conservare la combinazione tra il livello erudito e quello popolare.

## BIBLIOGRAFIA

L'analisi moderna del sincretismo fu inaugurata da R. Reitzenstein e H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926. Essa è proseguita in una serie di simposi: Sv.S. Hartman (cur.), *Syncretism. Based on Papers Read at the Symposium on Cultural Contact. Meeting on Religious Syncretism Held at Åbo on the 8th-10th of September 1966*, Stockholm 1969; *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971*, Paris 1973; A. Dietrich (cur.), *Syncretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposion in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971*, Göttingen 1975; Françoise Dunand e P.L. Lévêque (curr.), *Les Syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon, 22-23 ottobre 1973*, Leiden 1975; e infine B.A. Pearson (cur.), *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*, Missoula/Mont. 1975. Un recente approccio al problema è U. Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Syncretismus-Begriffes*, Wiesbaden 1982. Le situazioni storiche in cui possono realizzarsi i sincretismi sono descritte in modo esemplare in M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983).

Numerosi volumi sono dedicati alla valutazione critica dei materiali sincretistici nella serie delle «Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain», pubblicate da M.J. Vermaseren (Leiden a partire dal 1967). Il sincretismo è stato anche l'oggetto di una speciale ricerca, condotta dal 1968 al 1981, i cui risultati sono stati pubblicati nella serie «Göttinger Orientforschungen»: cfr. specialmente J. Spiegel, *Die Götter von Abydos. Studien zum ägyptischen Syncretismus*, Wiesbaden 1971; W. Schenkel, *Kultmythos und Märtyrerlegende. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*, Wiesbaden 1977; Brigitte Altenmüller, *Syncretismus in den Sargontexten*, Wiesbaden 1975; e Maria Theresia Derchain-Urtel, *Syncretismus in ägyptischer Ikonographie. Die Göttin Tjenenet*, Wiesbaden 1979. Accanto alle opere sull'Egitto, la serie offre anche uno studio generale: G. Wiessner, *Syncretismusforschung. Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1978. Il sincretismo è discusso anche da R. Merz, *Die numinose Mischgestalt*, Berlin 1978.

Le ipotesi relative al sincretismo in Grecia e in Iran sono difese da O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I: *Von den Anfängen bis Hesiod*, Berlin 1926; e II: *Die Hochblüte bis zum Ausgang des fünften Jahrhunderts*, Berlin 1935; e da St.S. Hartman, *Gayomart. Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*, Uppsala 1953. Notizie sul sincretismo in India si possono trovare in qualunque studio sulle religioni indiane. Sulla tarda antichità, cfr. anche Chr. Elsas, *Neoplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin 1973. Sull'America meridionale, cfr. L. Weingärtner, *Umbanda. Syncretistische Kulte in Brasilien, eine Herausforderung für die christliche Kirche*, Erlangen 1969; U. Fischer, *Zur Liturgie des Umbandakultes*, Leiden 1970; e H.H. Figge, *Geisterkult. Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens*, Freiburg 1973.

Per una discussione sul sincretismo in Africa, cfr. R. Rozier, *Le Burundi. Pays le da vache et du tambour*, Paris 1973. Sul Giappone, cfr. J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966; e J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden 1967. Sul sincretismo all'interno delle varie culture buddhiste, cfr. E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965; e H. Bechert, *Buddhism in Ceylon and Studies in Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Göttingen 1978.

Sulla posizione cristiana riguardo al sincretismo, si consulti W.A. Visser, *No Other Name. The Choice between Syncretism and Christian Universalism*, London 1963. Sulla disputa riguardante il sincretismo all'interno della Chiesa protestante, cfr. O. Ritschl, *Die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, Göttingen 1926.

CARSTEN COLPE

**SMITH, W. ROBERTSON** (1846-1894), biblista e semitista scozzese. Cresciuto nella conservatrice Chiesa libera di Scozia, William Robertson Smith fu educato all'Università di Edimburgo e nel 1870, subito dopo la laurea, divenne professore di ebraico al College della Chiesa ad Aberdeen. Eccezionalmente colto, aderì alla nuova critica biblica che in quel periodo andava diffondendosi in Germania, in Olanda e in Francia. L'adesione aperta a queste nuove idee portò immediatamente al licenziamento di Smith, al termine del più celebrato processo religioso dell'epoca vittoriana. Dopo numerosi anni di disoccupazione intellettuale, nel 1883 Smith fu assunto a Cambridge, diventando infine professore di arabo, membro del Christ's College e bibliotecario dell'Università. La prima – e controversa – notorietà di Smith deriva principalmente dai suoi scritti di argomento biblico inseriti nella nona edizione dell'*Encyclopaedia Britannica*. Durante gli anni di Cambridge, Smith divenne addirittura direttore editoriale di quel monumento alla cultura vittoriana, venendo perciò in contatto con i principali intellettuali inglesi dell'epoca; egli stesso scrisse oltre 200 voci per quell'*Encyclopaedia*, esercitando perciò un'enorme influsso sulla cultura biblica.

Smith può essere considerato il fondatore della moderna sociologia comparata della religione. Émile

Durkheim riconobbe il proprio debito nei confronti di Smith a proposito delle sue intuizioni riguardanti lo stretto rapporto tra le percezioni della natura da parte degli uomini e la loro esperienza della società, delle sue idee sulla necessità periodica del rituale per rinforzare le credenze e i valori sociali e infine del suo metodo per spiegare la religione nei termini fondamentali già presenti nel suo stadio più primitivo. (Meno fortunata, invece, fu l'adozione da parte di Durkheim della distinzione operata da Smith tra religione pubblica e magia individuale). Fu sotto la guida di Smith che James Frazer pubblicò il suo primo saggio sul totemismo, nel 1887, e fu sotto l'influenza di Smith che Frazer in seguito sviluppò le sue idee riguardanti il sacrificio del re divino.

Smith sviluppò le sue teorie sull'evoluzione e sulla funzione della religione soprattutto per favorire una più chiara comprensione della Scrittura. Egli non dubitò mai che la ricerca e la speculazione scientifica fossero al servizio di Dio e sembrò inconsapevole che le sue idee avrebbero portato a ridurre e a demistificare la religione, fino a farne un prodotto dell'esperienza sociale, in pratica come sosteneva Durkheim. Diversamente dalla maggior parte degli studiosi biblici della sua epoca, Smith trascorse lunghi periodi di studio nel Vicino Oriente: questa esperienza sul campo fornì autorevolezza a molti dei suoi argomenti.

Accanto a numerosi articoli e recensioni, Smith pubblicò sulla religione tre libri: *The Old Testament in the Jewish Church* (1881), che presenta le sue idee in risposta alle critiche di stampo conservatore; *The Prophets of Israel* (1882), che sostiene che i profeti possono essere opportunamente compresi soltanto all'interno dei loro rispettivi contesti sociali; e *Lectures on the Religion of the Semites* (1889, ed. riv. 1894), senza dubbio la sua opera più importante, sintesi e sviluppo delle posizioni precedenti.

Smith considerò la religione in modo evoluzionistico e pose naturalmente il Cristianesimo protestante al suo culmine. Di conseguenza si accostò ai documenti scritti, sia biblici che extrabiblici, collocandoli nei termini dei loro tempi e dei loro contesti, il che a sua volta richiedeva una ricostruzione sociologica di questi medesimi contesti. La Bibbia fu paragonata a un enorme deposito geologico, in cui ogni sezione prepara la strada a un sempre più chiaro sviluppo delle verità conclusive di Dio. Smith sostenne inoltre che il modo migliore per comprendere l'essenza della religione consiste nell'esaminarne la forma primitiva. Nel caso della religione semitica, egli affermò che questa forma primitiva era la tradizione seguita dai pastori beduini e per avvalorare questa affermazione ricostruì l'antica struttura sociale araba nel suo libro *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885). Purtroppo Smith utilizzò la teoria del suo amico J.F. McLennan, secondo il quale il totemismo costituisce una fase primordiale e necessaria per tutte le religioni, e di conseguenza evidenziò due punti fondamentali: che le astrazioni di Dio e della società richiedono una espressione tangibile attraverso oggetti materiali e che tali oggetti devono essere utilizzati ritualmente e a intervalli periodici per sostenere il gruppo. L'autentica sostanza di questi oggetti simbolici favorisce la fede, specialmente quando essi sono forniti della capacità di produrre effetti e vengono comunitariamente condivisi, come in occasione di una festa rituale (per esempio un pasto sacrificale). In questo modo Smith associò il concetto di sacrificio totemico e comunitario alla morte di Cristo e alla conseguente pratica cristiana di consumare Cristo nell'Eucarestia. Nel corso delle sue argomentazioni, fece pesantemente affidamento sulle descrizioni etnografiche delle credenze e delle pratiche di un gran numero di popoli privi di scrittura, comunque non semitici. Questa operazione scandalizzò la Chiesa di Smith e il suo nome fu cancellato dalla seconda edizione delle *Lectures*.

Secondo Smith, l'interazione rituale o sociale possiede una precedenza analitica rispetto al mito e alla fede. La sua produzione pone sempre in evidenza gli aspetti comunitari ed etici della religione e minimizza invece i suoi aspetti negativi, portandolo a suddividere le credenze e le pratiche in una religione autentica (che è sociale e magica) e in un sistema di tabu (che sono invece individualistici e regressivi). Questa ambiguità del sacro coinvolse profondamente Smith, ma in ultima analisi si rivelò un opportuno bilanciamento dei suoi pregiudizi confessionali e morali.

## BIBLIOGRAFIA

T.O. Beidelman, *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, Chicago 1974: contiene la bibliografia definitiva delle pubblicazioni di Smith, un elenco delle opere polemiche relative al suo processo e ampie citazioni di materiali legati sia allo sviluppo scientifico dello studioso che alla conseguente critica.

J.S. Black e G. Chrystal (curr.), *Lectures and Essays of William Robertson Smith*, London 1912: contiene una scelta significativa degli scritti di Smith, non soltanto sulla religione ma anche sulla letteratura, la scienza, la matematica, le lingue.

J.S. Black e G. Chrystal, *The Life of William Robertson Smith*, London 1912: la più ampia e dettagliata biografia, scritta da due tra i suoi migliori amici.

T.O. BEIDELMAN

**SOCIETÀ E RELIGIONE.** I rapporti tra religione e società sono fondamentali per la natura della religione e, secondo autorevoli affermazioni di vecchia data, sono intrinseci alla natura della società. In realtà, le società sono caratterizzate dai valori che incarnano, dalle motivazioni individuali e collettive che promuovono, dagli incentivi che ispirano e sanciscono e dagli ideali su cui la fede, gli atteggiamenti e i comportamenti si fondano e si rafforzano. Di conseguenza, la religione difficilmente può identificarsi o definirsi altro che in termini di rapporti sociali umani. La religione offre precetti per l'ordine sociale, per il comportamento individuale, per l'azione collettiva. Quindi, tutte le tradizioni religiose esprimono il rapporto fra quelli che vengono riconosciuti e intesi come gli obiettivi più alti della vita umana, da una parte, e il comportamento umano quotidiano, dall'altra. In larga misura, le religioni del mondo possono distinguersi sulla base delle loro particolari interpretazioni di questo rapporto fondamentale e secondo gli atteggiamenti verso la società che esse prescrivono e riconoscono. E tuttavia, mentre le tradizioni religiose del mondo si possono distinguere su questo punto l'una dall'altra, al tempo stesso condividono alcune convinzioni comuni su questo rapporto fondamentale e su ciò che esso comporta.

**Rapporti fra la società e le varie tradizioni religiose.** Tutte le tradizioni religiose ricercano una certa congruenza fra i loro ideali e l'ordinamento sociale della vita in cui essi dovrebbero esprimersi. Di conseguenza, una società si distingue per le sue aspirazioni collettive – aspirazioni che la religione si preoccupa di sanzionare. Analogamente, tutte le tradizioni religiose hanno meccanismi per stimolare i fedeli verso obiettivi che la loro società non ha ancora raggiunto. Il rapporto tra questi ideali e il comportamento collettivo religiosamente sanzionato è sempre soggetto a rettifiche e a modificazioni, data la tendenza delle religioni a interpretare in senso più aperto il benessere terreno. Tutte le tradizioni religiose forniscono dei mezzi coi quali gli individui e le comunità possono fondare (o rifondare) la loro vita su una base distinta dallo statu quo sociale e culturale. Vale a dire che tutte approvano forme di ritiro dal mondo o di liberazione dalla situazione sociale esistente. Così facendo, esse dimostrano che gli ideali religiosi e l'ordinamento quotidiano della vita comune non sono pienamente congruenti, ma piuttosto caratterizzati da conflitti e da tensioni. La soluzione o la mediazione efficace di tali conflitti richiede espresse strategie spirituali e pratiche.

Data la complessa natura del rapporto con la società, spesso le tradizioni religiose trovano utile invocare una distinzione tra sacro e profano, e applicare questa distinzione nell'istituzione dello status della società. C'è nella coscienza religiosa una tendenza irresistibile ad affermare che tutto nella vita è sacro, ma c'è al tempo stesso il riconoscimento che ciò che è sacro è determinato in rapporto a ciò che si giudica profano. Sacro e profano sono termini dicotomi, unicamente definibili dal rapporto reciproco. Perciò il dinamismo intrinseco di ogni tradizione religiosa scaturisce dalla sua percezione che tutto può essere sacro solo in quanto conosciuto e avvertito per tale in contrapposizione al profano.

Gli insegnamenti delle tradizioni religiose derivano dalla conoscenza e dall'esperienza del modo in cui la vita umana individuale e collettiva dovrebbe essere ordinata e in cui le aspirazioni umane dovrebbero venir privilegiate, alla luce della complessità di questo rapporto fondamentale tra il sacro e il profano. Di conseguenza, le tradizioni stesse offrono formule sperimentate, mediante le quali i confini e i contorni del sacro si possono percepire con riferimento ai confini e ai contorni del profano. Ma tutte cercano di affermare che la vita stessa è sacra e che anche le sue forme ed espressioni sociali possono e devono impregnarsi di queste percezioni e convinzioni.

***Confucianesimo.*** Confucio (552?-479 a.C.) viaggiò da uno stato all'altro dell'intera Cina per risvegliare la responsabilità sociale della popolazione e dare origine alle riforme sociali e politiche. In realtà, gli insegnamenti di Confucio sono intesi a creare il contesto morale adatto a incoraggiare una vita familiare armoniosa, uno Stato equamente retto e un mondo dotato di risorse spirituali tali da consentire ai suoi abitanti di vivere pacificamente. Agli occhi di Confucio, il carattere individuale e un giusto ordine sociale e politico discendono entrambi dalla cultura morale. L'accento da lui posto sulla cultura del carattere morale individuale, così come su un ordine sociale armonioso, spinse i seguaci a indirizzare i suoi insegnamenti in due direzioni. La prima, rappresentata dalla *Grande Scienza* (*Tahsüeh*), del v secolo a.C., evidenziò le implicazioni sociali dell'insegnamento confuciano. La seconda, rappresentata dalla *Dottrina del Giusto Mezzo* (*Chungyung*), attribuita a Tzu-ssu (483-402 a.C.), nipote di Confucio, mette in evidenza l'armonia tra emozione, temperamento e intelligenza, come mezzi per giungere alla realizzazione completa della natura individuale. La *Dottrina del Giusto Mezzo* insegna che le forme più complete dell'armonia sociale e politica si hanno solo attraverso la realizzazione delle nature individuali. Poiché l'insegnamento confuciano portava con sé questa duplice capacità, di fornire l'incentivo morale individuale, mentre prescriveva le basi per un ordine sociale e politico armonioso, esso divenne la scuola di pensiero prevalente in Cina, tanto che, nel 136 a.C., fu

proclamato dottrina ufficiale dello Stato. Lungo i secoli, il Confucianesimo ha esercitato un ruolo formativo fondamentale in tutta la vita sociale e culturale cinese, e in particolare nelle sfere dell'amministrazione pubblica, della giurisprudenza, dell'istruzione, della musica e della vita rituale del popolo. Se il Taoismo e il Buddhismo hanno avuto un impatto enorme sulla religione e sulla filosofia cinesi, la coesione fondamentale della società cinese tradizionale può attribuirsi alla capacità dell'insegnamento confuciano di identificare le compatibilità tra gli imperativi morali individuali e i dettati dell'ordine sociale.

***Islamismo.*** La religione islamica offre un chiaro esempio di ordine sociale informato alla dottrina religiosa. In effetti, nelle regioni dove domina l'Islamismo, è corretto riferirsi indifferentemente agli Stati islamici o alla religione islamica. L'ideale islamico si è sviluppato negli Stati-comunità; il rapporto dell'individuo con Dio e i rapporti tra gli esseri umani in ambienti sociali sono interdipendenti. Perciò, vi sono popoli musulmani, un impero musulmano, e certamente una civiltà islamica, ciascuno dei quali ebbe origine dalle intuizioni e dagli insegnamenti del profeta Maometto in Arabia, nel VII secolo d.C. Il fatto che il musulmano si identifichi con colui che si rimette alla volontà divina, riconoscendo che «non c'è altro dio all'infuori di Dio e Maometto è il suo profeta», costituisce una solida base per la coesione sociale e politica. La dottrina e le leggi islamiche sono concepite come aspetti della stessa volontà. Il caratteristico *ethos* islamico fonde lo spirituale e il temporale, il pubblico e il privato, l'aspirazione religiosa individuale e gli affari di stato. Siccome potrebbe non esservi alcuna distinzione sostanziale tra la sfera religiosa e quella temporale della vita, i musulmani sostengono che gli stati islamici sono nati per volere divino. Perciò, fin dall'inizio, nel mondo musulmano si ebbero stati teocratici. Certamente, la tensione oggi esistente all'interno di quel mondo è in gran parte dovuta al fatto che la moderna riforma educativa e sociale e la crescente democratizzazione politica hanno il potere di sovvertire l'armonia religiosa e sociale, che era esplicita nella legge islamica tradizionale.

***Scintoismo.*** La cultura e l'*ethos* indigeni del Giappone, lo Scintoismo, appunto, sono un esempio di interdipendenza tra elementi spirituali e temporali che è praticamente impossibile distinguere. Essendo giunto ad esprimersi attraverso antichi racconti popolari, miti e riti indigeni, lo Scintoismo si sviluppò in stretta concomitanza con l'emergere e il crescere dell'identità collettiva giapponese; venne perciò a descrivere le credenze e le usanze caratteristiche e innate di quel popolo. Non esiste per lo Scintoismo alcun singolo fondatore, non una sacra scrittura riconosciuta, non un *corpus* di dottrine stabilite. I miti a cui si richiama sono, per molti aspetti, simili a quelli rintracciati fra i popoli del Sud-Est asiatico. Ma l'atteggiamento scintoista verso la vita è tipicamente giapponese, e se ne avvertono gli influssi in mille modi nell'intera vita sociale e culturale giapponese. Nel suo incontro con tradizioni religiose e culturali di altra origine – Confucianesimo, Taoismo e Buddhismo in particolare – lo Scintoismo ha mostrato, per un verso, adattamento e, per l'altro, renitenza. La sua presenza fra il popolo è stata sempre associata al rispetto per gli antenati, che si è tradotto, nel corso dei secoli, nel rispetto per l'imperatore e per la dinastia, e quindi nella devozione al potere (*kamī*), dal quale fluisce la vita e che guida la condotta umana e garantisce l'unità del popolo.

***Induismo.*** Più complesso il quadro della religione (e della civiltà) in India. Nella civiltà indiana, la religione agisce molto meno in funzione degli obiettivi nazionali e molto più come regola di vita o di coscienza. La percezione induista che la vita umana consiste in una serie infinita di nascite e rinascite, insieme alla credenza nel *karman* (per cui gli atti precedenti sono fattori determinanti delle circostanze presenti e future), porta ad una stratificazione delle classi sociali e ad un ordinamento gerarchico dei valori religiosi. Gli individui debbono mettere in pratica le leggi e i doveri (*dharma*) spettanti e richiesti alla rispettiva classe, o casta, di appartenenza. In effetti, le distinzioni tra classi corrispondono alla distinzione fondamentale fra le condizioni umane. I *brahmāṇa* (brahmani), in posizione preminente, sono considerati i custodi del potere divino. I *kṣatriya*, la nobiltà, hanno il compito di proteggere il popolo. I *vaiśya*, membri del terzo stato, sono tenuti al lavoro necessario, cioè, a prendersi cura dei campi, del bestiame, degli scambi e così via. La quarta classe, quella dei *śūdra*, una specie di casta dei servitori, è appunto tenuta a «servire umilmente». La dottrina induista giustifica questa stratificazione sociale, che ritiene legittimata da un'azione cosmica. Il sistema sociale è un complemento necessario del potere del *karman*, ed è attraverso il *karman* che si può sperare in una definitiva liberazione dal ciclo perpetuo della nascita e della rinascita. Esiste quindi, nella concezione induista, un dualismo intenso di spirito e di materia. E mentre se ne riconosce e se ne approva la matrice sociale, essa tollera condizioni indubbiamente deplorevoli. Ma una simile interpretazione ricorre in un contesto di percezioni e di convinzioni per le quali, essendo il mondo una realtà singola, religione e società sono complementari.

***Buddhismo.*** Sorto da un'acuta percezione della sofferenza e dell'ignoranza spirituale diffuse nella vita

umana, il Buddhismo dà espressione al rapporto tra religione e società attraverso la convinzione che la vita terrena non può assicurare la felicità ultima o finale. Il suo fondatore, Siddhārtha Gautama (circa 563-483 a.C.), raccomandava agli ascoltatori e ai seguaci di respingere sia una vita di appagamento dei sensi, sia una vita di continua auto-mortificazione. Tra questi due estremi era tracciata la «via di mezzo», per incoraggiare la vera conoscenza, la tranquillità e l'illuminazione, raggiunte attraverso un processo che, come nell'Induismo, agisce lungo una successione di vite verso una meta ultima, il *nirvāṇa*. Questa meta finale è concepita come uno stato trascendente, in cui l'individuo è libero dal desiderio e dal dolore e sul quale la sofferenza non ha alcun potere.

Il carattere particolare della formazione spirituale, nel Buddhismo, richiese un forte movimento monastico. Scopo della vita monastica è di fornire il contesto e il nutrimento spirituale affinché gli aspiranti, guidati dalle norme del famoso «Ottuplice Sentiero», possano progredire verso il *nirvāṇa*. All'interno dell'ordine monastico (*saṃgha*), era prescritta una vita semplice; non erano peraltro ammesse pratiche ascetiche estreme. In realtà, il Buddhismo può definirsi una religione monastica, sostenuta e seguita dai laici; giunse perciò a influenzare, ma non a determinare, le società in cui finì per prevalere. In India, Cina, Giappone, Tibet, Birmania, Sri Lanka, in tutta l'Asia meridionale e persino negli Stati Uniti, ovunque ha mostrato le sue capacità di flessibilità e adattabilità. La regola di vita è esemplificata dai monaci, considerati i capi morali, e rispettata e praticata dai laici. Il Buddhismo insegna in modo specifico che la risposta all'umanità sofferente dovrebbe consistere nella carità attiva; ne fu una conseguenza diretta l'istituzione di dicasteri dei servizi sociali (ospedali, scuole, orfanotrofi e altri servizi umanitari). La carità impone anche virtù individuali, come generosità, moralità, tolleranza, energia, concentrazione nella meditazione, saggezza. Tutte virtù che accentuano in modo fondamentale il primato della coscienza individuale, intesa, nel Buddhismo Theravāda più rigoroso, quale comunione col Buddha e, nel Buddhismo Mahāyāna, quale impegno solenne dello spirito umano a divenire un Buddha.

***Taoismo.*** Nato come reazione al passaggio dal feudalesimo a un nuovo ordine sociale, nella Cina del VI secolo a.C., il Taoismo influì sulla formazione della cultura cinese in tutti i suoi aspetti. Associato a Laotzu, supposto autore del *Tao-te chiňg* (Canone della via e della virtù), il Taoismo insegna una regola pratica di vita (la via naturale) e un atteggiamento che consente ai seguaci di disporsi serenamente di fronte all'unità dell'universo. Raccomanda armonia, semplicità e serenità, espresse in forme artistiche e culturali, come dipingere un paesaggio, sorseggiare il tè, ecc. Pur senza mai raggiungere uno *status* ufficiale, come avvenne per lo Shintoismo in Giappone, il Taoismo fu, nella società cinese tradizionale, la fonte dell'atteggiamento collettivo verso la vita e mantenne la sua influenza fino al 1949, quando salì al potere il governo comunista.

***Ebraismo.*** Le complessità del rapporto fra religione e società, nell'Ebraismo, sono mediate in una varietà di modi. Le scritture ebraiche attestano, per esempio, che la creazione (il mondo creato dall'unico vero Dio) è buona e destinata al godimento. Al tempo stesso, la bontà e la santità della vita sono interpretate alla luce di convinzioni forti e durature riguardanti la condizione e il carattere particolari di un popolo, il cui modo di vita è ordinato secondo precise e specifiche norme sancite dall'alleanza. Nella concezione ebraica, la promessa del patto: «Se ascolterete le mie parole e obbedirete ai miei comandi, io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Es 19,5), non è rivolta a tutti. Così, mentre afferma la peculiarità di ogni aspetto della vita, l'Ebraismo è attento in modo particolare a quanto è stato opportunamente consacrato e santificato. Dal momento che il rapporto tra Dio e il suo popolo deve essere delineato mediante il patto, l'Ebraismo pone, attraverso le leggi e i rituali, un forte accento anche sulle condizioni con le quali il patto è onorato e difeso. Il primato del patto assicura che quanti sono legati a una divinità suprema secondo i suoi dettami, possiedono una identità collettiva. Esso implica poi che questa identità li distinguerà da ogni altro popolo privo di tale vincolo divino. Quindi, il rapporto tra religione e società, nel pensiero e nella concezione ebraici, va rappresentato da due punti di vista, ossia dall'esterno e dall'interno del rapporto di alleanza. In senso più ampio, Dio stabilì il modello dell'esistenza armoniosa tra se stesso e tutti i popoli quando il mondo fu creato. E, nell'istituire l'alleanza, Dio scelse un popolo mediante il quale doveva compiersi la redenzione di quello stesso mondo. Da entrambi i punti di vista, l'Ebraismo interpreta il mondo, e quindi la società, come l'ambiente in cui si svolge l'azione divina. Da entrambi i punti di vista, la salvezza implica la realizzazione dello scopo del creatore per la sua creazione. L'Ebraismo afferma perciò una compatibilità fondamentale tra ideali religiosi e realtà sociale, di cui, nel corso dei secoli, è stata investita l'idea della nazione d'Israele, nazione di impronta tanto religiosa quanto politica.

***Cristianesimo.*** Iniziando come movimento interno all'Ebraismo, il Cristianesimo ne ereditò l'accentuazione sul primato dell'alleanza e sulla concezione precipuamente monoteistica della natura divina. Tuttavia, permeato della vita di Cristo e formulando la sua fede

nell'unico vero Dio mediante il concetto dell'unicità nella trinità, il Cristianesimo, anche nelle fasi iniziali dello sviluppo, si rivolse non solo agli Ebrei, ma a tutti i popoli del mondo greco-romano. Di conseguenza, l'adesione all'alleanza fu reinterpretata in termini più spirituali e meno giuridici di quelli altrimenti prevalenti nell'Ebraismo.

In realtà, la revisione cristiana del concetto di alleanza richiese la formulazione di un'alleanza nuova, che sarebbe stata alla base di una identità collettiva riveduta. Questa nuova alleanza rese possibile concepire il Cristianesimo in termini universali e identificare i seguaci di Cristo. Vanno perciò intese e applicate contestualmente le convinzioni fondamentali sulla bontà dell'ordine creato e sulla necessità della redenzione – convinzioni che appartengono anche all'Ebraismo. È possibile applicare tali convinzioni per intendere che ci dovrebbe essere uno stato cristiano, ed è ugualmente possibile citarle onde averne una base logica per la concezione dei Cristiani come «sale della terra», il cui compito è quello di portare, o scoprire, la presenza di Dio ovunque si trovino. E quando queste convinzioni religiose fondamentali si associano ad intuizioni dovute in larga parte all'influenza greca ed ellenistica, è anche possibile un approccio alla società in termini sia trascendenti che ideali, come nella concezione cristiana del regno di Dio.

Si può quindi dimostrare che le norme particolari riguardanti i rapporti tra religione e società sono insite nelle norme fondamentali e formative dalle quali è motivata ciascuna tradizione religiosa. Ed è sempre possibile prevedere quale atteggiamento assumerà una religione verso la società, conoscendo in che modo quella religione raffigura la condizione umana, quale valore attribuisce alla comunità umana e come delinea ciò che ci si aspetta dall'individuo alla luce della sua concezione globale dell'ordine cosmico.

**Lo studio della società e della religione.** Quantunque il rapporto tra religione e società non sia mai stato oggetto di uno studio specifico in Occidente fino al XIX secolo, esso fu tuttavia alla base di continue esposizioni erudite fin da quando si cominciò a discutere sulla composizione di una società ideale, come, per esempio, nella *Repubblica* di Platone. Il contributo degli ideali etici e morali a una vita sociale e comunitaria efficiente venne studiato anche negli scritti di Aristotele (in particolare nell'*Etica nicomachea*), di Epitteto, di Marco Aurelio e di altri epicurei e stoici. L'argomento compare anche nella letteratura cristiana medievale, in cui le dispute e le categorie di pensiero greche servono per dare espressione alle affermazioni bibliche. Si operarono delle sintesi associando le formulazioni greche dei rapporti fra stabilità e mutamento e fra l'essere e il divenire, all'interpretazione giudaico-cristiana dei rapporti tra il creatore e la creazione. Alla domanda di Platone nel *Timeo*: «Che cos'è che sempre è e che non diventa, e che cos'è che sempre diventa e mai è?», fu risposto nella teologia classica cristiana in termini che descrivevano il rapporto tra Dio e il mondo. In simili formule, il mondo – e quindi la società – si conciliava con una realtà secondaria, subordinata e derivata, in contrasto con Dio, sede della stabilità assoluta, o di «ciò che sempre è e mai diviene». E il compito teologico degli scrittori medievali, nelle norme del rapporto tra sacro e profano, fu quello di affermare la bontà intrinseca e la giustezza della realtà subordinata, nel pieno riconoscimento del fatto che la sua condizione poteva solo concepirsi in contrasto con ciò che si riconosceva come primario.

L'esposizione normativa di questo rapporto si legge nel *De Civitate Dei* di Agostino (354-430), in cui l'ordine temporale era concepito a somiglianza dell'ordine eterno e gliene derivava quindi un'intrinseca condizione positiva. Mentre Agostino usava categorie filosofiche platoniche per spiegare esattamente queste interdipendenze, Tommaso d'Aquino (1225-1274), usava il modo aristotelico per sostenere le compatibilità tra il regno celeste e quello terreno e tra l'ordine ecclesiastico e quello civile. All'epoca della Riforma protestante, Martin Lutero (1483-1546) sviluppò la dottrina dei «due regni», come in *De christiana libertate*, per modo che i doveri e i servizi temporanei e permanenti potessero venir distinti e ordinati correttamente. E nella letteratura teologica cristiana vi sono numerosi esempi di tentativi di creare società terrene, o civili, che rispecchino l'ideale celeste, o durevole. Giovanni Calvino (1509-1564), autore della *Institutio christianae religionis*, lo auspicò per Ginevra, sua città natale. La Cambridge Platform, del 1648, delinea il piano dei Puritani della Baia del Massachusetts, al fine di regolare la loro vita comunitaria sui principi biblici, sostenuti e dalla legge divina e da quella naturale. Tutte queste formulazioni supponevano un rapporto tra religione e società modellato sulle interdipendenze tra l'ideale e il reale, e cercavano di mediare la distanza intercorrente indagando i rapporti fra la teoria e la pratica.

***Comte e Saint-Simon.*** L'argomento divenne oggetto d'interesse erudito analitico (distinto dal teologico) nel XIX secolo, con la nascita della sociologia. La formazione di Auguste Comte (1798-1857), fondatore riconosciuto della sociologia, subì l'influenza di Claude-Henri de Rouvroy, conte di Saint-Simon (1760-1825), nello sviluppo della concezione evolutiva della crescita della coscienza intellettuale. Nell'idea di Saint-Simon, la sensibilità umana è già passata attraverso gli stadi religiosi del politeismo e del monoteismo, oltre che at-

traverso lo stadio filosofico della metafisica, e si è già avviata verso l'era della scienza positiva. Essendo giunta a questo nuovo stadio, era compito dell'uomo identificare le condizioni necessarie per creare un effettivo riavvicinamento tra gli intellettuali e la società nel suo complesso. Comte, condividendo l'aspirazione di Saint-Simon a migliorare le condizioni sociali e politiche, si avvicinò anche alla teologia, quale modo antecedente e provvisorio dell'intelligenza umana, che era stato sostituito dalla filosofia e dalla scienza. Entrambe affermavano che il modo teologico identifica il primo modo dell'umanità di venire a patti con l'esperienza. Ma quando la conoscenza umana divenne progressivamente più esatta e più certa, tutti i precedenti stadi, o forme di comprensione, divennero obsoleti.

***Lévy-Bruhl e Durkheim.*** Le idee di Comte godettero di alta considerazione nella Francia del XIX secolo e degli inizi del XX, soprattutto da parte di Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e di Émile Durkheim (1858-1917). Lévy-Bruhl, condividendo l'entusiasmo largamente diffuso per «la legge dei tre stadi», operò in particolare per distinguere i processi mentali razionali degli esseri umani più arcaici (primo stadio) e quelli degli esseri più civilizzati (terzo stadio). Nelle sue opere *Le funzioni mentali nelle società inferiori* (1910) e *La mentalità primitiva* (1922) che egli definì «un unico lavoro in due volumi», si concentrò sulle tipiche abitudini mentali dei popoli primitivi (o rudimentali) per identificarne la coscienza religiosa. Egli sostenne che il tipo di intelligenza esercitato tra gli esseri umani primitivi può definirsi mistico, prelogico e pervaso da un senso di «partecipazione affettiva». Chiamarlo mistico è riconoscere che esso è «sempre orientato verso forze occulte». Chiamarlo prelogico significa definirlo «indifferente alle leggi della contraddizione». La «partecipazione affettiva» è l'espressione usata da Lévy-Bruhl per definire il modo in cui, nell'intelligenza primitiva, i dati dell'esperienza mirano a confluire e ad associarsi in modi complessi. Il suo scopo era quello di isolare le differenze fondamentali tra gli esseri umani dall'atteggiamento scientifico contemporaneo e quelli di un precedente stadio religioso di sviluppo intellettuale, comparando e contrapponendo le abitudini mentali che, nei due casi, danno forma alla conoscenza.

È chiaro, comunque, che lo stesso procedimento analitico si può applicare per scopi alternativi. Anziché focalizzarsi semplicemente sulle abitudini mentali coordinate dei popoli arcaici, allo scopo di abbozzare un possibile mondo primitivo di pensiero e di esperienza, lo studioso può decifrare e definire le abitudini mentali prevalenti («rappresentazioni collettive»), ovunque sia. Questo, per esporre in breve gli intendimenti analitici di Durkheim, il cui lavoro illustra uno spostamento metodologico dalle concezioni evoluzionistiche a quelle organiche dei rapporti tra religione e società. Fu infatti Durkheim il primo a definire la religione «qualcosa di eminentemente sociale». Il suo *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963) si pone come una pietra miliare nello sviluppo della teoria sociologica e dello studio accademico della religione. L'opera mostra, in entrambi i contesti, perché l'intenzione di Durkheim di identificare «la natura religiosa dell'uomo», cercando di spiegare «la religione più primitiva e più semplice», facesse parte della sua preoccupazione per il rapporto dell'uomo con la società. Egli sosteneva che le «rappresentazioni sacre sono rappresentazioni collettive». Esprimono cioè il modo in cui la vita intellettuale si forma e si costituisce. Certo, la conoscenza è concepita dall'intelletto, che dà l'ordine, fornisce il modello, dà un assetto e cerca la coesione. Eppure, ordine, modello, assetto e coesione non derivano da un intelletto isolato, ma dagli intelletti socialmente aggregati. L'ideale collettivo è sempre concepito e formulato socialmente. Perciò la religione si associa con la visione sociale collettiva, e fuori di questa il contesto sociale non può essere compreso.

***Weber.*** Fu compito di Max Weber (1864-1920) rompere col modello evoluzionista e collocare l'analisi delle interdipendenze fra religione e società entro uno schema ampiamente comparativo. Il primo intento di Weber fu di capire come si formano le culture. Osservando le ovvie compatibilità fra gli incentivi religioso-protestanti e quelli economico-capitalistici, nelle nazioni e nelle società che erano state influenzate dalla Riforma, Weber lavorò per identificare i reciproci rapporti tra motivazioni e intenzioni, da una parte, e atti e fatti, dall'altra, all'interno di qualsiasi società presa in considerazione. Egli notò che le idee religiose possiedono un significato causale indipendente in tutti i sistemi di azione sociale, o in tutti i processi di mutamento sociale. L'interdipendenza della teologia protestante (motivo) e dell'economia capitalistica (azione) è l'esempio weberiano più importante della dinamica dell'integrazione sociale. Ma gli stessi principi si applicheranno al luogo, alla condizione e alla funzione di tutte le tradizioni religiose entro i rispettivi ambienti socio-culturali. In termini generali, la religione, ponendosi come ideologia e come sistema concettuale, rappresenta uno stimolo all'interno di una società. In termini più specifici, la concezione prevalente del divino in una società influenza le azioni individuali e collettive e il significato attribuito ai rapporti sociali. Per esempio, la concezione della divinità nella religione induista influenza e al tempo stesso si armonizza con la situazione socio-economica della cultura indiana. Così

pure, il modo in cui il cosmo è raffigurato nelle scritture induiste ha rilevanza causale rispetto alla teoria socio-economica di quei popoli la cui vita è stata influenzata dai principi religiosi induisti. Analogamente, la dottrina ebraico-cristiana della creazione riconosce che il mondo va reso accettabile; tale dottrina è implicita nella teoria economica convalidata dalla teologia ebraico-cristiana. In tutti questi esempi, la religione sembra investire di costituzionalità l'ordine sociale.

***Influenza di Weber.*** Il metodo weberiano doveva applicarsi su base interculturale e, dove possibile, in modo comparativo. Lo stesso Weber fu ansioso di sperimentare i suoi metodi e le sue teorie su quante tradizioni ebbe tempo e forza di indagare, e lasciò che altri studiassero le caratteristiche sociali delle singole religioni, introducendo, o non, le loro scoperte nei contesti culturali comparati.

Per la verità, ci si aspetterebbe che le analisi socio-culturali più significative delle maggiori religioni si ispirassero all'opera pionieristica di Weber, affrontando religione e società come elementi culturali formativi, da rappresentarsi e definirsi in rapporto reciproco. A questo riguardo, andrebbe citata l'opera sull'Islamismo di Gustav von Grunebaum, Wilfred Cantwell Smith e Clifford Geertz. Notevoli sono anche gli studi sulle religioni indiane di William Theodore de Bary, James B. Pratt e Charles Norton Eliot. Altrettanto significative e più specifiche sono le analisi di Melford E. Spiro, Edward Conze e Richard F. Gombrich sul Buddhismo; di Oscar Lewis, *Life in a Mexican Village* (1963); di Ch'ing-K'un Yang, *Religion in Chinese Society* (1961); di Henri Frankfort sulle religioni dell'antichità egizia; di W.E.H. Stanner, che ritrae la vita degli Aborigeni in Australia; di Vittorio Lanternari, *Religioni dei popoli oppressi* (1963), che analizza la religione come movimento di protesta; di G. Lenski, *The Religious Factor* (1961), ampia analisi della moderna interazione socio-religiosa americana.

L'interesse di Weber per l'analisi culturale comparata fu appoggiato da Joachim Wach (1898-1955), studioso tedesco che insegnò all'Università di Chicago dal 1944 alla morte. Wach fu probabilmente il primo eminente storico della religione a percepire le maggiori tradizioni religiose del mondo come esempi di una coordinazione organica, in cui l'elemento sociale è tanto formativo quanto costitutivo. Era convinzione di Wach che uno studio corretto della religione non fosse possibile se non riconoscendo l'interdipendenza delle sue componenti ideative, cultuali e sociali. È la religione ad armonizzare tali elementi, sì che possano integrarsi in una cultura, e la storia comparata della cultura è il contesto in cui questi processi integrativi possono meglio studiarsi.

Forse il più chiaro dei recenti tentativi di affrontare le maggiori religioni del mondo come esempi di una coordinazione organica è quello di Ninian Smart nel suo libro *The Religious Experience of Mankind* (1969). Tuttavia, diversamente da Weber, Smart non arriva alle tradizioni religiose attraverso complesse analisi teoriche dei più aperti atteggiamenti ideologici socioculturali e delle loro componenti. Né considera quello religioso un terreno di prova per problemi metodologici o culturali più ampi. Viceversa, senza orpelli metodologici, Smart sostiene che le religioni constano di dimensioni (John Henry Newman potrebbe chiamarle «note») che si trovano, in modo più o meno accentuato, nelle tradizioni religiose. Per quanto Smart non sostenga che l'elenco può considerarsi esauriente, ci sono sei dimensioni: dottrina, mitologia, etica, rituale, istituzioni sociali, esperienza religiosa. Come si è accennato, non tutte le dimensioni sono presenti nella stessa misura in tutte le religioni; anzi, non tutte le dimensioni sono presenti in ogni religione. Ma alcune lo sono, e il modo in cui esse sono presenti e interagiscono con la società dà ad una religione il suo dinamismo interno, oltre che la sua morfologia. Scrive Smart in *The Phenomenon of Religion* (London 1973):

> ... la forma di un mito particolare può essere in parte determinata da esigenze del sistema di parentela vigente nella rispettiva società. Più genericamente, il predominio delle dee madri in certe fasi della religione potrebbe essere in parte ascritto all'emergere dell'agricoltura. Al contrario, alcuni aspetti di una società possono essere influenzati dalla religione stessa, nel qual caso la spiegazione va ricercata altrove (p. 44).

Nell'ottica di Smart, tali esempi illustrano la «mutua dinamica», ossia la crescente «dialettica in cui una religione e la sua società si soccorrono e si formano reciprocamente». Su questa base, Smart riguardava la religione, nella sua collocazione sociale, come una «visione del mondo», e lo studio della religione, come un'«analisi della visione del mondo» (cfr. Smart, *Worldviews. Crosscultural Exploration of Human Beliefs*, New York 1983).

***Altri contributi.*** I metodi e le intuizioni di Durkheim e di Weber furono di valido aiuto nell'istituire uno schema teorico autorevole per identificare e chiarire i rapporti tra religione e società. Tuttavia, strada facendo, si ebbero numerosi altri contributi, accolti come parte dell'eredità intellettuale permanente in materia. Nel 1864, ad esempio, N.D. Fustel de Coulanges (1830-1889) pubblicò l'autorevole studio *La cité antique* (1864, 1901; trad. it. *La città antica*, Firenze 1982) circa l'impatto delle credenze e dei costumi religiosi sulle istituzioni sociali della civiltà classica occi-

dentale. All'incirca nello stesso tempo, Herbert Spencer (1820-1903), servendosi della teoria dell'evoluzione, descriveva i processi per cui le idee religiose si sviluppano di pari passo con le istituzioni sociali. Nel 1889, W. Robertson Smith, nel suo *Lectures on the Religion of the Semites*, raffigurò il culto e la fede ebraici sullo sfondo dei costumi e dei modi popolari dei nomadi semiti. Nel 1887, Ferdinand Tönnies (1855-1936) pubblicò *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887; trad. it. *Comunità e società*, Milano 1963), che tracciava lo spostamento da una «società comunale concentrica del Medioevo, basata sui ceti sociali, a quella più individualistica, impersonale e di massa del periodo democratico-industriale». Al tempo stesso, Tönnies illustrava gli intricati rapporti che religione e società hanno avuto in determinati periodi storici.

Incentrando la propria sensibilità weberiana sull'influenza che la religione cristiana ha avuto sulla cultura occidentale, Ernst Troeltsch (1865-1923) identificò due forme principali di organizzazione sociale, la chiesa e la setta, corrispondenti a due fattori orientativi e formativi. Nel suo *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912; trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze 1969), Troeltsch spiegava che le due forme erano predominanti nel Cristianesimo perché la religione ha privilegiato due atteggiamenti verso il mondo particolari e non sempre congruenti. Le chiese riflettono l'intenzione di accettare l'ordine sociale e di dare credibilità al suo status; le sette tendono invece a svincolarsene. Le analisi di Troeltsch, che illustrano l'applicazione dell'indagine weberiana a una tradizione religiosa specifica, favorirono anche il nesso tra sociologia e teologia. Bernhard Groethuysen, nel suo studio sullo sviluppo del ceto medio, *Origini dello spirito borghese in Francia. La Chiesa e la borghesia* (1927; trad. it. Torino 1977), spiegava che la concezione borghese si sviluppò nella Francia del XVIII secolo, quando il dogma tradizionale della Chiesa cattolica, allontanato dall'ambito formativo del rituale e della pratica religiosi, si fece «astratto». Gustav Mensching, che si formò sotto Rudolf Otto a Marburg e insegnò poi storia delle religioni a Bonn, elaborò una teoria che vedeva nelle religioni un esempio di coordinazione sociale, sulle due direttrici particolari della religione popolare e della religione universale (cfr. il suo *Die Religion*, 1959).

La branca dell'antropologia fornì vari studi fondamentali per la comprensione dei rapporti tra religione e società. A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955) rappresentò la religione in quanto appartenente al complesso meccanismo sociale che consente agli esseri umani una vita collettiva armoniosa. Paul Radin (1883-1959) esaminò le credenze e gli atteggiamenti delle società primitive alla luce della sua teoria che la religione ha le radici nel timore e che alla base del timore c'è l'insicurezza; il suo scopo era quello di isolare le origini psicologiche della sensibilità religiosa. Bronislaw Malinowski (1884-1942), traendo in gran parte la sua testimonianza dall'analisi del comportamento collettivo degli abitanti delle isole Trobriand, affrontò la religione come una delle istituzioni fondamentali sorta e sviluppatasi in risposta alle necessità della sopravvivenza culturale. Marcel Mauss (1872-1950), nipote di Durkheim, assegnò la religione a quella serie di entità che meritano la classificazione di «fenomeni sociali totali». Tali analisi confermarono la tesi che religione e società potrebbero essere affrontate, descritte e definite in rapporto reciproco.

***La ricerca contemporanea.*** Tracciare una linea diretta di successione da Weber all'odierna sociologia della religione è quanto fare un'ampia cronaca della teoria dell'azione sociale, quale risulta modificata, temperata e ampliata nell'opera di vari studiosi: Thorstein Veblen (1857-1929), John R. Commons (1862-1945), Robert M. MacIver (1882-1970), Karl Mannheim (1893-1947), importante per il suo studio sull'influenza delle idee utopistiche in determinate società, Alfred Marshall (1842-1924), Vilfredo Pareto (1848-1923) e, più particolarmente, Talcott Parsons (1902-1979). L'importanza di Parsons è dovuta non solo ai suoi propri contributi in materia – la sua versione inglese del lavoro di Weber *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905, Tübingen 1920; trad. it. Firenze 1989) è stata forse l'evento più rilevante che ha portato l'opera del sociologo tedesco all'attenzione del mondo di lingua inglese – ma anche per la notevole influenza esercitata su altri studiosi, divenuti a loro volta delle autorità in materia. Grazie alla traduzione del testo citato, Parsons viene associato all'eredità di Weber, ma gli va anche riconosciuto il merito di aver risvegliato l'interesse per il pensiero di Durkheim e per averne fatto qualcosa di più di uno studioso delle società primitive. Nel ricercare la rispondenza fra gli interessi di Weber e di Durkheim, Parsons ebbe anche il merito di stabilire i nessi tra la scuola sociologica tedesca e quella francese. Associando l'intuizione di Durkheim circa l'influenza delle restrizioni sociali con l'interesse di Weber a percepire il modo in cui i valori religiosi si traducono in sanzioni sociali, Parsons fu portato a una nuova concezione della struttura dell'azione sociale. Egli sosteneva che esiste nell'ambiente sociale una serie di condizioni che sono fuori del controllo di ciascun individuo, ma rientrano nel dominio dell'azione umana collettiva. Intrecciando le intuizioni di Durkheim e di Weber e rendendo il dovuto rispetto a entrambi gli studiosi, Parsons

diede questa sintesi in *The Structure of Social Action* (New York 1937; trad. it. *La struttura dell'azione sociale*, Bologna 1987):

> Durkheim richiamò l'attenzione sull'importanza del rapporto del simbolismo separatamente da quello della causalità intrinseca nei modelli cognitivi... Weber integrò nell'azione sociale i vari aspetti del ruolo dei modelli cognitivi non empirici, conformemente alla sua teoria sull'importanza dei problemi del significato e delle corrispondenti strutture cognitive, in un modo che preclude, ai fini analitici, la loro assimilazione ai modelli della scienza (p. 715).

Possiamo dire che Parsons fu un nestore. La rielaborazione e la fusione da lui operate dei temi weberiani e durkheimiani furono così ampie e puntuali da spingere una quantità di studiosi a indagare problemi identici o simili. Certamente, uno dei filoni più significativi di influenza intellettuale nel campo degli studi religiosi è quello iniziato da Talcott Parsons e dai colleghi a Harvard. Essi insistevano che il pensiero sociale va condotto in modo ampiamente comparativo, interdisciplinare e metodologicamente raffinato.

L'antropologo Clifford Geertz, uno dei più autorevoli allievi di Parsons, è noto non solo per i suoi studi sulla religione e sulla cultura islamica, ma anche per la tesi che la religione dovrebbe considerarsi un «sistema culturale». Nel suo apprezzato articolo *Religion as Cultural System*, apparso per la prima volta in *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (M. Banton, cur., New York 1966), Geertz definiva la religione in termini organici:

> La religione è 1) un sistema di simboli che agisce per 2) stabilire negli uomini inclinazioni e motivazioni potenti, pervasive e durature, mediante 3) la formulazione di concetti di ordine generale dell'esistenza e 4) rivestendo queste concezioni di un tale alone di realtà che 5) le inclinazioni e le motivazioni sembrano straordinariamente realistiche.

Il ruolo assegnato alla religione si addice alla concezione di Geertz della cultura come «un modello di significato storicamente trasmesso».

Analoghe associazioni di interessi riflette l'opera di Thomas Luckmann e di Peter L. Berger, che subirono l'influenza di Karl Mannheim, di Robert Merton, della fenomenologia filosofica continentale e, in particolare, dell'opera di Alfred Schutz (1899-1959). Luckmann e Berger condividono l'interesse per il destino del singolo in un contesto «socialmente costruito». In *The Invisible Religion* (New York 1967), Luckmann identifica la religione come «auto-trascendenza simbolica» e delinea il processo per cui l'organizzazione umana trascende le proprie particolarità attraverso universi di significato costruttivi, obiettivi, totalizzanti e moralmente vincolanti. Nel descrivere il modo in cui questo processo si realizza, Luckmann parla di una «costruzione sociale della realtà». Per Berger, tutte le tesi religiose sono «proiezioni fondate su infrastrutture specifiche», e la religione stessa è quell'«impresa umana mediante la quale viene fondato un cosmo sacro». Senza la consapevolezza della presenza del sacro nella coscienza umana, secondo Berger, non sarebbe probabilmente possibile «innanzitutto concepire un cosmo». Egli scrive:

> Si può perciò dire che la religione ha avuto un ruolo strategico nell'impresa umana della costruzione del mondo. La religione implica l'estrema capacità dell'uomo di auto-esteriorizzarsi, di impregnarsi della realtà coi suoi propri significati. La religione implica un ordine umano proiettato nella totalità dell'essere. In altre parole, la religione è l'audace tentativo di concepire l'intero universo con un significato umano.
>
> (Berger, 1967, pp. 27-28).

Sia Luckmann che Berger riconoscono che la religione è presente nelle istituzioni, cioè, in organismi religiosi prontamente identificabili come chiese, sinagoghe, templi. Ma sono contrari a restringere la realtà sociale della religione a tali forme istituzionali, osservando che una sociologia della religione che si limiti a questo è una sociologia delle Chiese, che può concentrarsi su forme religiose già «congelate». In senso più ampio, la religione (la «religione invisibile» di Luckmann) legittima i valori fondamentali di una società costruendo universi di significato simbolici. Berger sottintende che il processo di legittimazione richiede due gradini importanti: primo, «la religione legittima le istituzioni sociali concedendo loro uno *status* ontologico definitivamente valido, situandole cioè in uno schema sacro e cosmico di riferimento» (Berger, 1967, p. 33); secondo, «la religione... serve a conservare la realtà di quel mondo socialmente costruito in cui gli uomini esistono con la loro vita quotidiana» (*Ibid.*, p. 42).

Ciò che Berger e Luckmann presagirono in teoria, vale a dire le dinamiche dell'interdipendenza fra i modelli religiosi di significato e la costruzione sociale della realtà, Robert N. Bellah rivelò col concetto di *religione civile* come un fatto americano accertabile. Egli percepiva infatti una forma sistematica, organica di concezione religiosa nella consapevolezza collettiva americana, che riteneva esistita fin dalla fondazione nazionale:

> Quello che noi abbiamo, dunque, fin dai primi anni della repubblica, è una raccolta di credenze, simboli e rituali riguardo a ciò che è sacro e istituzionalizzato in una collettività. Questa

religione – come sembra non si possa altrimenti definire – mentre non in contrasto, anzi avendo molto in comune col Cristianesimo, non era né settaria, né specificamente cristiana. In tempi nei quali la società era cristiana in modo preponderante, sembra improbabile che questa mancanza di riferimento cristiano potesse considerarsi un riguardo verso i sentimenti di una minuscola minoranza non cristiana. Piuttosto, la religione civile esprimeva quanto ritenevano adatto alle circostanze coloro che avevano stabilito i precedenti e rispecchiava, quindi, le loro concezioni private e pubbliche. Né la religione civile era semplicemente una «religione in generale»... grazie alla sua specificità, era immune da vuoto formalismo e fungeva da autentico veicolo per la comprensione religiosa nazionale. (Bellah, 1967, p. 9).

Abbiamo seguito sin qui un filone d'indagine, da Durkheim e Weber in poi, che testimonia come la religione raggiunga un'espressione concreta ed abbia un significato nel contesto della realtà sociale. Cosa che può interpretarsi come un affinamento e un'estensione delle analisi weberiane dell'interdipendenza fra motivazioni ed atti nella costituzione di una cultura. È di Durkheim l'osservazione più ampia che le concezioni religiose riflettono sempre determinati modelli di organizzazione sociale. Ma qual è la reazione degli studiosi quando le interdipendenze non sono chiare, o quando le attese correlazioni tra motivazione e atto sono confuse? Essi rispondono studiando la mancanza di corrispondenza e le disfunzioni venute in luce. Il termine usato per definire l'inefficacia del significato religioso (quando esso non corrisponde più all'esperienza del singolo nella realtà sociale) è *secolarizzazione*. Secolarizzazione significa che di un certo modello di natura religiosa e ideologica, già prevalente, è venuta meno la funzione caratteristica come fonte praticabile di motivazione o di comportamento. L'opera di studiosi più recenti, come Bryan Wilson, Thomas F. O'Dea, Charles Y. Glock, Rodney Stark, Guy Swanson e Harvey Cox, tra gli altri, è volta a destare il senso sociologico e religioso di questo sviluppo dilagante. Come conseguenza, le analisi erudite del rapporto religione-società apparse a metà degli anni '80 si appuntano sempre più sulla funzione e sulla posizione del sacro in una società secolare. Ci riferiamo specificamente a due antologie: *Religion and America. Spiritual Life in a Secular Age* (1982) di Mary Douglas e Stephen Tipton, e *The Sacred in a Secular Society* (1985) di Phillip E. Hammond. Gli ingredienti sono gli stessi di quando Durkheim, Weber e altri costruirono il paradigma dominante; ma hanno subito spostamenti significativi, oltre agli assestamenti concettuali necessari in ogni esposizione che cerchi di collegare le analisi del rapporto religione-società con un più ampio ritratto dell'evoluzione e dello sviluppo della storia intellettuale occidentale.

**Religione e società nell'era contemporanea.** Il dibattito contemporaneo sul rapporto tra religione e società si inquadra in un mutamento sociale e culturale largamente diffuso. Le società soggette a complessi processi di modernizzazione hanno difficoltà a stabilire se, nelle nuove circostanze, la religione tradizionale eserciti un'influenza sociale positiva o negativa.

In alcuni paesi, il problema fondamentale è se le aspirazioni religiose tradizionali siano congruenti e compatibili con la teoria e la pratica politica marxista. Nelle aree del mondo in cui il Cristianesimo è la tradizione religiosa dominante – e storicamente identificato con gli interessi dei poteri coloniali – è diffusa l'attrazione per le teologie della liberazione, che auspicano talvolta la rivoluzione sociale e politica. In questo scenario, la forma dei rapporti tra religione e società è determinata dalla reazione delle tradizioni di fronte alle nuove formulazioni della fede, adattate per agevolare l'opera di transizione o rivoluzionaria. Fino ad oggi, le reazioni dominanti sono di due tipi antitetici. Le une ammettono il cambiamento (spesso radicale), e agli occhi degli antagonisti appaiono alleate con le forze realmente secolarizzanti, cui si oppongono le religioni tradizionali. Le altre sono reazioni fondamentalistiche, reclamanti un ritorno alla purezza della tradizione originaria, mostrandosi talvolta disposte ad assumere un atteggiamento militante, antirivoluzionario. Si tratta di un conflitto che, in particolare, negli Stati Uniti, è implicito nella disputa che accompagna il sorgere di un diritto religioso radicale e che ha trovato espressione anche nelle cause giudiziarie e nei dibattiti legislativi concernenti l'aborto, la preghiera nelle scuole e lo *status* dell'osservanza religiosa pubblica.

E tuttavia, anche nella situazione attuale, sono emersi con chiarezza elementi duraturi. Nelle sue manifestazioni sociali, la religione si presenta ancora come la custode della sensibilità che rende possibili le distinzioni tra il sacro e il profano. E, nelle sue dimensioni religiose, la società si riconosce attraverso le aspirazioni collettive, che trovano espressione nella sua attività ufficiale.

## BIBLIOGRAFIA

R.N. Bellah, *Religious Evolution*, in «American Sociological Review», 29 (1964), pp. 358-74.

R.N. Bellah, *Civil Religion in American*, in «Daedalus», 96 (1967), pp. 1-21.

R.N. Bellah e Ph.E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco 1980.

P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City/N.Y. 1967.
N.R.C. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, New York 1970 (3ª ed.).
K. Ch'en, *Buddhism in China*, Princeton 1964.
E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford 1951 (trad. it. *Pensiero del Buddhismo indiano*, Milano 1988).
Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York 1970 (trad. it. *Simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale. Esplorazioni in cosmologia*, Torino 1979).
Mary Douglas, *The Effects of Modernization on Religious Change*, in Mary Douglas e St. Tipton (curr.), *Religion and America. Spiritual Life in a Secular Age*, Boston 1982, pp. 25-43.
Sh.N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, New York 1963.
E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956.
H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, (1948), Chicago 1978 (rist.).
Cl. Geertz, *Islam Observed*, New Haven 1968.
Ph.E. Hammond (cur.), *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley 1985.
J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966.
V. Lanternari, *Antropologia e imperialismo*, Torino 1974.
Ed. Leach, *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge 1968.
O. Lewis, *Life in a Mexican Village*, Urbana/Ill. 1963.
R. Lee e M.E. Marty (curr.), *Religion and Social Conflict*, New York 1964.
Th.F. O'Dea, *Sociology and the Study of Religion: Theory, Research, Interpretation*, New York 1970 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1968).
V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, I-IV, Milano 1981.
T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, Glencoe/Ill. 1954 (2ª ed. riv.) (trad. it. *Teoria sociologica e società moderna*, Milano 1979).
T. Parsons, *Structure and Process in Modern Society*, Glencoe/Ill. 1960.
A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952 (trad. it. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano 1972).
L. Schneider, *Sociological Approach to Religion*, New York 1970.
W.C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957.
M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1982 (2ª ed.).
R. Stark e W.S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley 1985.
G.E. Swanson, *Religion and Regime. A Sociological Account of the Reformation*, Ann Arbor 1967.
G.E. Swanson, *Social Change*, Glenview/Ill. 1971.
J. Wach, *Sociology of Religion*, 1944, Chicago 1962, 1971 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986).
M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, New York 1965.
M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, Tübingen 1920 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945, Firenze 1989).
M. Weber, *Schriften zur Religionssoziologie*, Frankfurt a.M. 1948 (trad. it. *Sociologia delle religioni*, Torino 1988).
B.R. Wilson, *Religion in Secular Society*, London 1966.
J.M. Yinger, *Religion, Society, and the Individual*, New York 1957.
J.M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York 1970.
J.M. Yinger, *Sociology Looks at Religion*, New York 1963.

WALTER H. CAPPS

**SOCIOLOGIA.** [Questa voce è formata da due articoli: *Sociologia e religione* presenta una panoramica storica del rapporto tra la disciplina della sociologia e lo studio scientifico della religione; *Sociologia della religione* tratta del metodo sociologico e dei suoi antecedenti nel pensiero filosofico, in quanto approcci particolari alla comprensione dei fenomeni religiosi].

## Sociologia e religione

Lo studio della religione è strettamente legato alla psicologia e, fin dalla metà del XIX secolo, alla disciplina della sociologia, quando questa emerse come branca a sé stante. Infatti Auguste Comte, il filosofo sociale che coniò la parola *sociologia*, considerò la nuova scienza come religione e, insieme, come scienza. Nel *Cours de philosophie positive* (1830-1842; trad. it. *Corso di filosofia positiva*, Torino 1967, 1979) e nel *Système de politique positive* (1851-1854), affrontò la sociologia (che sulle prime chiamò fisica sociale) non solo come la regina delle scienze, ma anche come la base scientifica della nuova religione del Positivismo, che avrebbe gradualmente eclissato tutte le religioni esistenti. Alcuni autorevoli filosofi del XIX secolo – tra essi Harriet Martineau e Frederick Harrison in Inghilterra – aderirono incondizionatamente alla religione di Comte. Ma il rapporto vero e duraturo tra sociologia e religione fu stabilito da chi, Comte per primo, considerava la religione uno degli elementi fondamentali della coesistenza sociale e perciò, necessariamente, oggetto di studio attento da parte dei sociologi.

**Sviluppo della disciplina.** Nel XIX secolo i fondatori della sociologia adottarono un atteggiamento verso la religione significativamente diverso rispetto a quello dei *philosophes* francesi del XVIII secolo. I razionalisti critici dell'Illuminismo l'avevano considerata essenzialmente un fenomeno mentale o intellettuale, per lo più intessuto di superstizioni e perciò suscettibile di sradicamento una volta che la verità venisse divulgata; i sociologi, dal canto loro, fin dall'inizio considerarono la religione un aspetto quasi inalienabile dell'organizzazione sociale, una finestra necessaria per la comprensione del passato e del presente. Karl Marx, av-

verso a qualsiasi forma di religione, non denigrò la religione quando, in una famosa frase, la proclamò l'«oppio dei popoli». Intendeva dire, come chiarisce il contesto del suo saggio *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844; trad. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma 1983), che nel mondo dello sfruttamento umano la religione è necessaria all'uomo; essa è allo stesso tempo «l'espressione della reale angoscia e la protesta contro la reale angoscia». Marx affermava che la religione non sarebbe stata bandita finché, con la rivoluzione, non fossero state eliminate tutte le condizioni sociali che la rendevano necessaria. Friedrich Engels, dopo la morte di Marx, si spinse oltre. Trovò molte analogie tra il socialismo nascente dei suoi giorni e il Cristianesimo nascente della Roma imperiale. Engels consigliava a chi volesse comprendere le basi del Cristianesimo di osservare «una sezione locale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori». Avanzò anche l'ipotesi che, una volta rimosso il Cristianesimo, il socialismo stesso ne avrebbe assunto alcuni degli attributi. Questa profezia si è dimostrata giusta in larga misura. Quando il socialismo divenne un movimento di massa nell'Europa del XIX secolo e all'inizio del XX, un elemento preminente fu l'apostasia dei socialisti dall'Ebraismo e dal Cristianesimo e la loro ricerca di un surrogato. Il socialismo di più lungo respiro fu quello dell'Unione Sovietica: quanto più forte era il culto di Lenin tanto più numerose erano le feste e le cerimonie in onore dei grandi personaggi e dei grandi fatti del passato.

*Das Wesen der Christentums* (1841; trad. it. *L'essenza del Cristianesimo*, Milano 1962) di Ludwig Feuerbach va considerato (nonostante l'attacco di Marx) un'opera profondamente sociologica nella trattazione della religione come alienazione e come spiritualizzazione dei poteri propri dell'uomo, e anche nel carattere strutturale della sua trattazione del dogma, della liturgia e del simbolo. Troppo spesso lo scopo politico di *De la démocratie en Amérique* di Alexis de Tocqueville (I-II, 1835-1840; trad. it. *La democrazia in America*, Milano 1992) fa trascurare il contenuto culturale e sociale dell'opera, specialmente nel secondo volume. La religione affascinava Tocqueville, e nelle sue analisi del Protestantesimo e del Cattolicesimo, basate sui gruppi sociali presenti nell'uno e nell'altro, si incontrano le trattazioni dei modelli che il fanatismo spirituale e il panteismo tendono a assumere nella società democratica. L'opera monumentale di Frédéric Le Play, *Les ouvriers européens* (1855; 2ª ed., in sei volumi, 1877-1879), benché essenzialmente uno studio delle strutture della famiglia, contiene una quantità significativa di intuizioni sulla religione e sul lavoratore.

L'attenzione che questi primi sociologi avevano dedicato alla religione nei loro studi sull'ordine sociale aumentò alla fine del XIX secolo con le opere dei sociologi europei, i veri fondatori della teoria sociologica contemporanea. Max Weber, Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel e Ernst Troeltsch: per tutti loro lo studio della religione divenne un aspetto primario delle teorie sistematiche sulla società e sul rapporto dell'uomo con la società. Torneremo a questi teorici significativi, poiché fanno ancora parte della sociologia contemporanea. Per ora basterà dire che sottoposero la religione esattamente allo stesso tipo di studio da loro adottato per le indagini sulla politica, sulla moralità, sulla scienza e altri fenomeni maggiori della società moderna. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963) di Durkheim, senza dubbio il suo libro di maggior peso, è un esempio preclaro dell'applicazione alla religione dei moderni concetti sociologici di comunità, ruolo, interazione sociale e gerarchia. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945) di Weber e, soprattutto, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III (1920-1921; trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982) dimostrarono il ruolo funzionale della credenza calvinista nella formazione dell'etica protestante concernente il lavoro durante il XVII secolo e illustrarono l'interazione, nel corso della storia, fra le maggiori religioni e le correnti prevalenti della gerarchia sociale e della burocrazia. Nel suo *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887; trad. it. *Comunità e società*, Milano 1963) Tönnies presentò la religione e la famiglia come elementi fondamentali della «comunità», contrapposta questa alla «società», la prima vicina e compatta, la seconda tendente all'impersonalità e all'anonimato. Fu Troeltsch che, nel suo *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912; trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969), stabilì la distinzione fondamentale tra «Chiese» e «sette», che costituì la base per lo studio degli effetti delle caratteristiche strutturali della religione sulle questioni di fede e di dogma. Simmel, soprattutto interessato agli elementi sociali del capitalismo e della personalità umana nei suoi più intimi recessi, affermò che gli elementi centrali di tutte le forme di interazione sociale sono i cosiddetti «valori religiosi autonomi». Che si tratti del legame tra il bambino e il genitore o di quello tra il cittadino e la Nazione, si deve sempre cercare, affermava Simmel, un'inestirpabile «chiave religiosa».

Nel XX secolo si era stabilito un rapporto simbiotico tra sociologia e religione. Va ricordato che in molti paesi la religione, indipendentemente dalle diverse

correnti delle scienze sociali, acquistò una forte consapevolezza sociale, evidente nella tradizione sociale cattolica in Francia e in Germania e nel Social Gospel di alcune Chiese protestanti, soprattutto in Inghilterra e negli Stati Uniti. L'interesse per lo studio e per la possibile soluzione dei problemi sociali – delinquenza, disgregazione della famiglia, alcoolismo e povertà – si manifestò per la prima volta negli Stati Uniti, non nei college e nelle università, ma nei seminari religiosi; i responsabili dei seminari ritennero questo studio vitale per l'attività pastorale di ogni religioso. Molti dei sociologi attivi nei primi anni del XX secolo iniziarono la loro carriera come religiosi o come seminaristi. Appare del tutto logico che durante la prima metà del secolo la sociologia americana, priva dell'appoggio filosofico e storico che guidarono la sociologia in Europa, volgesse il proprio interesse ai problemi sociali. Si giustifica così il fatto che l'americano confonda spesso la sociologia col socialismo. Fin dall'inizio, il carattere della sociologia in America fu, e in una certa misura lo è tuttora, più pragmatico, più orientato verso i problemi e verso la politica che non in Europa.

Questo stretto e reciproco rapporto tra religione e sociologia richiama l'attenzione su un altro importante aspetto della loro storia comune. In Occidente, le due aree di pensiero, la sociologia e l'aspetto specificamente sociale della religione, possono considerarsi le risposte intellettuali alle due grandi rivoluzioni dei tempi moderni: quella industriale e quella democratica. Iniziate in Inghilterra e in Francia nel XVIII secolo, queste imponenti trasformazioni del panorama sociale si diffusero nel XIX secolo a tutta l'Europa e nel XX secolo al mondo intero. La crescita e la meccanizzazione del sistema industriale, la rapida trasformazione dei villaggi in città, la moltiplicazione della popolazione, lo sviluppo di democrazie più egualitarie e di elettorati più ampi – tutto questo, insieme allo sviluppo concomitante della scienza e della tecnologia, dello spirito secolare e di una burocrazia politica sempre crescente, era destinato ad avere un profondo influsso sulla struttura sociale tradizionale delle nazioni europee. Ovunque le forze del modernismo politico ed economico causarono la frammentazione delle antiche fedeltà – della nazione, della comunità, della stirpe e della religione. In sostanza, il sorgere e il diffondersi della sociologia nel XIX e XX secolo sono parte integrante della duplice rivoluzione che si diffuse prima in Occidente e poi nel mondo intero.

**Antinomie sociologiche.** Più di qualunque altra scienza sociale, la sociologia è il risultato intellettuale quasi immediato delle due rivoluzioni. Questo è abbondantemente dimostrato dalle molte antinomie della nuova disciplina, insite o possibili nei suoi concetti più concreti. Nella tradizione sociologica, in risposta ai grandi cambiamenti sociali dei due secoli precedenti, erano sorte cinque antinomie principali; ciascuna rappresenta una prospettiva imperniata su una dialettica particolare.

**1.** *Comunità e società*: la prima di queste antinomie è la contrapposizione di Tönnies tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*: i rapporti sociali più piccoli, più compatti, più comunitari e durevoli di contro ai rapporti più estesi, più liberi e più impersonali della vita comunitaria e ai legami con la nazione egualmente estesi e impersonali. Fin dall'inizio, i sociologi videro un conflitto tra i due tipi di rapporti. Nella società moderna questo conflitto si va risolvendo con il trionfo del secondo sul primo, mentre, di conseguenza, si riducono le condizioni necessarie a valorizzare la personalità, la moralità e l'ordine sociale.

**2.** *Autorità e potere* è la seconda antinomia. L'autorità si accompagna naturalmente a qualsiasi tipo di organizzazione, sia essa piccola e informale o ampia e impersonale. L'autorità è intrinseca al ruolo stesso dei membri dei gruppi, in un certo grado è connaturata al tessuto della vita sociale. Tuttavia il potere, nell'accezione usata dai sociologi, è visibile in modo caratteristico nelle sue manifestazioni nello Stato e nelle grandi industrie. Il potere tende alla coercizione più dell'autorità; e, cosa più importante, è impersonale, legato alle regole, fanaticamente puntuale verso il dovere e invadente. Secondo la sociologia moderna, la *burocrazia*, sia nel governo che nella grande industria e nelle professioni, è comunemente considerata la base del potere e non tanto dell'autorità. Anche qui si avverte un conflitto intrinseco, ed è diffusa la convinzione che nella storia moderna le forze del potere burocratico stiano avendo la meglio sui tipi tradizionali di autorità sociale e morale.

**3.** *Stato e classe sociale*: la terza antinomia è la dicotomia di cui parla Max Weber, ma, come le altre, è argomento diffuso in tutta la sociologia. I tradizionali sistemi gerarchici, scaturiti dal feudalesimo occidentale, i sistemi caratterizzati dalla divisione, quasi universalmente visibile, in alta borghesia, ceto medio e classi inferiori, vengono chiaramente distinti dagli strati diversi, variegati e altamente specializzati della società moderna, sorti dalla frammentazione delle classi tradizionali in seguito alle due grandi rivoluzioni. Questa antinomia riflette il contrasto fra la società moderna e l'insieme dell'ordine sociale distrutto o reso inadeguato dall'industrializzazione e dalla democrazia.

**4.** *Sacro e secolare* è la quarta antinomia, dove la religione costituisce l'argomento dello studio sociologico. Dal punto di vista sociologico, alcuni aspetti della storia moderna – l'impersonalità dei rapporti sociali, la

burocratizzazione dell'autorità e la frammentazione delle classi tradizionali – vanno di pari passo con la secolarizzazione della società, ossia con la sostituzione dei valori sacri con altri basati sull'utilità, sul pragmatismo e sull'edonismo.

5. *Appartenenza al gruppo e alienazione* è la quinta ed ultima antinomia sociologica. In tutta la sociologia, specialmente tra i pionieri, da Comte a Durkheim, c'è stata e c'è la chiara sensazione che la società moderna rifletta una diffusa alienazione degli individui dalla loro appartenenza abituale alla famiglia, alla comunità, alla religione e alla classe sociale. Più di qualunque altra scienza sociale, la sociologia ha resa nota l'immagine delle «masse», quelle moltitudini di persone strappate dai loro ruoli tradizionali e trasformate in una folla uniforme, omogenea e senza volto. Per la sociologia, la vera ragione dell'alienazione è l'estraniamento degli individui dalla comunità e da altre forme primarie di associazione – estraniamento anche da se stessi.

**Concetti centrali.** Di fronte a questo quadro storico, è possibile comprendere più chiaramente i concetti centrali della sociologia contemporanea. Ci limiteremo a quelli che sono universalmente accettati dai sociologi e che, nel loro insieme, costituiscono la struttura teorica della sociologia di oggi. Tutti sono stati utili per comprendere la religione e le altre principali istituzioni della società. I concetti sono soprattutto analitici, ma assumono significato anche come strumenti nella sintesi sociale e nella creazione della politica sociale. Benché questi concetti siano sorti all'interno delle varie grandi prospettive morali sopra delineate, il loro valore per la sociologia e per le altre scienze sociali consiste unicamente nella loro utilità scientifica per lo studio del comportamento umano.

***Interazione sociale.*** Tutte le strutture sociali sono un amalgama di certi modelli fondamentali e universali di interazione sociale. L'interazione sociale tra gli uomini differisce da qualsiasi altro tipo di interazione in natura in quanto essa è *simbolica*, ossia si organizza intorno a segni e simboli che trasmettono significati diversi fra i soggetti dell'interazione. Gli animali interagiscono; interagiscono atomi e molecole; ma l'interazione simbolica è solo degli uomini. Soltanto essi danno vita a simboli arbitrari, riflessi nel linguaggio, nel pensiero, nella moralità, nella religione e in altre sfere – i quali tutti costituiscono la cultura umana, che ha avuto la sua evoluzione nel corso del tempo. Il pensiero umano è finalizzato, ricerca significati, risponde alla natura solo attraverso i «filtri» acquisiti dei valori, delle norme e dei significati trasmessi da una generazione all'altra. Le nostre interazioni sono tutte influenzate dalle «immagini nella nostra testa» (Walter Lippoman), dalla nostra «definizione della situazione» (W.I. Thomas). Non reagiamo mai agli altri o all'ambiente in generale in modo diretto, non filtrato. Non importa chi e che cosa stia davanti a noi: noi li percepiamo come parte di un più ampio contesto di significato, da noi già precedentemente sperimentato. Gli episodi essenziali dell'interazione simbolica con gli altri avvengono durante l'infanzia e la fanciullezza, ossia quando, proprio attraverso simili interazioni, comincia a prendere forma l'io individuale. Uno fra i primi sociologi americani, Charles H. Cooley si riferì all'io come all'«io che guarda allo specchio», intendendo che il riflesso di noi stessi, visibile nelle risposte degli altri, ha una forte influenza sul nostro futuro carattere – che potrà essere passivo, aggressivo, diffidente, espansivo, introverso o estroverso.

***Aggregati sociali.*** Quando guardiamo il mondo, non vediamo masse di individui distinti. Vediamo gruppi sociali, associazioni e organizzazioni – o meglio vediamo individui che sono quasi inseparabili dai loro aggregati. L'uomo, come scrisse Aristotele, è un animale sociale. Quanto detto nel paragrafo precedente sull'interazione sociale suffraga questa affermazione. L'interazione non solo si svolge nei termini dei significati assegnati dagli individui interessati; essa tende anche a fissare questi significati mediante simboli come elementi della cultura che viene trasmessa, grazie a meccanismi sociali, da una generazione all'altra. Il gruppo sociale è un composto di tipi fondamentali di interazione sociale: cooperazione, conflitto, conformismo, coercizione, scambio e così via.

Gran parte della teoria sociologica contemporanea esamina gruppi sociali e organizzazioni di ogni tipo e grandezza. Il motivo di simili analisi è non solo l'interesse intrinseco delle strutture stesse, ma anche gli effetti variabili che i diversi tipi di gruppi hanno sul comportamento individuale. Ad una delle tipologie di aggregati sociali più note e ormai profondamente radicate si è fatto riferimento più sopra: *Gemeinschaft-Gesellschaft* di Tönnies, o ciò che Cooley chiamava i *gruppi primari* e i *gruppi secondari*.

La teoria sociologica dei gruppi, delle comunità e delle associazioni è stata ampiamente applicata alla religione nella letteratura sociologica. Émile Durkheim dichiarò che la religione aveva origine nella dipendenza assoluta dell'uomo primitivo dalla sua comunità e, quindi, dal culto rivolto ad essa. Dimostrò per mezzo di esempi come il culto primitivo della tribù e del totem si fosse trasformato in molti dei simboli più eterei delle religioni superiori e universali. Troeltsch e Simmel dimostrarono lo stretto rapporto tra le dimensioni di un'organizzazione religiosa e il carattere della sua dottrina: nelle piccole sette è più facile insistere su un dogma e un codice di comportamento rigidi e rigorosi

che nelle Chiese più estese, più cosmopolite e relativamente impersonali. Ogni credenza che sia in qualche modo permeata di passione religiosa diminuisce in rigore e in purezza quando il numero dei suoi adepti cresce. Questo principio, come ha fatto notare Simmel, trova la sua dimostrazione nella storia del socialismo così come in quella del Cristianesimo.

Recentemente i sociologi hanno parlato molto del *gruppo di riferimento*. Questo può essere la famiglia, la classe di scuola, il gruppo della Chiesa o i vicini o può essere una banda di strada o un'altra manifestazione di comportamento deviato o criminale. Qualunque sia la sua natura, il gruppo è per definizione l'entità sociale – completa di valori, simboli e modelli di ruolo – cui uno tende a riferirsi soprattutto per l'autovalutazione. Le valutazioni di un individuo relative alla propria reale o potenziale audacia, codardia, onestà, lealtà, al gioco di squadra o al tradimento si formano con l'osservazione e con l'esperienza del proprio gruppo di riferimento dominante. In momenti particolari, e soprattutto nella società moderna tanto complessa, si possono avere non uno, ma due o più gruppi di riferimento di importanza variabile. Ma, generalmente, in ciascun momento un gruppo prevale sugli altri: nella vita civile esso può essere il proprio gruppo professionale; in guerra, invece, è più facile che sia composto da altri soldati nella stessa situazione.

***Autorità sociale.*** Lo studio dell'autorità deriva dallo studio dei gruppi. Nessun gruppo, per quanto piccolo e informale, è privo di una certa autorità, che può derivare dalla persona dominante nel gruppo, dal consenso immediato, dalla cooperazione necessaria per raggiungere un certo fine o semplicemente dall'abitudine e dalla tradizione. Ma nessuna forma di vita sociale esiste senza autorità, dall'autorità della madre sul bambino fino alla sovranità dello Stato sui suoi cittadini.

Il più famoso teorico dell'autorità è Max Weber, che ne identifica tre tipi: il *carismatico*, il *tradizionale* e il *razionale-burocratico*. Il primo è il tipo di autorità che deriva direttamente da una personalità straordinaria, sia esso un Gesù nella religione, un Cesare in guerra o un Napoleone in guerra e nel governo. Questo tipo di autorità è inseparabile da quell'individuo. Spesso, come nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nel Buddhismo, l'autorità carismatica del fondatore viene resa tale, come ha affermato Weber, per mezzo dei discepoli e dei seguaci. Le parole dette dal fondatore diventano documento, tradizione, dogma e liturgia. L'autorità più tradizionale è il risultato dell'accumularsi, nel corso dei secoli, di certi ordini o avvertimenti o anche solo di semplici procedure, in origine ordinati da qualche capo dal potere carismatico. Il terzo grande tipo di autorità era per Weber la burocrazia – una struttura razionalizzata, calcolata, stabilita, in cui le formalità e le funzioni valgono più dell'individuo. Weber e i suoi seguaci vedono nella storia il passaggio dell'autorità dal carismatico al tradizionale e, infine, soprattutto nel mondo occidentale moderno, al razionale-burocratico. Weber riconobbe che anche le organizzazioni educative, caritative, militari e politiche, nonché le Chiese, sono soggette a questa modificazione nel tempo.

Alcuni sociologi, come Robert K. Merton, sviluppando idee di Weber, hanno studiato l'influsso sulla personalità di questi tipi di autorità, soprattutto quella tradizionale e quella burocratica. Quando Weber, citando Schiller, parlava della «disillusione del mondo», ricordava la sostituzione inesorabile della spontaneità più genuina, della tradizione e delle costumanze con le forze della burocrazia nel mondo moderno. Si realizza così la burocratizzazione dello spirito e delle organizzazioni; dopo Weber, i sociologi hanno approfondito l'esame del potere della burocrazia – il potere di piegare la volontà degli uomini, il potere di alterare gli scopi reali di un'organizzazione. Perciò la Chiesa, l'ospedale, l'università o l'esercito possono assumere proporzioni tali che l'organizzazione diventa la loro vera ragione d'essere, dove la devozione verso i processi organizzativi può arrivare a dimenticare molti degli scopi e delle motivazioni originali.

La struttura dell'autorità ha svolto un ruolo importante nella storia di ogni religione. L'autorità dell'Induismo si basa principalmente sul sistema indiano delle caste, e fu la ribellione contro la divisione in caste e contro le forme di punizione per le infrazioni all'inviolabilità della casta che più d'ogni altra cosa ispirarono il rifiuto dell'Induismo da parte del Buddha e la fondazione della nuova religione che scaturiva direttamente dal suo essere carismatico. Le dispute sulla legittimità dell'autorità sacerdotale ed ecclesiastica sono state la sostanza di buona parte della storia cristiana: infatti la Riforma prese l'avvio da una sfida alla legittimità dell'autorità esercitata dal papa e dalla Curia romana. Sarebbe difficile trovare una qualsiasi religione che non attribuisca un'autorità illimitata a un essere o principio divino, ma la mediazione umana di quell'autorità assume forme disparate, che vanno da sette religiose a Chiese, da organizzazioni politiche ed economiche, dall'anacoreta in volontario isolamento a organizzazioni vaste e complesse come la Chiesa cattolica.

***Ruoli sociali.*** «Tutto il mondo è un palcoscenico», scrisse Shakespeare, «e tutti gli uomini e le donne semplici attori. / Hanno le loro uscite e le loro entrate; / e un uomo nel suo turno recita molte parti». L'uomo naturale è un mito, ma questo non ha impedito che gli uomini si siano sempre chiesti come sarebbe un indivi-

duo che vivesse in totale isolamento, lontano da tutte le forze sociali e culturali che plasmano la nostra vita e assegnano i vari ruoli. È vero dire che gli esseri umani sono ruoli, ma anche che tutti i ruoli sono esseri umani. Conosciamo gli uomini solo nella varietà quasi infinita dei ruoli, ma d'altro canto lo studio dei ruoli non può che essere lo studio degli individui.

I ruoli sono, in conclusione, forme di comportamento, per la maggior parte trasmesse nel corso dei secoli. Non c'è alcun ruolo riconosciuto che non abbia regole, dategli dall'ordine sociale, che gli attribuiscono direzione e significato; né può esservi un ruolo sociale che non faccia parte di una compagine o di una interazione sociale. Anche Simeone lo Stilita nel deserto aveva un suo ruolo e, sebbene fisicamente isolato, faceva parte dell'organizzazione religiosa. In ogni ruolo la legittimità è un elemento indispensabile. Da chi agisce nell'ambito del proprio ruolo, come poliziotti, medici, ecclesiastici, insegnanti e genitori, accettiamo imposizioni che saremmo restii ad accettare da altri. Non consideriamo immorale o offensivo l'esame anche più intimo del nostro corpo se eseguito da un medico, né ci sentiamo sconvolti se la nostra mente viene scandagliata da un sacerdote o da uno psichiatra. In poche parole, il ruolo conferisce legittimità. Uccidere altri uomini è ritenuto assolutamente immorale, ma lo stesso atto non è ritenuto immorale se compiuto da un soldato nell'adempimento del suo ruolo legittimo.

C'è anche un forte elemento di dovere insito in ogni ruolo riconosciuto. Accettare il ruolo di madre o di padre, di insegnante o di avvocato, di ecclesiastico o di ufficiale di polizia o qualsiasi altro ruolo dei tanti che offre la società, significa rispettare i valori e le norme che li definiscono e identificano. Quando ci troviamo a dire: «è mio dovere» compiere determinati atti di carattere sociale, non facciamo che aderire alle richieste legate al nostro ruolo sociale. Il ruolo di genitore comporta certi doveri ed obblighi, a cominciare dalla cura e dal nutrimento del neonato. I ruoli spesso sono reciproci e complementari. Ovviamente non può esserci un insegnante senza studenti o un medico senza pazienti. La nostra cultura, formatasi nei secoli, è la fonte delle diverse regole per quello che consideriamo il normale comportamento di un ruolo. La malattia può essere fisica nella sua origine, ma i *ruoli* del malato – verso se stesso e verso gli altri – sono culturali e variano da popolo a popolo, da età a età.

Non dobbiamo trascurare il fenomeno dei *conflitti di ruolo*. Nelle società semplici questi sono pochi, mentre sono numerosi in una società colma di specializzazioni e di alternative come la società moderna occidentale. La rivoluzione femminista di questo secolo in Occidente è consistita in una serie di attacchi contro i ruoli precedentemente incontestati delle donne. La storia sociale è in gran parte la storia dei ruoli – della loro persistenza, delle loro trasformazioni, dei loro conflitti e della loro distruzione da parte di forze contrarie.

Né dobbiamo dimenticare la storia del *prestigio* di certi ruoli. Un ruolo è una posizione sociale: ogni ruolo può essere valutato dalla sua collocazione nella scala di valori nell'ordine sociale. Ogni volta che chiediamo della condizione di una persona, in realtà chiediamo della sua posizione in una gerarchia sociale. Quando un individuo è destinato fin dalla nascita a un certo ruolo nella società, egli ha anche, volente o nolente, la posizione sociale di quel ruolo. Lo stesso ruolo – per esempio, quello del medico, dell'uomo d'affari, dello scolaro o del sellaio – può trovarsi in una posizione elevata in un certo ordine sociale o in una certa epoca storica e in una posizione bassa in un diverso ordine sociale o in una diversa epoca storica. Ma nonostante la relatività e la diversità della posizione sociale dei ruoli, vi sono criteri universali di classificazione – cioè, sesso, età, ricchezza, potere, educazione, lavoro, etnia e parentela. Così, nella storia occidentale, un professionista di mezza età, potente economicamente o politicamente, con istruzione universitaria, di buona famiglia, ha sempre avuto una condizione elevata.

Le classi sociali sono raggruppamenti di persone in possesso di «quantità» basse, medie o alte dei vari elementi mediante i quali una società classifica i suoi membri. Per Karl Marx la chiave per la comprensione della storia erano appunto le classi sociali; egli affermava, inoltre, che in breve tempo la classe più bassa – il proletariato o classe lavoratrice – avrebbe rovesciato la classe superiore con la rivoluzione, instaurando il socialismo e una società senza classi. Per Marx, la classe sociale, bassa o alta che fosse, era il fattore determinante del comportamento sociale. Ma Max Weber, il principale architetto della teoria sociologica contemporanea della condizione sociale e della stratificazione, si rese conto che nella complessa società occidentale di oggi il solo concetto di classe era inadeguato per definire la varietà della vita sociale. Egli operò, quindi, una distinzione tra potere (essenzialmente politico), livello economico e posizione; l'ultima riferita alla valutazione che un individuo può ricevere dalla società in base a fattori indipendenti dal potere e dalla salute – per esempio antenati, famiglia, educazione, istruzione, acume mentale, talento e così via. I sociologi hanno potuto stabilire che, nella società occidentale, le classi sociali non sono più le entità distinte e omogenee di una volta. Le forze della modernizzazione hanno frammentato tanto le classi sociali quanto i sistemi di parentela e determinate religioni. Oggi, in Occidente, è

più esatto parlare di *minoranze* e di *élites*, e, data la complessità della società moderna, tutte con caratteristiche molto variabili e tutte dipendenti da numerose categorie di valori. Il numero delle *élites* è vastissimo; esse vanno cercate negli sport, nel teatro, nei film, nella televisione e perfino nel crimine, come anche nella politica, nell'industria, nei gruppi professionali e nelle università. L'enorme numero di ruoli generati dalla democrazia liberale, la società estremamente tecnologica e l'ordine morale sempre più secolarizzato e relativistico portano inevitabilmente all'attribuzione di prestigio, che si trasforma in posizione sociale, attribuita o veramente raggiunta, e, quindi, di un ruolo.

***Devianza e cambiamento.*** Fin dai suoi primi passi nel XIX secolo, la sociologia si è interessata ai fenomeni della devianza e del cambiamento nel comportamento umano. Pochi uomini vivono la loro vita in perfetta armonia con le regole e le norme che, nella società, governano l'interazione, i gruppi, le autorità e i ruoli. Vi è sempre almeno una divario infinitesimale tra la perfezione ideale del ruolo e la sua attuazione reale. Quando questo divario si accentua, viene definito comportamento deviante, ossia un comportamento che viola le regole normative, i codici e gli stereotipi di un certo ordine sociale. Da un punto di vista universale, la relatività è la vera essenza del comportamento morale; un comportamento considerato deviante in un ambito borghese americano potrebbe essere accettabile in un ghetto urbano o in una cultura totalmente estranea. Un cacciatore di teste sarebbe considerato quanto meno un pervertito nella maggior parte del mondo, ma non lo era in certe culture primitive. Lo stesso vale per il cannibalismo e per una quantità di altre pratiche. Il comportamento deviante è definito dal suo disprezzo o dalla trasgressione di regole e norme specifiche di un ordine sociale o di un sistema. L'assassinio, il furto, l'incendio doloso, la mutilazione e la violenza sono considerati quasi universalmente devianti *all'interno* dell'ordine sociale, ma non sono considerati tali quando compiuti da soldati autorizzati in guerra contro nemici esterni.

Émile Durkheim è probabilmente il più autorevole studioso della devianza sociale, e i suoi principi fondamentali continuano a guidare lo studio e la concettualizzazione di questa scienza. Da Durkheim, soprattutto dal suo famoso *Le suicide* (1896; trad. it. *Il suicidio*, Milano 1987), abbiamo appreso che la devianza è ad un tempo normale e anormale. Il suicidio, il crimine, l'abbandono della famiglia, l'incendio doloso e simili sono tutti anormali, in quanto riconosciuti come violazioni di un codice morale o sociale e di conseguenza puniti e deplorati. Ma, continua Durkheim, ci si deve aspettare l'acuirsi di questi atti di devianza – da considerarsi *sociologicamente* normali – in presenza di certe condizioni sociali, economiche e politiche. Perciò è quasi certo che improvvisi e alti ritmi di urbanizzazione, di industrializzazione e di secolarizzazione provochino processi di disgregazione della comunità, a loro volta causa di erosione dell'autorità sociale e dei ruoli sociali tradizionali. In queste circostanze si verifica quasi sempre un aumento dei comportamenti devianti. Durkheim conclude che l'alto numero di suicidi registrato nei paesi europei deriva dal distacco dai valori morali tradizionali e dai legami della rigida coesione sociale – la famiglia, la Chiesa, il villaggio, i vicini e così via.

Quando consideriamo il cambiamento, spesso troviamo che esso è la continuazione e la somma degli atti devianti che col tempo porteranno a variazioni nei gruppi sociali e nei ruoli i quali identificano il comportamento deviante. Basti pensare alle modifiche subite nell'ultimo secolo dalla definizione comune di comportamento adatto ad una «signora». Non è necessario elencare i modelli di comportamento femminile ora quasi universalmente accettati come rispettabili, ma che solo cinquant'anni fa avrebbero scandalizzato un conformista. È sufficiente dire che il grande cambiamento nei criteri di rispettabilità femminile è stato la conseguenza cumulativa, nel corso di molti decenni, di una moltitudine di devianze dalla norma, all'inizio minori e poi maggiori.

La religione è, ovviamente, un terreno fertile per lo studio della devianza in senso strettamente sociologico. Molte delle religioni principali hanno subito mutamenti straordinari nel credo e nella liturgia durante l'ultimo secolo, e sebbene molti di questi cambiamenti siano di natura calcolata, programmata, non si possono ignorare le piccole, ma sempre più significative, devianze dai rigidi codici del passato.

Ma non tutte le modificazioni sociali sono graduali, continue e cumulative. Quando ci volgiamo ai mutamenti storici più notevoli nei sistemi e nelle organizzazioni sociali, ci troviamo di fronte ad elementi di discontinuità – col grande conflitto, con l'evento sporadico e con l'intrusione improvvisa e imprevedibile di un sistema estraneo. Né si può trascurare l'immensa forza del carisma nella religione, nella politica, nella scienza o in altri sistemi sociali. Il mutamento è, nella maggior parte dei casi, lento e progressivo, spesso così lento da sembrare quasi continuità e immobilità. Ma ci sono periodi in cui i cambiamenti sono enormi, improvvisi ed esplosivi, apportatori di conseguenze nel pensiero e nell'azione. Le guerre, come i due recenti conflitti mondiali, le rivoluzioni sconvolgenti come quella francese e quella russa, risvegli spirituali come quelli associati a Giovanni XXIII e al Concilio Vaticano II, le grandi epidemie, il rapido progresso scientifico e

tecnologico – queste ed altre interruzioni della normalità vanno prese in considerazione nell'esame dei mutamenti sociali.

Vi è un'altra importante componente della trasformazione sociale che ha aspetti sociologici, etnologici e antropologici: l'*evoluzione sociale*. Nello stesso periodo in cui gli antropologi, come E.B. Tylor, Lewis Morgan e James G. Frazer, stavano studiando i modelli dell'evoluzione sociale e culturale, i sociologi, come Auguste Comte, Herbert Spencer e Lester Ward, erano impegnati in ricerche quasi identiche. Inevitabilmente la religione figurava al centro degli schemi dell'evoluzione sociale. Vi erano ricerche e, al tempo stesso, discordanze sull'origine naturale della religione: alcuni la trovavano negli stati psichici come l'animismo, altri negli atti rituali come il totemismo, altri ancora nel timore dei corpi celesti e dei fenomeni terrestri come i mutamenti delle stagioni. Dal canto loro gli antropologi e i sociologi studiavano e discutevano sugli stadi naturali attraversati dalla religione nel corso del suo sviluppo, dalle origini alla nascita delle grandi religioni mondiali come il Cristianesimo e l'Islamismo. La sociologia contemporanea ha, in gran parte, accantonato l'interesse per l'evoluzione sociale e religiosa, così diffuso nel XIX secolo. Tanto i modelli unilineari che quelli multilineari del supposto sviluppo della religione sono stati rifiutati, in quanto prodotti di speculazione filosofica e non di ricerca scientifica. A differenza dei loro predecessori, i sociologi di oggi non prevedono la fine della religione e la sua sostituzione con la scienza e con il secolare. La religione, ritengono i sociologi, risponde a certi bisogni psicosociali e, a meno che questi bisogni non diventino incidenti sporadici dell'evoluzione biologica della specie umana, la religione, in una o nell'altra forma, resterà una realtà persistente della cultura umana.

L'interesse sociologico per la religione è grande oggi come lo era nel passato. Una volta scomparso l'orientamento verso gli schemi universalisti dell'evoluzione religiosa, hanno cominciato a proliferare, in tutti i paesi occidentali, studi sul comportamento religioso molto più concreti, empirici e scientifici. Si possono trovare numerosi studi sociologici su temi come il rapporto del pensiero e del comportamento religioso con la classe sociale, con l'etnia, con la ricchezza e con la povertà; i sistemi dell'autorità, la stratificazione e la nascita del ruolo nella religione; religione e ideologia politica; la religione come causa prima dell'integrazione sociale, ma anche del mutamento e della rivoluzione sociale. Questi sono solo alcuni dei problemi riguardanti la religione che i sociologi di oggi considerano significativi. Lo sviluppo generale e il raffinamento della ricerca sociologica – rilevamenti, anamnesi, metodi statistici e matematici, tra gli altri – hanno dato i loro contributi tanto nelle indagini sul comportamento religioso quanto negli studi su altre dimensioni dell'esistenza umana. Non c'è motivo di credere che lo stretto rapporto tra religione e sociologia, che dura già da due secoli, sia destinato a scomparire.

## BIBLIOGRAFIA

La *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968-1979, è indispensabile come opera di riferimento per ulteriori indagini sulla natura della sociologia, sui suoi concetti, sui metodi e gli studi sulla vita religiosa.

H.S. Becker e H.E. Barnes, *Social Thought from Lore to Science*, I-III, New York 1961 (3ª ed.).

L.A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, New York 1971 (trad. it. *I maestri del pensiero sociologico*, Bologna 1983).

R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York 1966 (trad. it. *La tradizione sociologica*, Firenze 1987), sul rapporto tra la nascita della sociologia e le due grandi rivoluzioni del mondo moderno.

R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York 1968 (trad. it. *Teoria e struttura sociale*, Bologna 1992), incisiva e completa rassegna della teoria sociologica contemporanea.

G.C. Homans, *The Nature of Social Science*, New York 1967 (trad. it. *La natura delle scienze sociali*, Milano 1989), esposizione compatta e penetrante dell'apparato concettuale della sociologia.

J.A. Black e D.J. Champion, *Methods and Issues in Social Research*, New York 1976.

G. Sjöberg e R. Nett, *A Methodology for Social Research*, New York 1968.

C.W. Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford 1959.

T. Parsons, *The Social System*, Glencoe/Ill. 1951. I due ultimi autori citati offrono formulazioni opposte delle mete ultime della sociologia scientifica. Ciascuno si è dimostrato essenziale per l'evoluzione del pensiero sociologico, il primo per aver posto l'accento sul concreto, sul personale e il non sistematico, il secondo per averlo posto sulla sociologia come grande struttura unificata della teoria sistematica.

G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, 1934, Chicago 1963 (trad. it. *Mente, sé e società*, Firenze 1972); vi si trovano tutti i concetti di interazione mediante simboli e della forza direttiva di questi sullo sviluppo della personalità individuale.

C. Gordon e K.J. Gergen (curr.), *The Self in Social Interaction*, New York 1968.

G.C. Homan, *Social Behavior. Its Elementary Forms*, New York 1974 (trad. it. *Le forme elementari del comportamento sociale*, Milano 1975).

F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 (trad. it. *Comunità e società*, Milano 1963), sul contrasto tra società tradizionale, comunale e una più ampia società impersonale.

Ch. H. Cooley, *Social Organization*, 1909, New York 1962 (trad. it. *L'organizzazione sociale*, Milano 1977), sul concetto di gruppo primario e gruppo secondario nell'ordine sociale.

D. Riesman, *The Lonely Crowd. A Study in the Changing Ameri-*

*can Character*, New Haven 1950 (trad. it. *La folla solitaria*, Bologna 1983).
R. Nisbet, *The Quest for Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford 1953.
G.C. Homans, *The Human Group*, New York 1950.
M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1922 (trad. it. *Economia e società*, I-II, Milano 1968), studio dell'autorità e del potere, in cui si distingue tra autorità carismatica, tradizionale e autorità razionale-burocratica.
M. Weber, *Politik als Beruf*, München 1919 (trad. it. *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1948).
K. Wolff (cur.), *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe/Ill. 1964.
S.M. Lipset, *Political Man*, Garden City/N.Y. 1960.
R. Bierstedt, *Power and Progress*, New York 1974.
R. Nisbet, *Twilight of Authority*, Oxford 1975.
Fl. Znaniecki, *Social Relations and Social Roles*, San Francisco 1965, un confronto fra studi classici e studi contemporanei.
Th.B. Bottomore, *Elites and Society*, New York 1965 (trad. it. *Le classi nella società moderna*, Milano 1982).
J. Dollard, *Caste and Class in a Southern Town*, Garden City/N.Y. 1957 (3ª ed.).
N. Glazer e D.P. Moynihan, *Beyond the Melting Plot*, Cambridge/Mass. 1963.
P.I. Rose, *They and We*, New York 1974 (2ª ed.).
R. Sennett e J. Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, New York 1973, notevole per le intuizioni originali e sensibili su condizione e classe sociale.
A.K. Cohen, *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, Glencoe/Ill. 1955 (trad. it. *Ragazzi delinquenti*, Milano 1974), sui comportamenti deviati.
H.S. Becker, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York 1963 (trad. it. *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, Torino 1987).
M.B. Clinard, *Sociology of Deviant Behavior*, New York 1974 (4ª ed.).
R. Ellison, *The Invisible Man*, New York 1952, romanzo, riconosciuto come capolavoro nell'interpretare l'alienazione individuale.
R.K. Merton e R. Nisbet (curr.), *Contemporary Social Problems*, New York 1976 (4ª ed.), ampio studio delle forme di devianza sociale.
W.E. Moore, *Social Change*, Englewood Cliffs/N.J. 1964 (2ª ed.).
C.E. Black, *The Dynamics of Modernization*, New York 1966, descrive minutamente i modelli di cambiamento nei Paesi in via di sviluppo.
B.F. Ryan, *Social and Cultural Change*, New York 1969, presenta un quadro comparato del mutamento sociale nelle società occidentali e non occidentali.
Per idee contrastanti sulla rilevanza dell'evoluzionismo sociale per lo studio del cambiamento nel tempo:
T. Parsons, *The Evolution of Societies*, T. Jackson (cur.), Englewood Cliffs/N.J. 1977.
R. Nisbet, *Social Change and History*, Oxford 1969.
J. Wach, *Sociology of Religion*, 1944, Chicago 1971 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986), e J.M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York 1970, presentano le ampie prospettive dell'argomento.
P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City/N.Y. 1967.
C.Y. Glock e R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965.
G. Lenski, *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, Garden City/N.Y. 1961, notevole per l'indagine personale condotta dall'autore e per l'ampiezza dei riferimenti a opere sull'argomento.
G. Lewy, *Religion and Revolution*, Oxford 1974, evidenzia l'importanza della religione come forza di cambiamento sociale fin dai tempi antichi.
W. Stark, *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*, I-V, New York 1966-1972.

ROBERT NISBET

## Sociologia della religione

Lo studio sistematico e obiettivo dei rapporti tra religione e società esisteva già molto tempo prima che Auguste Comte (1798-1857) coniasse il termine *sociologia*. Era già sociologia quando Senofane (560-478 circa a.C.) osservava che gli dei degli Etiopi erano neri e avevano il naso camuso, mentre quelli dei Traci avevano occhi azzurri e capelli rossi. Allo stesso modo, il filosofo musulmano Ibn Khaldūn (1332-1406 d.C.), nel *Muqaddimah*, o introduzione (1377) al suo *Kitāb al-'ibar* (Storia del mondo), mostrava una profonda comprensione del concetto di solidarietà sociale (*'aṣabīyah*), quando analizzava il ruolo della religione nella formazione e nella scomparsa dei regni nell'Africa settentrionale. Nei tempi moderni, i classicisti, gli storici della religione e gli storici «secolari» hanno scritto certamente di più, e probabilmente meglio, sulla religione di quanto non abbiano fatto i sociologi di professione. La vera forza della sociologia come disciplina sembra risiedere nel suo uso più esplicito di modelli, di teorie e, più recentemente, di metodi statistici che nell'insieme favoriscono un approccio coerente di significato più vasto, e forse universale. In contrasto con il sistema di ricerca idiografico, la sociologia della religione si caratterizza per l'approccio nomotetico alla religione e alla società, ossia per la ricerca dei loro caratteri ricorrenti, come reti, o sistemi interrelati di pensiero, di sentimento e di comportamento.

La comparsa dello studio sociologico della religione in epoca moderna è strettamente collegata al sorgere del capitalismo, del pluralismo culturale, della tolleranza religiosa e dello Stato liberale. Questa disciplina non può, perciò, affermare di essere un modo «natura-

le» di guardare alla religione e alla società. Al contrario, essa è un artefatto culturale prodotto dagli straordinari sviluppi del pensiero sociale occidentale che hanno permesso, o addirittura obbligato i ricercatori a prendere le distanze dalle affermazioni normative delle religioni e delle società da loro studiate. In realtà, la sociologia della religione è il prodotto di uno dei suoi interessi formativi, cioè della secolarizzazione del pensiero religioso e delle istituzioni religiose. Contrariamente alla sociologia della religione, la disciplina a lei affine della sociologia religiosa ha cercato legami più stretti con la teologia e con la religione istituzionale, soprattutto con la Chiesa cattolica in Francia e in Belgio.

La storia della sociologia della religione può essere approssimativamente divisa in quattro periodi: pensiero sociale tradizionale, scetticismo e speculazione, reazione conservatrice e romantica e teoria sociale moderna.

**Pensiero sociale tradizionale.** Il pensiero che fu trasformato e secolarizzato, quando la sociologia moderna cominciò a prendere forma, può definirsi pensiero sociale tradizionale. Lungi dall'essere un sistema unificato di idee, comprendeva elementi divergenti e anche contraddittori: l'idealismo platonico, la teleologia aristotelica, la legge naturale stoica, il realismo sociale agostiniano e le varie teorie sociali degli scolastici medievali. Ciò che soprattutto caratterizzava il pensiero sociale tradizionale era la sua sintesi dell'analisi sociale e di quella etica. Poiché si riteneva che la società, come la natura, avesse una meta, o scopo, nell'epoca del pensiero sociale tradizionale l'«è» dell'analisi sociale non era separato dal «dovrebbe» dei valori. In mano cristiana, lo studio delle istituzioni sociali fu infine subordinato ai fini soteriologici. Il pensiero sociale tradizionale sottolineò la provenienza cosmologica e divina di tutti i valori e di tutte le istituzioni sociali correttamente istituiti. Considerando l'uomo una creatura sociale e politica, insegnò l'esistenza di un «bene comune», obiettivo e reale, che poteva venire compreso mediante il «retto giudizio» e realizzato dalla buona volontà. Come le altre religioni, anche il Cristianesimo definì questo bene comune nei termini di un ordine trascendente che comprendeva la società e l'universo. La corrente principale del pensiero sociale tradizionale espresse l'unità organica della società nella lingua della legge naturale. Secondo questa teoria, le istituzioni possono essere giustificate o condannate filosoficamente – e non solo legittimate mitologicamente – in base alla misura in cui riflettevano la legge che Dio ha dato alla natura stessa.

Il pensiero sociale tradizionale lasciò in eredità alla sociologia della religione alcuni dei suoi concetti base: società, religione, dovere e la fondamentale regolarità o legalità dell'esistenza. Trasformata in concetto secolare, la sua nozione di legge naturale sarebbe diventata la base delle prime scienze naturali e sociali.

**Scetticismo e speculazione.** L'ordine legale della società vagheggiato dai teorici del Medioevo e del Rinascimento doveva essere tale da stimolare la perfezione spirituale della razza umana. Durante il XVII e il XVIII secolo, i filosofi continuarono la ricerca dell'ordine. Ma l'ordine che sembrava interessarli doveva spiegare la diversità delle lingue, dei costumi e delle religioni nei termini di alcune uniformità semplici, naturali. Il ruolo della ragione in ognuna di queste era ingigantito da alcuni, compresi i razionalisti, e minimizzato da altri, soprattutto dagli empiristi.

Durante il XVII e il XVIII secolo, il pensiero sociale tradizionale fu criticato e – dopo la pubblicazione di *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* di Richard Hooker nel 1600 – rimase sulla difensiva. Fra gli sfidanti, che non erano più uniti dei difensori della tradizione, erano presenti molti filosofi rinascimentali e illuministi: critici politici come Niccolò Machiavelli e Thomas Hobbes, satirici come Bernard Mandeville, il giurista italiano Giovanni Battista Vico e i *philosophes* (o meglio *sociologues*, secondo Crane Brinton) dell'Illuminismo francese e scozzese. Anche l'ispirazione intellettuale che stava dietro a questa critica del pensiero sociale tradizionale era alquanto diversa. Comprendeva la filosofia meccanica di Isaac Newton, l'epistemologia antropocentrica di René Descartes, l'empirismo di Francesco Bacone (e il suo attacco alla teleologia) e vari sistemi speculativi di pensiero che miravano a porre sia la società che l'economia su basi più «realistiche», ossia meno religiose e morali. Egualmente importanti furono il sorgere della Nazione-Stato e la comparsa delle classi commerciali o medie, quell'elemento nuovo della società che avrebbe tolto dalle mani del clero la formulazione della teoria sociale ed economica.

***Attacco alla legge naturale.*** Parlando per la borghesia e proclamando il trionfo della rivoluzione commerciale, un certo numero di pensatori del XVII secolo lanciarono un attacco al concetto tradizionale della legge naturale. Hugo Grotius e Samuel Pufendorf, entrambi laici protestanti, affermarono che la legge naturale poteva essere separata da Dio. Thomas Hobbes si spinse fino a ridurre la legge naturale a «convenienti articoli di pace», cioè a un semplice artificio pratico. La «natura» che lo interessava non era un riflesso dell'ordine divino, ma la natura psicobiologica dell'«uomo senza padrone», che vive insicuro in un mondo non più unito dai legami tradizionali della lealtà e del rispetto. Anche John Locke, che nutriva un grande rispetto per il tradizionalismo di Hooker, ammetteva

che la legge di natura era soltanto «una creatura della ragione». Questi sforzi filosofici, spesso diretti a sanzionare il diritto di proprietà, secolarizzando l'idea di legge naturale estendendola dalla giurisprudenza (dove gli scolastici l'avevano lasciata) alla filosofia morale, che pose la base per le scienze sociali emergenti.

Durante il XVIII secolo, scrittori dal pensiero secolare o «illuministico» accusarono la religione e la superstizione dei molti mali della società. L'anticlericalismo divenne un aspetto comune di quasi tutta la critica sociale. Nella convinzione che la religione non fosse riuscita a ridurre il caos endemico della vita europea, fu avviata la ricerca di nuove fonti per l'ordine sociale. Come risultato, l'idea tradizionale che la società dovrebbe essere organizzata secondo i progetti preordinati della legge divina e di quella naturale fu sostituita dalla nozione che la società era, o poteva essere, costruita dall'«abilità» o dalla «capacità inventiva» dell'uomo. Nacque così un umanesimo secolare, sociale che, a sua volta, avrebbe dato vita alla maggior parte delle teorie filosofiche e sociologiche del mondo moderno. Allo scopo di creare una società più ricca e più sicura, filosofi come Hobbes, Mandeville, d'Holbach, Helvétius, Spinoza e Hume cercarono di imbrigliare e manovrare l'egoismo e altre passioni in precedenza represse o tenute sotto controllo dal pensiero sociale tradizionale.

Uno dei risultati più importanti di questa speculazione fu la scoperta di quelli che oggi chiamiamo sistemi sociali. Ciò che affascinava i filosofi di questo periodo era la possibilità di promuovere dei collegamenti impersonali di interazione che – senza l'intervento della religione, della moralità o dello Stato – generassero «naturalmente» l'ordine e la prosperità. L'idea dei sistemi sociali doveva molto all'ironia letteraria e alla satira sociale. Fu affrontata fin dal XVIII secolo da Bernard Mandeville, che parlò con entusiasmo dei «benefici pubblici» che potevano risultare da un giusto sfruttamento dei «vizi privati». In seguito Adam Ferguson sviluppò il concetto descrivendo le istituzioni come «il risultato dell'attività umana, ma non dell'esecuzione di un qualsiasi disegno umano». Adam Smith spiegò l'idea in termini che avrebbero presto dominato il pensiero sociale occidentale, affermando che «sotto molti aspetti i sistemi assomigliano a macchine». Col passare del tempo, tutti i «sistemi» elaborati dal pensiero sociale – meccanico, organico, cibernetico e, infine, semiotico – sarebbero serviti, uno dopo l'altro, all'analisi sociologica della religione.

Diversamente dai suoi colleghi più scettici, Smith fondò la sua dottrina dei sistemi economici e morali sulla legge naturale e sulla provvidenza divina (quella che chiamò la «mano invisibile»). Insieme alla filosofia politica di Locke, l'economia di Smith fornì una base per quella straordinaria sintesi della devozione religiosa, del liberalismo politico e del capitalismo fiorita nel mondo anglosassone durante il XX secolo. Il successo di questa sintesi culturale è, forse, la spiegazione del fatto che la cultura religiosa nel Regno Unito e nell'America settentrionale è stata meno anticlericale e antireligiosa del pensiero sociale europeo.

***Nascita della sociologia della religione.*** Fu forse in questo momento, in cui la «scienza sociale laica» – come la definisce l'economista del XX secolo Joseph A. Schumpeter – cominciò ad applicare l'idea della legge naturale ai fenomeni sociali ed economici, che nacque la sociologia della religione. Sebbene dichiarassero di adottare un approccio empirico, la maggior parte degli studi sulla religione di questo periodo si concentrarono sulle origini storiche o psicologiche della credenza religiosa, sollevando questioni le cui risposte potevano essere solo congetture. In generale, l'effetto fu di ridurre la religione ad una variabile dipendente da qualche realtà più ovvia come il clima, la paura, l'ignoranza o il raggiro ecclesiastico. Uno dei saggi più brillanti, ma ancora speculativi, della prima sociologia (e psicologia sociale) della religione fu opera dello stesso Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni* (5.1.3). Qui il grande economista, applicando le sue nozioni della competizione economica e dell'approvazione psicologica al problema della rivalità settaria, produsse una delle prime teorie pluralistiche.

Uno dei contributi più preziosi della cultura di questo periodo alla sociologia della religione fu l'analisi del ruolo della religiosità nel controllo sociale. Molto diverse fra loro erano le figure che scrissero in questi anni: Montesquieu (Charles-Louis de Secondat), che studiò il rapporto tra religione e legge, e Mandeville, che si interessò di religione e valori sociali. Il contributo più importante dell'epoca dello scetticismo e della speculazione filosofica fu l'elaborazione dell'idea di secolarizzazione. Per molti degli scrittori del XVIII secolo, il declino della religione era semplicemente un corollario dell'idea di progresso. La maggioranza era convinta che, con lo sviluppo della scienza e dell'Illuminismo, la religione e la superstizione avrebbero inevitabilmente ceduto alle forze della ragione. Poiché i cambiamenti nella religione, nelle istituzioni sociali, nella scienza e nella tecnologia si consideravano strettamente collegati, sembrò naturale che i cambiamenti in un settore avrebbero portato automaticamente a dei progressi anche negli altri. Inoltre, data la presunta universalità delle leggi dello sviluppo (negata solo da J.G. Herder, da Jean-Jacques Rousseau e da pochi altri), il progresso storico e la secolarizzazione di un paese potevano essere considerati il paradigma per la tra-

sformazione di tutti gli altri paesi. Queste ipotesi ingenerarono la convinzione che il processo di secolarizzazione fosse indubitabile quanto le leggi della natura stessa.

I filosofi di quest'epoca sfidarono alcuni dei più profondi convincimenti del pensiero sociale tradizionale: rifiutando l'origine divina che la tradizione aveva assegnato alla legge, alla moralità e alle istituzioni, sottolinearono la natura convenzionale della società. Mentre la tradizione aveva affidato alla «ragione retta» il compito di conformare la società ai suoi modelli naturali e sacri, David Hume affermò che «la ragione è o dovrebbe essere schiava delle passioni». La teleologia del bene comune insegnata dai filosofi tradizionali fu respinta come «caccia all'oca selvatica» (come si espresse Mandeville), e fu alla fine sostituita dall'egoismo utilitaristico, dall'individualismo kantiano e dal convincimento che i sistemi sociali ed economici potessero operare «in modo naturale» – cioè senza un supporto diretto dello Stato, della religione o della morale. I filosofi scettici dell'epoca cercarono, dunque, di demolire la sintesi classica del sacro e del sociale. I vari tentativi di delineare una moralità autonoma e secolare lasciavano alla religione solo un ruolo minore – o negativo – da svolgere nelle questioni umane. Per la prima volta, il compito del moralizzatore fu separato da quello del moralista, cioè l'osservatore imparziale dei costumi sociali. La libertà del moralista dalla fede e dal coinvolgimento religioso sarebbe in seguito diventata una caratteristica dell'approccio socio-scientifico alla religione.

**Reazione conservatrice e romantica.** La speculazione filosofica, alla fine, entrò in contrasto con l'empirismo dell'epoca, soprattutto quando sfociò in futili discussioni sull'origine della religione, o sugli istinti fondamentali dell'uomo allo «stato di natura». La sconcerto causato dalla Rivoluzione francese (e dal susseguente periodo del Terrore) e dalla Rivoluzione industriale mise in discussione la credenza ottimistica dell'Illuminismo secondo la quale l'uomo poteva creare e migliorare la società avvalendosi unicamente della propria ingegnosità o capacità inventiva. La reazione conservatrice e quella romantica che seguirono alterarono in modo significativo l'atteggiamento verso la società e verso la religione.

I romantici lamentarono gli effetti disumanizzanti della Rivoluzione industriale e della Rivoluzione francese sugli individui e sulle comunità. Insegnarono anche che la religione – che appariva in modo cospicuo nelle loro discussioni sul *Volksgeist* e sul *Volksseele* («lo spirito e l'anima della nazione o popolo») – non poteva più venire arrogantemente respinta come rozza superstizione del passato. I conservatori, d'altro canto, sostenevano che la società non era soltanto la creazione artificiosa di singoli contraenti, ma che, al contrario, la persona veniva formata dalla società, e la società da Dio. In realtà avevano riscoperto i rapporti organici tra comunità, religione, tradizione, autorità e individuo. Per i conservatori come Louis de Bonald (1754-1840) e François René de Chateaubriand (1768-1848), la religione non era più solo una questione di dogma o di fede; essa era un fenomeno sociale. Da buoni monarchici e portavoce dell'aristocrazia, rifiutavano l'idea che l'interesse personale, una volta libero, avrebbe prodotto automaticamente l'ordine sociale. Bonald, insieme a Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) e a Justus Möser (1720-1794), attaccò l'universalismo astratto delle teorie contemporanee sulla legge naturale e sull'individualismo insite nella dottrina settecentesca dei diritti naturali. Ai loro occhi, questi insegnamenti erano la derivazione filosofica della rivoluzione politica e di quella industriale che avevano deformato la civiltà europea.

Con l'influenza da loro esercitata su Saint-Simon e su Durkheim, i conservatori dominarono le successive discussioni sulla religione e sul suo ruolo nella formazione delle istituzioni e della vita individuale. Le loro dottrine furono d'ausilio per i sociologi successivi che misero in luce la funzione integrante e stabilizzante della religione. La loro analisi della religione intesa come *corpo intermedio*, che si pone tra l'individuo e lo Stato, fu un tema che riemerse nelle discussioni delle associazioni intermedie, delle strutture mediatrici e delle corporazioni negli scritti dei sociologi da Durkheim a Peter L. Berger.

**Teoria sociale moderna.** Lo sviluppo della teoria sociale moderna è stato caratterizzato da una più chiara coscienza delle basi secolari della sociologia, dalla volontà di spingere la ricerca al di là della mera speculazione, da una tensione, sorretta dalla preparazione professionale, tra empatia e obiettività nella raccolta diretta dei dati, dai tentativi scrupolosi di porre gli studi religiosi in rapporto con i modelli e con la costruzione della teoria delle scienze sociali in generale e dai crescenti dibattiti sul materialismo, sul riduzionismo, sul comportamentismo, sul positivismo, sull'evoluzionismo e sull'ermeneutica dei simboli religiosi. Le diatribe anticlericali dei *philosophes* produssero un'analisi più o meno spassionata del ruolo della religione nel mantenimento della solidarietà sociale e nella promozione del mutamento sociale.

Sebbene la teoria sociale moderna inizi realmente nel XVIII secolo con David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith e l'Illuminismo scozzese, la maggioranza dei sociologi di oggi fanno risalire le basi della loro disciplina a Claude-Henri de Rouvroy, conte di Saint-Si-

mon (1760-1825) e al suo ex segretario, Auguste Comte (1798-1857). In realtà la sociologia deve molto a questi due francesi. Nell'opera di Auguste Comte, soprattutto nel suo schema evolutivo che si prefiggeva di tracciare la storia seguendone la fase religiosa, metafisica e scientifica, la sociologia scoprì il suo proprio statuto mitologico. Per i pensatori marxisti e per quelli liberali dopo Comte, la fine della religione era considerata il presupposto del progresso e un assioma della scienza sociale e di quella naturale. Herbert Spencer affermò in modo dogmatico che, poiché le imposizioni morali stavano perdendo le loro origini sacre, era imperativa una ponderata secolarizzazione della morale. Fin dall'inizio, la controversia sulla secolarizzazione si espresse in termini recisi. Alcuni – compresi Weber, Marx e in seguito Sorokin – affermarono che il declino della religione era inevitabile. Più recentemente, Talcott Parsons, Robert N. Bellah, Mary Douglas, Thomas Luckmann e altri hanno sostenuto che la secolarizzazione è in ultima analisi impossibile. Discutendo su basi empiriche, studiosi più cauti hanno sostenuto che, mentre la religione può declinare o scomparire in zone specifiche della società, «il processo di secolarizzazione» non è necessariamente universale, inevitabile o irreversibile.

***I contributi di Émile Durkheim.*** Ci sono state solo due figure veramente grandi nella sociologia della religione nel periodo moderno, Émile Durkheim e Max Weber, che posero i problemi e i parametri del settore, lasciando ad altri l'integrazione teorica delle loro intuizioni. Durkheim fu influenzato non solo da Saint-Simon e da Comte, ma anche dagli scritti di W. Robertson Smith sulla religione semitica e dal suo maestro, il classicista N.D. Fustel de Coulanges. Il contributo principale di Durkheim alla sociologia della religione fu l'analisi dell'apporto della religione alla formazione della *coscienza collettiva*, ossia la coscienza morale collettiva e la coscienza sociale. Sebbene condividesse il convincimento generale del suo tempo che la religione fosse destinata a svolgere un ruolo sempre più limitato nella vita moderna, Durkheim si concentrò non tanto sulla fine della religione quanto sulla sua trasformazione. Chiamò la religione della società moderna il «culto dell'individuo».

L'analisi di Durkheim di questo concetto aprì la strada all'interesse della sociologia moderna per le forme derivate o paraistituzionali di religiosità, per esempio, la «religione invisibile» di Thomas Luckmann, la «privatizzazione della religione» di Talcott Parsons e la «religione civile» di Robert Bellah. «Teologo della religione civile» – come lo definì una volta Bellah – Durkheim era deciso ad avvalersi della sociologia per curare le ferite dell'egoismo dilagante presente nella moderna società industriale. Mentre il suo moralismo, la sua ingenua fede nell'altruismo e il suo interesse per le associazioni sembravano radicati nei temi del pensiero sociale tradizionale, il nucleo della dottrina di Durkheim era interamente secolare. Benché affermasse che non ci sono false religioni, la divinità per lui non fu mai null'altro che la «società trasfigurata ed espressa in modo simbolico». La sua analisi della religione poggiava sulla confusione fondamentale tra il significato o contenuto dei simboli religiosi (la loro sacralità) e una delle funzioni della religione (l'unificazione della società). Questa confusione lo portò a non tenere nel conto dovuto la capacità disfunzionale o disgregativa della religione, mentre ne sottolineava eccessivamente il ruolo nella creazione della solidarietà sociale.

La forza e la debolezza della sociologia della religione di Durkheim furono ereditate dalla scuola funzionalista. Con le loro teorie, A.R. Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski e altri, cercarono di interpretare la religione alla luce dei suoi contributi al sistema sociale totale, o al benessere psicologico e all'integrazione dell'individuo. Alcuni funzionalisti meditarono, liberamente quanto i loro predecessori scettici nel XVIII secolo, sulle funzioni psico-sociali della religione (per esempio, sulla facoltà di ridurre la paura). Quantunque sia stato largamente criticato per la vacuità tautologica della teologia in esso implicita, per cui la religione è ridotta quasi esclusivamente alla sua funzione consolidatrice, il funzionalismo influisce ancora oggi sulla sociologia della religione, come saggezza ricevuta, se non come teoria esplicita.

***Influenze della cultura tedesca.*** La cultura tedesca nella storia delle religioni (*Religionsgeschichte*) e nelle scienze umane (*Geisteswissenschaften*) ha elaborato sistemi per concettualizzare la religione ben al di là dell'approccio limitato, cognitivo, di Comte, di Spencer e di E.B. Tylor. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ha affermato che la religione si fonda più sul sentimento (*Gefühl*) che sull'intelligenza. Di conseguenza la religione deve essere qualcosa di più di un tentativo primordiale di «capire» il mondo. Wilhelm Dilthey (1833-1911), lavorando sotto l'influenza di Schleiermacher, evidenziò l'unicità della natura della religione e la necessità di avvicinarla adeguatamente, o dall'interno (*Verstehen*), posizione che sarà sviluppata in modo significativo da Max Weber.

Nel 1917, Rudolf Otto, nel suo libro memorabile *Das Heilige* (trad. it. *Il sacro*, Bologna 1926), attaccò il liberalismo protestante che, da Kant in poi, tendeva a ridurre l'esperienza religiosa all'etica. Otto affermò che, al contrario, l'essenza della religione è l'esperienza di provare timore, turbamento e fascino davanti al sacro. Il sacro, da lui chiamato il *mysterium tremen-*

*dum et fascinosum*, lungi dall'essere un modo di «capire» il mondo, è un'esperienza misteriosa che attira e, allo stesso tempo, respinge. Questi sviluppi nella teologia e negli studi religiosi tedeschi aprirono la strada ad una comprensione della religione più precisa e adeguata di quanto fosse usuale in quell'epoca in gran parte d'Europa.

In Germania, gli studiosi che più profondamente influenzarono la sociologia della religione furono Ernst Troeltsch (1865-1923) e Max Weber (1864-1920). Seguendo la linea della tradizione filosofica e teologica dominata da Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, J.G. Fichte, Friedrich Schleiermacher e Albrecht Ritschl, Troeltsch fece luce sull'interazione fra le forze spirituali e le forze materiali nella storia religiosa. Nella storia del Cristianesimo vide una continua dialettica tra quelle correnti e istituzioni che vogliono essere coinvolte nel mondo, e quelle che rifiutano di farlo. Questa divenne la base tipologica: la Chiesa (l'istituzione religiosa che si coinvolge), la setta (la posizione di rifiuto) e il misticismo (la visione religiosa dei singoli, riguardante più l'esperienza dell'estasi che le istituzioni religiose).

Questo semplice schema, successivamente modificato in seguito agli studi sulle denominazioni, sui culti e sulle religioni paraistituzionali, divenne la base per la tassonomia delle affiliazioni religiose in Occidente. Sebbene concludesse che il Protestantesimo era stato profondamente influenzato dal mondo moderno, e non viceversa, Troeltsch sembrò sostenere – con l'amico Weber – che tra il Calvinismo ascetico e il sorgere del capitalismo vi è un rapporto significativo. Tuttavia il merito di questi studiosi sta soprattutto nello storicismo di Troeltsch e nell'approccio weberiano idealtipico e sociologico alla religione.

***I contributi di Max Weber.*** Mentre Troeltsch finì per provare grande perplessità di fronte alle implicazioni teologiche del suo stesso storicismo, Weber parlò di sé come di un individuo «religiosamente stonato», il cui interesse precipuo era di affrontare la realtà «da uomo». Il distacco metodologico tra fatti e valori (cioè la «scienza sociale svincolata dai valori») sembrò una trasformazione secolare del rapporto tra il Creatore e la creazione, tema, quest'ultimo, affrontato da Weber nel suo studio sull'antico Israele. Parimenti, l'accento sulla «personalità etica» sembra derivasse dal Calvinismo disincantato della sua famiglia; anche l'esistenzialismo del suo coinvolgimento politico e l'ermeneutica sociale richiamano alla mente il volontarismo della tradizione calvinista. Si può, quindi, affermare che, sotto molti aspetti, Weber era suo malgrado un filosofo religioso. Nella sociologia della religione è noto principalmente per la tesi che il Protestantesimo ascetico contribuì in modo decisivo alla razionalizzazione del mondo in generale e, in particolare, alla nascita del capitalismo.

Mentre altri, prima di lui, avevano rilevato che il capitalismo moderno si era sviluppato innanzitutto nei Paesi protestanti dell'Europa settentrionale, Weber fornì di questo fatto una spiegazione socio-psicologica. La dottrina calvinista della predestinazione avrebbe generato tra i Protestanti – tra i Puritani inglesi in particolare – una profonda ansia relativa alla propria salvezza; ritenendo che la ricchezza fosse un segno della loro elezione, i Puritani si dedicarono ad una attività che collimava con «la chiamata», come se la loro anima dipendesse da questo. In altre parole, l'ansia religiosa dei Puritani fu il pungolo irrazionale che li portò alla razionalizzazione del mondo e ad un maggior realismo. Ritenendo che la sua tesi potesse essere provata o confermata dalla ricerca comparata, Weber scrisse una serie di studi dettagliati sull'antico passato di Israele, India e Cina. Mentre le sue asserzioni fondamentali sono state stroncate dagli storici, la sua tesi è ancora oggi argomento di dibattito e continua ad ispirare la ricerca sociologica e storica. I mezzi concettuali da lui introdotti sono ancora essenziali per la comprensione della sociologia della religione (per esempio: legittimazione, teodicea, carisma, normalizzazione e così via).

Operando negli stessi anni, Durkheim e Weber fornirono alla sociologia della religione contributi tanto diversi quanto monumentali. Mentre Durkheim esaminò il ruolo della religione nel consolidamento della società, Weber si interessò maggiormente al contributo da essa dato al mutamento sociale. Per Durkheim, l'«effervescenza» collettiva era stata la *fons et origo* dei concetti e del potere religioso; mentre i concetti e il potere dei sistemi religiosi trovavano la loro origine nel carisma dei singoli fondatori e dei profeti. Durkheim credeva che l'analisi sociologica cominciasse con i «fatti sociali»; Weber sosteneva che l'interpretazione dell'azione sociale poggiava, in definitiva, sulla comprensione dell'intenzionalità dei singoli attori. Durkheim cercò di riunire la sociologia e la filosofia; Weber insistette sulla loro separazione. La separazione dell'«è» e del «dovrebbe essere», che percorre tutta l'opera di Weber sulla religione, nasce dalla convinzione che non esiste una giustificazione filosofica dei valori. Alla base dei valori egli non trova che volontà, pregiudizio e tradizione. Negli anni successivi, pensatori diversi come Herbert Marcuse, a sinistra, e Leo Strauss, a destra, hanno avvertito nell'opera di Weber un nichilismo profondamente radicato, probabilmente derivato dalla convinzione romantica che la secolarizzazione e il disincanto del mondo sono il destino della civiltà occidentale.

***I contributi di Karl Marx.*** Sebbene venga ricordato per le sue osservazioni demolitrici, ma spesso acute sulla religione, i suoi contributi alla sociologia della religione sono trascurabili. Il suo apporto è stato trasmesso indirettamente attraverso la diffusione della sua teoria dell'interazione fra sovrastruttura e infrastruttura della società. Marx attirò l'attenzione sulle somiglianze culturali e funzionali tra religione, legge, politica e ideologia – tutti aspetti della sovrastruttura. Mentre sosteneva che le sovrastrutture sono in ultima analisi determinate dai «rapporti di produzione» operanti alla base, sembrava riconoscere una certa autonomia ai concetti religiosi e la loro capacità di agire come variabili indipendenti. Marx tentò di abolire la religione realizzandone le speranze escatologiche in questo mondo attraverso la prassi rivoluzionaria. Nonostante ciò, sostenne che la vera forza secolarizzatrice della società moderna non è il proletariato rivoluzionario, ma la borghesia che aveva «annegato le estasi paradisiache del fervore religioso... nelle gelide acque del calcolo egoistico».

Fin dall'Illuminismo, molti pensatori hanno tentato di elaborare una «sociologia della storia» generale, ossia un approccio nomotetico al cambiamento sociale, alternativo allo studio idiografico, proprio dello storico. Vico, Turgot, Adam Smith, Adam Ferguson, Lord Kames (Henry Home), John Millar, Hegel, Herder, Tönnies e molti altri spiegarono il complesso passaggio dalla società tradizionale alla civiltà illuminata in base ad alcune dinamiche fondamentali o ad un *Weltplan* onnicomprensivo.

Applicati agli studi religiosi, la maggior parte di questi schemi si rivelarono del tutto congetturali. E questo accadde soprattutto con le teorie evolutive di alcuni scrittori del XIX secolo come Herbert Spencer, John Lubbock e E.B. Tylor. Questi concetti, data la loro natura teorica, divennero presto enormemente influenti. Uomini come Durkheim, Weber e Tönnies, che non si schierarono apertamente con l'evoluzionismo, concepirono tuttavia tipologie evolutive di derivazione chiaramente evoluzionistica. L'analisi della storia di Marx era fondata sul concetto di processo «dialettico», variazione materialistica dell'hegelismo che trasformava la storia stessa in una serie di rapporti interni che vanno via via rivelandosi.

Alcuni teorici borghesi cercarono di discutere il mutamento sociale senza cadere nel determinismo dei marxisti o nel positivismo degli storicisti. Weber adottò una soluzione di compromesso nei riguardi del processo di razionalizzazione che, secondo lui, era la chiave dello sviluppo storico. Pur non condividendo l'ingenuo ottimismo della maggior parte degli evoluzionisti del XIX secolo, dietro alla sua complessa analisi delle forme idealtipiche del capitalismo nascente si rivela una tendenza sfumata all'evoluzionismo. Deciso a confutare la trattazione di Tönnies della società moderna (*Gesellschaft*) che sarebbe caratterizzata dall'indebolimento dei legami sociali, Durkheim sostenne che la «solidarietà organica», forza unificante della società moderna, è efficace quanto la «solidarietà meccanica» del passato. Applicate allo studio della religione, le elucubrazioni del XIX secolo sugli schemi evolutivi ebbero lo sfortunato effetto di ridurre tutte le questioni relative alla religione al problema del suo posto nell'evoluzione e nella storia.

***I contributi di Talcott Parsons.*** Nel XX secolo, Talcott Parsons (1902-1979) spostò l'attenzione della sociologia sul posto occupato dalla religione nel sistema generale dell'azione sociale. Allo scopo di risolvere il «problema hobbesiano dell'ordine sociale», Parsons ideò un apparato di sistemi complessi che partivano dalle intuizioni di Durkheim, di Weber, di Freud, dell'economista di Cambridge Alfred Marshall e del biochimico di Harvard L.J. Henderson (allievo di Vilfredo Pareto). Parsons riconobbe alla cultura, e quindi anche alla religione, un ruolo di sovranità «cibernetica». Dalla sua posizione elevata nel sistema di azione, la religione poteva creare valori, dare vita a norme, influenzare ruoli sociali e fornire una guida generale ai «sistemi» della società, della personalità e del comportamento. Tra i suoi contributi più importanti alla sociologia della religione e alla cultura si ricordano le sue discussioni della «generalizzazione del valore», del «pluralismo denominazionale», della «privatizzazione della religione», del «liberismo», del «fondamentalismo» e dell'«attivismo strumentale» della tradizione neocalvinista. Nel suo ultimo lavoro, Parsons si occupò maggiormente della struttura dei sistemi e meno dell'«azione» come tale. Pose maggiore attenzione sui fattori obiettivi che influenzano l'azione e ne pose meno sulla soggettività dell'attore. Con lui si ebbe una breve ripresa dell'evoluzionismo nelle scienze sociali. Sebbene il cosiddetto «neoevoluzionismo» cercasse di evitare gli eccessi e l'etnocentrismo del darwinismo sociale, le sue categorie e le sue dinamiche fondamentali erano piuttosto simili: adattamento, differenziazione socio-culturale e integrazione. Dall'opera di Parsons di questi anni derivò il noto saggio del suo allievo Robert N. Bellah, *Religious Evolution*.

Poiché nel «modello di mantenimento» di Parson prevalevano la religione, i concetti e i valori astratti, molti lo accusarono di idealismo e perfino di difendere lo *status quo*. Paradossalmente, alcuni criticarono il suo lavoro successivo per il suo «comportamentismo» e insieme per il suo «positivismo». Comunque stiano le cose, verso la fine della vita Parsons cominciò a meditare più liberamente sui «fini dell'uomo», sull'«am-

biente teologico» e sulla «condizione umana». Questi interessi spinsero alcuni a chiedersi se, come Bellah, anche Parsons stesse cercando di andare oltre le scienze sociali, o se stesse per trasformarsi in teologo. Nonostante il rigore scientifico (o scientista), Parsons – come Durkheim e Bellah – ebbe un profondo interesse per i problemi irrisolti del pensiero sociale classico.

***Influenze contemporanee.*** La sociologia della religione ha ricevuto un considerevole impulso dalla critica letteraria (Kenneth Burke), dagli studi contemporanei sulla semiotica e sull'ermeneutica (Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur) e sulla fenomenologia (Alfred Schutz). Il consiglio di Edmund Husserl di ritornare «alle cose stesse» è stato interpretato da alcuni sociologi come una sfida a prendere in più seria considerazione l'esperienza riferita. Così, la fenomenologia sembra aver ispirato in alcuni ambienti un rinnovato interesse per la sociologia qualitativa, umanistica. Negli studi religiosi, il termine *fenomenologia* è stato applicato in modo diverso: 1) ad un approccio non confessionale alla religione spogliato dei valori; 2) agli studi interculturali comparati; e 3) all'orientamento descrittivo, non esplicativo verso il sacro, comprensivo tanto della realtà ultima che le sta «dietro» quanto degli influssi terreni sulla sua manifestazione nella società. La visione fenomenologica ha spesso incoraggiato un orientamento secolare verso lo studio della religione che, a sua volta, ha facilitato lo sviluppo degli studi religiosi in ambienti non teologici. Esso si è dimostrato antitetico ad un orientamento sociologico solo quando il suo «comprendere» ha reso impossibile l'indagine delle influenze secolari e sociali sulla religione.

Uno dei primi a introdurre la fenomenologia negli studi religiosi è stato il sociologo Peter L. Berger. L'opera di Berger è stata influenzata dalla fenomenologia sociologica di Alfred Schutz e dall'opera di Durkheim, Weber, Marx, George Herbert Mead e W.I. Thomas. Convinto, come altri scienziati sociali (come Talcott Parsons, Robert N. Bellah, Clifford Geertz, Thomas Luckmann e Arnold Gehlen) che il genere umano crea la cultura – e la religione – per compensare le proprie limitazioni genetiche, Berger considera i simboli religiosi come proiezioni psicosociali generate da un processo di oggettivazione, di reificazione e di internazionalizzazione. La religione agisce prima di tutto come «struttura giustificativa», che legittima l'esistenza umana e procura una teodicea a spiegazione dell'infelicità. In casi eccezionali, come quello della profezia biblica, la religione può servire anche a delegittimare le strutture sociali. Mentre la teoria della religione di Berger poggia su un'antropologia filosofica che può essere più teorica che reale, il suo lessico speculativo è tuttora utilizzato da molti sociologi della religione.

Nella sociologia americana, gli studi di gruppo condotti da William Lloyd Warner, da Liston Pope, da Robert e Helen Lund e da altri hanno insegnato molto sui rapporti tra religione e società. Fino agli anni quaranta, le luci guida della sociologia della religione negli Stati Uniti non furono Durkheim e Weber, ma Herbert Spencer, Lester Frank Ward, William Graham Sumner e W. Robertson Smith; la teoria applicata alla religione da questi pensatori era tutt'altro che un approccio teologico. Mentre James H. Leuba, in *The Belief in God and Immortality* (1916), trovò che solo il 19% dei grandi sociologi era credente, la maggior parte dei professionisti della sociologia della religione continuavano ad essere credenti. Molti di questi studiosi erano seguaci liberali del movimento del Social Gospel. In seguito, quando questo movimento fu attaccato dal fondamentalismo, dalla neoortodossia e dal mondo accademico secolare, cominciò a scemare l'interesse anche per la sociologia della religione. (È significativo il fatto che questo sia avvenuto quasi nello stesso momento in cui la sociologia «libera dai valori» si andava svincolando dall'assistenza sociale). H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (1929), fu quasi ignorato dalle maggiori riviste sociologiche. Verso gli anni quaranta, lo studio sociologico della religione nell'America settentrionale era passato, quasi completamente, nelle mani della Catholic Sociological Society, di recente formazione. Verso la metà degli anni ottanta, la Association for the Sociology of Religion ha assorbito il gruppo cattolico in un'organizzazione ecumenica. Un'altra organizzazione professionale, chiamata Society for the Scientific Study of Religion, si caratterizza per una visione dell'argomento più statistica e, talvolta, più positivistica.

**Conclusioni.** Verso il 1920, la sociologia e l'antropologia della religione hanno formulato il concetto di cultura di cui si avvale la moderna scienza sociale. Poiché l'interesse in questo settore si è, in seguito, spostato dalla religione alla cultura stessa, lo studio della religione occupa oggi uno spazio limitato negli interessi sociologici. Benché la religione abbia dato contributi vitali alla moderna teoria sociale (fornendo anche a Karl Marx indizi per la demitologizzazione del valore di scambio), i dati religiosi sono ora usati soltanto in appoggio a teorie generali. Gli studiosi dell'argomento spendono gran parte delle loro energie in ricerche congiunte («religione e...»), cioè studiando le interrelazioni tra religione, mobilità sociale, pregiudizio razziale, metodi di votazione, divorzio, pianificazione della famiglia e così via. Mentre sono stati proficui per la nostra conoscenza dei rapporti tra società e religione, questi studi sono stati irrilevanti per la costruzione di teorie significative.

I sociologi della religione hanno «rivisitato» Ernst Troeltsch, Weber e gli altri famosi teorici, ricavandone tipologie che raramente hanno il vigore o la prospettiva storica delle formazioni precedenti. Un'altra indicazione dell'impoverimento del settore è il disinteresse per gli studi comparati, interculturali. Di conseguenza la sociologia della religione è diventata un'appendice dello studio della religione cristiana e non solo nelle mani dei «sociologi cristiani». Sebbene la disciplina fosse giunta alla maturità con i ricchi studi comparati di Durkheim, di Weber e di altri (che si muovevano con disinvoltura anche nella filosofia e negli studi umanistici in generale), lo storicismo, il positivismo e le esigenze delle carriere universitarie hanno concorso a ridurre gli studi comparati in questo campo ad una rielaborazione cauta di variabili facilmente quantificate. A causa di questa mancanza di profondità storica e comparativa, pochi sono i sociologi che, lavorando sulla religione, hanno fornito contributi significativi per il resto della sociologia o degli studi religiosi. I pochi che hanno lasciato il segno in questo settore (per esempio Bellah, Berger, David A. Martin e Bryan R. Wilson) hanno fatto abbondante uso di materiali comparati e storici. Mentre lo studio della religione deve molto alle scienze sociali in generale, l'antropologia – rappresentata dall'opera di scrittori come Clifford Geertz, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss e Victor Turner – ha avuto un peso superiore a quello della stessa sociologia.

In anni più recenti, alcuni studiosi hanno cercato di ricostruire i ponti che il pensiero sociale tradizionale aveva costruito tra fatti e valori, in particolare l'ingegneria religiosa di Saint-Simon e di Comte, il moralismo secolare di Durkheim e i vari studi pratici dei sociologi cristiani nell'America settentrionale o i seguaci della *sociologie religieuse* in Francia e in Belgio. Nonostante ciò, dato il limitato significato culturale della sociologia della religione oggi, solo pochi teologi alienati sosterrebbero, con Marx, che la critica della società inizia con la critica della religione.

Per evitare il cinismo che sembrava incombere sull'analisi della religione nella sociologia convenzionale, Bellah ha richiesto una più liberale sospensione dell'incredulità («realismo simbolico»). Questo, in effetti, segnerebbe un ritorno all'idea di Durkheim che nessuna religione è falsa. Sfortunatamente, il realismo simbolico sembra aver portato solo ad una disagevole e fittizia riconciliazione delle scienze sociali con la fede religiosa. E, per ironia della sorte, il prestigio della sociologia della religione tra le discipline teologiche non è mai stato alto come ora. Teologi, studiosi biblici e storici della Chiesa si stanno convertendo ad un approccio sociologico ai loro settori, sebbene talora senza assimilarlo pienamente e senza rendersi conto dei suoi costi teorici.

Poiché le sue radici risalgono all'idealismo, al materialismo, allo scetticismo, alla satira letteraria e alle proteste romantica e conservatrice, la sociologia della religione sembra contenere tutto. Per mostrarne il lato migliore, alcuni metodologi si riferiscono alla disciplina come ad un settore «multiparadigmatico» che, diversamente dalle scienze naturali, non progredisce mediante paradigmi sequenziali disgiuntivi, isolanti e falsificanti. Essa non affronta i propri argomenti di petto, appoggiandosi a una salda teoria unificata, ma li prende da ogni lato, armata solo di modelli frammentari e di tattiche «polimetodiche». Poiché la sociologia della religione non è riuscita a raggiungere le mete nomotetiche che si era prefissa, alcuni si sono legittimamente stupiti di quanto essa differisca dagli studi umanistici e dal loro approccio idiografico.

Oggi, la critica generale del positivismo della scienza sociale convenzionale, un nuovo interesse per la semiotica e per il controllo cibernetico dei simboli culturali comuni e le indagini in corso sull'intenzionalità del singolo attore sociale possono aprire la strada ad alcuni interessanti mutamenti nella sociologia della religione. Questi mutamenti possono portare la disciplina a rapporti più stretti e più fruttuosi con gli studi umanistici e con la storia delle religioni. L'opera di Parsons, di Bellah, di Berger e di altri ha provocato un atteggiamento più sfumato, meno dogmatico verso la teoria della secolarizzazione. Un numero crescente di ricercatori è forse pronto a dichiararsi d'accordo con Saint-Simon: «la religione non può scomparire; può solo essere trasformata».

## BIBLIOGRAFIA

R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York 1970.

Th.F. O'Dea, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs/N.J. 1966 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1968).

J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944, 1971 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986), sistema gli argomenti in forma enciclopedica; di facile consultazione.

L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953 (trad. it. *Diritto naturale e storia*, Genova 1990).

J. Viner, *The Role of Providence in the Social Order*, Princeton 1972.

R. Bierstedt, K. Bock, e R.A. Nisbet, in Th.B. Bottomore e R.A. Nisbet (curr.), *A History of Sociological Analysis*, New York 1978.

J. de Vries, *The Study of Religion. A Historical Approach*, New York 1967, si interessa in modo specifico all'analisi della religione.

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963).
M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, Tübingen 1920 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1989); *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, Tübingen 1920-21 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982); e *From Max Weber. Essays in Sociology*, 1946, Oxford 1967.
R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, 1960, Berkeley 1977 (trad. it. *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Bologna 1984).
E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969), ancora una delle più sottili trattazioni sociologiche del Cristianesimo.
H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929.
L. Pope, *Millhands and Preachers. A Study of Gastonia*, 1942, New Haven 1965.
G. Lenski, *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, Garden City/N.Y. 1961.
M.S. Reed, Jr., *An Alliance for Progress. The Early Years of the Sociology of Religion in the United States from 1925 to 1949*, in «Sociological Analysis», 43 (1982), pp. 189-204.
R.N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970 (trad. it. *Al di là delle fedi*, Brescia 1975), un esempio della tendenza postparsoniana nella sociologia della religione americana contemporanea.

WINSTON DAVIS

**SÖDERBLOM, NATHAN** (1866-1931), ecclesiastico svedese, teologo, studioso di Lutero, pioniere dell'ecumenismo e storico delle religioni. Lars Olaf Johnathan Söderblom nacque in una famiglia profondamente religiosa a Trönö, nella provincia di Hälsingland, in Svezia. Suo padre, fervente predicatore evangelico, era pastore della parrocchia di Trönö e indirizzò la sua famiglia a una vita di devozione, di studio, di disciplina e di duro lavoro. Nel 1883 il giovane Nathan si iscrisse all'Università di Uppsala come studente di lingue classiche e orientali, ma in seguito si indirizzò verso una laurea in teologia. La Facoltà teologica di Uppsala era, all'epoca, straordinariamente conservatrice e pedante: era stata, infatti, soltanto sfiorata dalla teologia tedesca che invece dominava sull'intero continente europeo. Söderblom, di conseguenza, rimase profondamente deluso dai suoi primi studi teologici.

Gli eventi importanti degli anni universitari furono per lui la scoperta della critica biblica, la sua adesione alla teologia di Albrecht Ritschl e la sua partecipazione alla Società Missionaria Studentesca. La nuova critica biblica provocò una crisi profonda in Söderblom: sebbene egli ne accogliesse entusiasticamente i metodi e le intuizioni, essa metteva in discussione l'idea conservatrice della Bibbia come rivelazione letterale. Söderblom risolse le sue difficoltà attraverso la preziosa idea di Ritschl di una rivelazione dinamica, non limitata alle parole letterali del testo. I suoi atteggiamenti su questi argomenti gli guadagnarono la fama di pericoloso liberale, una accusa che lo avrebbe tormentato per tutta la vita e che probabilmente spiega perché egli non riuscì mai a diventare docente universitario. Furono la sua partecipazione alla Società Missionaria Studentesca e un ardente interesse per le missioni cristiane che all'inizio stimolarono l'interesse di Söderblom per le esperienze religiose estranee al Cristianesimo e che gettarono le basi della sua attività di storico delle religioni.

Nel 1893 Söderblom fu ordinato sacerdote e servì per un breve periodo come cappellano nella clinica per malattie mentali di Uppsala, ma nel 1894 accettò l'incarico di pastore della legazione svedese a Parigi. In aggiunta ai suoi doveri pastorali, Söderblom riuscì a cementare una profonda amicizia con la Facoltà teologica protestante della Sorbona. Auguste Sabatier, A. e J. Réville e Léon Marillier, in particolare, esercitarono sul suo pensiero un forte influsso; così egli proseguì lo studio delle lingue iraniche, che aveva già intrapreso in precedenza. Nel 1899 pubblicò a Parigi *Les fravashis*, un breve ma assai approfondito studio su queste figure di esseri spirituali dell'antica religione iranica; la sua tesi di dottorato alla Sorbona, *La vie future d'après le Mazdéisme*, pubblicata nel 1901, lo pose tra i maggiori iranisti d'Europa.

Nel 1901 Söderblom fu invitato a insegnare presso l'Università di Uppsala. La cattedra era di teologia, ma Söderblom la trasformò, in pratica, in un insegnamento di storia delle religioni. Con questo incarico si inaugurò, di fatto, la forte tradizione svedese nel campo della storia delle religioni. Söderblom fu un maestro assai popolare e rapidamente divenne una personalità influente anche nella Chiesa svedese, ponendosi alla testa di un movimento di ripresa generale della religione e della teologia in quel Paese. Nel 1912 fu chiamato alla nuova cattedra di storia delle religioni a Lipsia, che mantenne per molti anni insieme a quella di Uppsala. Il suo contributo teorico più importante sulla natura della religione, *Gudstrons Uppkomst*, Stockholm 1914 (2ª ed. 1941), e i suoi libri *Uppenbarelsreligion*, Stockholm 1903 (2ª ed. 1930, trad. ingl. *The Nature of Revelation*, Oxford 1933), e *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Stockholm-Leipzig 1913, appartengono a questi anni. Le sue relazioni in Germania gli consentirono di svolgere, durante la prima guerra mondiale, un proficuo lavoro di riconciliazione tra i cristiani delle nazioni in guerra.

Nel 1914 il sovrano scelse Söderblom per sostituire J.A. Ekman come primate di Svezia. I primi quattro anni del suo incarico coincisero con la prima guerra mondiale e, mentre ancora la guerra infuriava, Söderblom invocò una conferenza tra i cristiani dei due fronti. Il suo interesse per le questioni dell'ecumenismo era iniziato quando era ancora studente ed era poi proseguito attraverso la Lambert Conference, del 1905, e l'accordo tra Anglicani e Luterani svedesi, concluso nel 1922. Il maggiore successo di Söderblom in questo campo fu la grande Conferenza di Stoccolma, del 1925, dedicata ai temi della vita e del lavoro, di cui egli fu uno dei principali promotori. La sua attività tra i combattenti della prima guerra mondiale e i suoi sforzi per l'unità dei cristiani furono le motivazioni principali per l'assegnazione del Premio Nobel per la pace, che Söderblom ricevette nel 1930. L'ultimo dei molti riconoscimenti che gli furono attribuiti fu la chiamata per le Gifford Lectures per il 1931-1932. Nel 1931 tenne regolarmente le sue lezioni, pubblicate con il titolo *The Living God* (1933, rist. 1962), ma morì prima di poter completare il suo impegno.

L'elemento centrale nel pensiero di Söderblom, come risulta dalla sua attività come teologo e come storico delle religioni, fu il concetto di rivelazione. Egli sosteneva che la rivelazione è dinamica e non si limita alle parole della Bibbia: essa va percepita anche nella natura, nella storia e nel genio. E neppure essa è un possesso esclusivo del Cristianesimo, dal momento che si può riconoscere la rivelazione dovunque si trovi una religione autentica. Söderblom, tuttavia, riconosceva la superiorità del Cristianesimo sulle altre tradizioni religiose e credeva di poter dimostrare questa superiorità attraverso lo studio disinteressato e scientifico della storia delle religioni. Il suo sforzo fu dunque rivolto a ottenere una comprensione profonda delle religioni dell'umanità, in tutta la loro diversità e ricchezza storica, ma anche a dimostrare i meriti del Cristianesimo in quanto espressione massima della rivelazione del Dio vivente.

### BIBLIOGRAFIA

Ampia biografia di Söderblom, composta da un suo allievo, è T. Andrae, *Nathan Söderblom*, Uppsala 1932. Un breve rassegna biografica e una bibliografia preliminare si possono trovare in N. Karlström (cur.), *Nathan Söderblom in Memoriam*, Stockholm 1931. Per il pensiero teologico di Söderblom, cfr. Ch.J. Curtis, *Nathan Söderblom. Theologian of Revelation*, Chicago 1966.

CHARLES J. ADAMS

**SPENCER, HERBERT** (1820-1903), filosofo inglese. Nato a Derby, Herbert Spencer divenne l'esponente principale dell'evoluzionismo sociologico. Educato in una atmosfera di totale libertà religiosa (e influenzato specialmente dai Quaccheri e dagli Uniati della Società Filosofica di Derby), Spencer unì una evidente inclinazione pratica (per l'ingegneria ferroviaria, le invenzioni, ecc.) alla costante ricerca dei principi scientifici. Nel 1848 divenne, a Londra, vicedirettore di «The Economist». Dopo un primo saggio (1852) sull'«ipotesi di sviluppo» (riguardante le leggi del progresso), Spencer si basò sull'evoluzionismo come principio fondamentale che governa ogni mutamento nell'universo e cominciò a diffondere la teoria dell'evoluzione ancor prima di *On the Origin of Species* di Charles Darwin, che apparve soltanto nel 1859.

Il nucleo della produzione letteraria di Spencer fu pubblicato in vari volumi sotto il titolo generico di *A System of Synthetic Philosophy*; questa impresa ambiziosissima rimase incompiuta a causa della morte di Spencer. Il suo rapporto con la religione fu almeno quadruplice. In primo luogo, il volume di prefazione, intitolato *First Principles* (1862, trad. it. *I primi principii*, I-II, Torino 1901), contiene la più antica esposizione filosofica della posizione conosciuta come agnosticismo. Oltrepassando il fideismo di William Hamilton e di Henry Mansel, i quali entrambi ritenevano che l'esistenza di Dio fosse una questione di fede più che di conoscenza sicura, Spencer sosteneva che la forza nascosta dietro al processo cosmico dell'evoluzione era assolutamente ignota e inconoscibile. In secondo luogo, quest'opera (come altri suoi libri quali *The Principles of Biology*, I-II, 1864-1867, trad. it. *Le basi della vita* e *L'evoluzione della vita*, Torino 1905-1906; e *The Principles of Psychology*, I-II, 1855-1870, trad. it. *Le basi del pensiero* e *L'evoluzione del pensiero*, Torino 1907-1909) difendeva l'evoluzione come processo naturale e universale di sviluppo, durato milioni di anni, dal semplice e omogeneo fino alle forme di vita più complesse e differenziate. Per questo motivo anche Spencer fu coinvolto, insieme con Darwin, T.H. Huxley e altri, nel dibattito con coloro che sostenevano una interpretazione letterale del *Genesi* e che negavano che l'uomo potesse discendere dalla scimmia. Spencer utilizzò il dibattito sull'evoluzionismo anche come una tribuna per attaccare la religione istituzionalizzata.

L'evoluzionismo sociale fu la terza e più importante delle implicazioni del suo sistema per le questioni religiose. In *The Principles of Sociology* (I-III, 1876-1896, trad. it. *Principi di sociologia*, Torino 1988), Spencer presentò una descrizione apertamente unilaterale dell'evoluzione religiosa e diede origine alla prima «sociologia della religione» (almeno in Inghilterra). Spencer

pensava che le origini della religione risiedessero nel culto degli spiriti o degli antenati; egli ricavò questa idea dalla documentazione relativa ai popoli «primitivi», cioè a quelli che egli non ebbe esitazioni a definire «le razze inferiori dell'umanità». Sebbene le religioni primitive, secondo Spencer, si fossero notevolmente evolute, egli credeva che i segni del progresso si potessero trovare soltanto nelle religioni delle civiltà superiori: per questo egli tendeva a porre il politeismo dei Greci e dei Romani e quello induista, gli ancora «rozzi» monoteismi degli Ebrei e dei musulmani e infine quello più raffinato del Cattolicesimo e del Protestantesimo su una scala ascendente, immaginando la sua propria posizione scientifica di pieno agnosticismo come il vertice della storia della consapevolezza religiosa. Oltre a ipotizzare che la storia riflette il progresso verso intuizioni più mature e verso una sempre maggiore complessità istituzionale, Spencer evidenziò vari tipi di attività religiosa degni di indagine. Isolò, per esempio, le istituzioni cerimoniali – una categoria in cui egli situava le leggi che regolano i rapporti sociali, le abitudini e i costumi, le mutilazioni e i riti funebri, e perfino le istituzioni ecclesiastiche.

Il suo sistema, infine, portava anche a implicazioni etiche. Per il suo *The Principles of Ethics* (I-II, 1879-1893, trad. it. *Le basi della morale*, Milano 1904), e inoltre per vari saggi sociali (specialmente quelli contenuti nel libro *Education. Intellectual, Moral, and Physical*, 1861, trad. it. *Educazione intellettuale, morale e fisica*, Torino 1989), egli fu considerato un liberale e un «individualista», contrario a ogni forma di educazione repressiva, alla gretta moralità fondata esclusivamente sulla Bibbia e alla legislazione statale che interferisce con gli affari privati o con lo spirito d'impresa.

Le vendite dei libri di Spencer furono piuttosto scarse durante la sua vita ed egli fu costretto a condurre a Londra una frugale esistenza da scapolo, finché, in età avanzata, non fu ospitato da due anziane signore. Grazie alla successiva diffusione delle sue idee, comunque, il suo influsso fu immenso, specialmente negli Stati Uniti. La sua opera e quella di E.B. Tylor furono fondamentali nel condizionare l'interesse per l'evoluzione della religione che era ampiamente diffuso nella cultura di lingua inglese. Sempre pronto allo scambio culturale con altri studiosi e letterati, Spencer strinse amicizie intellettuali con George Eliot e con il suo compagno Henry Lewes e discusse con Max Müller sulla mitologia e sulle origini della religione. Nel tentativo costante di allontanarsi dalle teorie di Comte e dalle idee propugnate in Inghilterra dal suo discepolo Frederick Harrison, Spencer alternò distinzioni prudenti e attacchi violenti.

L'approccio di Spencer alle religioni soffrì peraltro di un certo dilettantismo: la sua conoscenza delle lingue straniere era assai limitata e la sua educazione non gli forniva le basi per uno studio approfondito di nessuna tra le singole religioni storiche. Viaggiò raramente fuori dell'Inghilterra e del resto le sue tendenze enciclopediche, così come la sua abilità nel ricavare dati dalle descrizioni dei viaggiatori e dei missionari in ogni parte del mondo, ne fecero un precursore della cultura da tavolino che è tradizionalmente associata alla figura di James G. Frazer e al suo *The Golden Bough*.

All'inizio del XX secolo, il più vivace difensore delle idee di Spencer fu W.H. Hudson, mentre il suo critico più implacabile nelle questioni di sociologia religiosa fu Émile Durkheim. Il suo impatto andò scemando insieme con il declino dell'evoluzionismo sociale, ma la sua influenza sulle teorie cosmologiche (quella di Pierre Teilhard de Chardin, per esempio) e sulla filosofia dell'educazione, specialmente quella di John Dewey, si è fatta ormai duratura.

## BIBLIOGRAFIA

Altre opere di Herbert Spencer: *Social Statics*, 1851, rist. New York 1954; *The Study of Sociology*, London 1873 (trad. it. *Introduzione alla scienza sociale*, Torino 1904); *The Man versus the State*, 1884, rist. London 1950 (trad. it. *L'individuo e lo Stato*, Città di Castello 1886); e *An Autobiography*, I-II, London 1904. Non esiste una monografia dedicata specialmente alle idee di Spencer sulla religione: cfr. alcune parti di G.W. Trompf, *The Origins of the Comparative Study of Religions*, Diss. Clayton 1967. Sulla teoria sociale di Spencer, cfr. J.D. Peel, *Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist*, London 1971; e D. Wiltshire, *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford 1978. Su Spencer in relazione all'evoluzionismo inglese, cfr. anche J.W. Burrow, *Evolution and Society*, London 1966; sul ruolo di Spencer nello sviluppo della religione comparata, cfr. E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975; sui presupposti religiosi e filosofici che guidavano le idee di Spencer a proposito dell'istruzione, cfr. G.W. Trompf, *Radical Conservatorism in Herbert Spencer's Educational Thought*, in «British Journal of Educational Studies», (1969), pp. 267-80.

GARRY W. TROMPF

**SPINOZA, BARUCH** (1632-1677; Bento in portoghese, Benedictus in latino), naturalista e razionalista ebreo di discendenza marrana, autore di una interpretazione rigorosamente monista della realtà, espressa attraverso una serie concatenata di proposizioni dimostrabili in maniera geometrica. La spinta inflessibile di Spinoza verso la nuda verità fu di singolare intensità e la sua organizzazione scientifica del pensiero ebraico tradizionale assolutamente priva di compromessi. Il

suo scopo era contemplare le cose come esse sono nella realtà, piuttosto che come vorremmo che fossero. Dal suo ambito filosofico l'antropocentrismo viene perentoriamente e senza alcuna cerimonia bandito. Eppure, nonostante il suo stile disadorno, una notevole controversia avvolge ancora l'interpretazione dei fondamenti reali del suo pensiero.

**La vita e le opere.** Il 27 luglio 1656 Bento de Spinoza fu scomunicato dal *ma'amad* (Consiglio direttivo) della comunità ebraica di Amsterdam, nella quale egli era nato. Il padre, Mikael, era nato a Vidigere (l'attuale Figueira) in Portogallo ed era socio in affari del mercante portoghese Abraham de Spinoza di Nantes, alias Emanuel Rodriguez Spinoza. Bento (figlio della seconda moglie di Mikael, Hanna Deborah, che morì quando il figlio aveva appena sei anni) non fu educato per essere un rabbino (come si pensava un tempo) e non fu mai allievo a tempo pieno di Sha'ul Levi Morteira, istruttore anziano nel Talmud e nella Torah, anche se forse frequentò un gruppo di adulti chiamato Yeshivat Keter Torah, guidato egualmente da Morteira. Lasciò la scuola a tredici o quattordici anni per aiutare il padre negli affari. Dal 1654, anno della morte di Mikael, fino al 1656, la ditta Bento y Gabriel de Spinoza fu gestita da Bento e dal fratello minore Gabriel. Nel marzo 1656, rendendosi conto che l'imminente scomunica avrebbe significato la fine della sua carriera di mercante e che perciò non sarebbe stato in grado di sistemare il patrimonio del padre, gravato di debiti, si liberò completamente del patrimonio.

Il manoscritto del bando, scritto in portoghese, la lingua di tutti i documenti della comunità ebraica di Amsterdam, è ancora conservato nell'archivio municipale di Amsterdam, ma non continene firme. Altri documenti contemporanei indicano che le idee eretiche del giovane Spinoza, che portarono alla sua scomunica, gli furono ispirate specialmente da Juan (Daniyye'l) de Prado, il quale, scomunicato nel 1658, era anch'egli membro del circolo Keter Torah di Morteira e aveva già attaccato l'antropomorfismo biblico, deriso l'idea ebraica dell'elezione e affermato che il mondo era eterno e che le leggi immutabili della natura costituiscono l'unica forma della provvidenza divina. Da una relazione dell'8 agosto 1659 di Tomas Solano y Robles all'Inquisizione apprendiamo che Prado e Spinoza furono scomunicati perché ritenevano non vera la Legge (Torah) e perché affermavano che le anime muoiono con il corpo e che Dio non esiste se non filosoficamente parlando.

I primi anni di Spinoza dopo il bando trascorsero a Rijnsburg, dove entrò in contatto con alcuni filosofi che aveva già incontrato alla Borsa di Amsterdam. Il suo primo saggio filosofico, il *Korte verhandeling van God de mensch en des zelfs welstand* (trad. it. *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, L'Aquila 1986), scoperto intorno al 1860 e di cui possediamo due versioni olandesi di un originale non destinato alla pubblicazione, fu evidentemente completato intorno al 1660. Il *Breve trattato*, in cui siamo ancora testimoni dei travagli legati alla nascita del sistema filosofico di Spinoza, ha una forte colorazione panteistica e mistica e il suo linguaggio è ancora chiaramente teologico. Poco tempo dopo fu scritto (ma rimase inedito fin dopo la morte del suo autore) *De intellectus emendatione* (trad. it. *L'emendazione dell'intelletto*, Grugliasco 1966, Milano 1992), che doveva servire da introduzione al *Breve trattato* e riguarda il metodo.

Entrato in contrasto con la morale mistica dell'ambiente filosofico in cui si era venuto a trovare, Spinoza si trasferì nell'aprile 1663 a Voorburg, vicino L'Aja. Prima di partire, comunque, fece visita ai suoi vecchi amici di Amsterdam, dove Jarig Jelles e Lodewigk Meyer lo convinsero a diffondere la sua esposizione euclidea dei *Principia philosophiae* di Cartesio e a permetterne la pubblicazione insieme ai suoi *Cogitata metaphysica*. Questo fu l'unico libro di Spinoza che fu pubblicato durante la sua vita con il suo vero nome. Nel 1670, dopo il suo trasferimento a L'Aja, il *Tractatus Theologico-Politicus* (trad. it. *Trattato teologico-politico*, Milano 1991) fu pubblicato ad Amsterdam in forma anonima e sotto una falsa sigla editoriale. Pochi mesi dopo, il Consiglio della Chiesa riformata di Amsterdam pronunciò la condanna del libro, e una serie di Consigli minori seguirono rapidamente l'esempio. Nel luglio 1674 la Corte d'Olanda condannò il *Tractatus* e ne proibì la stampa, la distribuzione e la vendita. La necessità di una particolare cautela fu sottolineata dal processo ad Adrian Koerbagh, in cui l'accusatore lo interrogò sui suoi rapporti con Spinoza e tentò di ottenere da lui la confessione che il libro conteneva gli insegnamenti di Spinoza. Koerbagh fu condannato a dieci anni di prigione, ma morì in carcere, in seguito alle torture, nel 1669. Il *Tractatus* di Spinoza, che ebbe rapidamente cinque edizioni e fu bandito definitivamente nel 1674, costituì un successo filosofico del partito repubblicano e fu poi pubblicato sotto la protezione dello statista olandese Johann de Witt, che assegnò inoltre a Spinoza una pensione annuale di duemila fiorini.

Nel 1672 i Francesi occuparono l'Olanda e morì de Witt, due eventi che gettarono un'ombra oscura sugli ultimi anni di Spinoza. Nel febbraio 1673 egli ricevette dall'elettore palatino Karl Ludwig un invito a trasferirsi come professore a Heidelberg. Spinoza lo rifiutò per «amore della tranquillità» e a causa dei suoi dubbi a proposito di una affermazione contenuta nell'invito e

che riguardava la fiducia del principe che Spinoza, nell'insegnamento filosofico, non avrebbe fatto cattivo uso della propria libertà e non avrebbe turbato la religione pubblica.

Più tradi, nell'estate del 1675, Spinoza completò il suo *magnum opus*, l'*Ethica ordine geometrico demonstrata* (trad. it. *Etica*, Milano 1880, Roma 1993), e si recò ad Amsterdam per organizzarne la pubblicazione, ma là, come scrisse a Henry Oldenburg, «mentre stavo trattando, si sparse la voce che avevo in stampa un libro su Dio nel quale tentavo di dimostrare che Dio non esiste» (*Lettera* 68, settembre 1675). Egli perciò decise di sospendere la pubblicazione.

La sua ultima opera fondamentale, il *Tractatus Politicus*, scritto nel 1676-1677 (trad. it. *Trattato politico*, Bari 1991), abbandonò il linguaggio teologico utilizzato nel *Tractatus Theologico-Politicus* per fornire una analisi chiara dell'aristocrazia, della monarchia e della democrazia, nel tentativo di dimostrare che si potrebbe giungere a una forma di governo stabile. Quest'opera fu sfortunatamente interrotta dalla morte di Spinoza, il 21 febbraio 1677. Un altro lavoro tardo che restò incompleto fu il *Compendium Grammatices linguae Hebraeae*, in latino, che egli «intraprese su richiesta di alcuni dei suoi amici che stavano diligentemente studiando la lingua sacra». Spinoza fu sepolto nella Chiesa Nuova di Suy e la sua *Opera posthuma*, edita da Jellers, Meyer e Georg Hermann Schuller, comparve nel novembre del 1677 con le sole iniziali B.D.S.

**La critica biblica.** La scomunica lasciò in Spinoza una cicatrice psicologica che spiega gran parte della sua successiva acredine verso il suo popolo e le sue tradizioni. Sebbene la sua pionieristica critica biblica sia frequentemente illuminante (l'idea che Mosè non fosse l'autore del Pentateuco era già stata espressa apertamente da Isaac La Peyrère, la cui opera *Prae-Adamitae* Spinoza possedeva nella sua biblioteca), gran parte della sua esposizione nel *Tractatus* è viziata da una eccessiva unilateralità che distorce il giudizio.

Spinoza caratterizza il suo nuovo modo di studiare la Scrittura come un approccio empirico che accetta il testo biblico come un dato naturale. Poiché la profezia afferma di superare la comprensione umana, Spinoza deve in qualche modo prenderla alla lettera. A vantaggio delle masse, che non possono essere raggiunte dalla sola ragione, Spinoza vuole assicurare che la profezia è possibile. Ci possono essere, egli dice, leggi dell'immaginazione a noi ignote, e i profeti, che ricevettero le loro rivelazioni da Dio attraverso l'immaginazione, potevano perciò percepire gran parte di ciò che si trova oltre il confine dell'intelletto. Sebbene Mosè sia il capo dei profeti, la sua preminenza consisteva soltanto nel fatto che egli ricevette le profezie attraverso una voce reale piuttosto che immaginaria. Per altri aspetti, comunque, l'immaginazione di Mosè non era particolarmente elevata, dal momento che egli non era sufficientemente consapevole dell'onniscienza di Dio e percepiva il Decalogo non come una registrazione di verità eterne ma come le disposizioni di un legislatore.

In contrasto con Mosè, Spinoza poneva la figura di Cristo. Se Mosè parlava faccia a faccia con Dio, Cristo comunicava con lui mente a mente. Nessuno, a parte Cristo, ricevette le rivelazioni di Dio senza l'aiuto dell'immaginazione, per cui egli doveva possedere una mente molto superiore a quella di tutti i suoi compagni. Poiché Cristo, inoltre, fu inviato a insegnare non soltanto agli Ebrei, ma a tutto il genere umano, non era sufficiente che la sua mente fosse in sintonia con gli Ebrei: essa doveva essere in sintonia con le idee universali e vere. Se egli proclamò come leggi tutte le sue rivelazioni, lo fece soltanto a causa dell'ignoranza della gente. A coloro ai quali era permesso di comprendere i misteri divini, egli insegnò le sue dottrine come verità eterne.

Per Spinoza, la dottrina biblica dell'elezione degli Ebrei implica da parte loro la gioia fanciullesca o maliziosa per il loro possesso esclusivo della rivelazione della Bibbia. La dottrina va spiegata con il fatto che Mosè fu costretto a far ricorso alla comprensione fanciullesca della gente. In verità, afferma Spinoza, il popolo ebraico non fu scelto da Dio per la sua sapienza – esso non si distingueva né per intelletto né per virtù – ma per la sua organizzazione sociale. Spinoza spiega lo straordinario fatto della sopravvivenza ebraica mediante l'odio universale che gli Ebrei hanno attirato sopra loro stessi.

Da *Geremia* 9,23 Spinoza deduce che gli Ebrei, dopo la distruzione del loro Stato, non furono più obbligati alla pratica delle loro leggi cerimoniali. I Farisei continuarono queste pratiche più per opporsi ai cristiani che per essere graditi a Dio. (L'idea di Spinoza sui Farisei è coerentemente dispregiativa. Egli attribuisce loro soprattutto motivi economici nella disputa con i Sadducei e arriva a dire che Ponzio Pilato aveva fatto una concessione ai desideri dei Farisei nel consentire la crocifissione di Cristo, che egli invece sapeva innocente. Spinoza respinge l'interpretazione della Scrittura da parte di Maimonide come dannosa, inutile e assurda). Sulla base di *Ezechiele* 20,25, inoltre, Spinoza trova la spiegazione del frequente allontanarsi degli Ebrei dalla Legge, che portò infine alla distruzione del loro Stato: Dio era così adirato con loro che diede leggi il cui oggetto non era affatto la loro salvezza, ma piuttosto la sua vendetta.

Per motivare l'uomo comune a praticare la giustizia e la carità, dice Spinoza, sono indispensabili determi-

nate dottrine riguardanti Dio e l'uomo. Anche queste sono un prodotto dell'immaginazione profetica, ma dovranno essere necessariamente intese in modo filosofico da coloro che ne sono capaci. Questa religione scritturistica e universale è distinta sia dalla religione filosofica, che è un prodotto della ragione ed è indipendente da ogni narrazione storica, sia dalla religione grossolana delle masse, che è un prodotto dell'immaginazione superstiziosa ed è praticata soltanto per paura; essa consiste di sette dogmi. I primi quattro riguardano Dio e i suoi attributi dell'esistenza, unità, onnipresenza, potenza e volere. Gli altri tre dogmi riguardano gli atti religiosi dell'uomo e sembrano derivare da un contesto cristiano: il culto dell'uomo rivolto a Dio, la sua salvezza e il suo pentimento. Ciascuno dei sette dogmi può essere inteso o in modo fantastico, e in questo caso sarebbero tutti falsi, anche se utili, oppure in modo filosofico, e allora sarebbero tutti veri. Presumibilmente la scelta dell'uomo medio si dispone a mezza strada.

**Il pensiero.** Spinoza inizia e finisce con Dio. Egli è convinto che con l'analisi e la riflessione possiamo facilmente renderci conto che possediamo una idea di «sostanza» e comprendere ciò che essa è in se stessa e che cosa attraverso essa è concepito. Poiché le sostanze che hanno attributi diversi non hanno tra loro nulla in comune, e poiché se due cose non hanno nulla in comune una non può essere la causa dell'altra, è evidente che tutte le entità di cui abbiamo esperienza, compresi noi stessi, devono, avendo tutte l'estensione in comune, costituire un'unica sostanza. Sebbene l'uomo sia caratterizzato anche dal pensiero, che non ha nulla in comune con l'estensione, poiché egli è conscio della propria estensione, questi due attributi non possono indicare due sostanze, ma devono essere, invece, due manifestazioni parallele dell'unica e medesima sostanza. Spinoza perciò sostiene che possediamo una idea chiara e distinta della sostanza, cioè di Dio, dal momento che possediamo almeno due attributi paralleli. (In *Ethica* 1,11 definisce Dio come consistente di attributi infiniti, ciascuno dei quali esprime l'essenza eterna e infinita, ma alcuni studiosi credono che Spinoza usi qui il termine «infinito» come sinonimo di «tutto» e che ciò che egli vuol dire in questa frase è che Dio esiste in ogni possibile modo fondamentale. Sebbene altrove accenni al fatto che ci possono essere più di due attributi, egli si limita ad affermare la loro esistenza. Ancora più controversa è la questione se gli attributi vadano intesi come soggettivi o oggettivi). Sebbene questa concezione di sostanza derivi in definitiva dall'osservazione empirica, essa non dipende da nessuna osservazione particolare in quanto tale, ma deriva dall'analisi delle nostre idee ed è perciò un prodotto della capacità della mente di pensare idee e di analizzare la loro struttura logica. È in questo senso che la nostra conoscenza della sostanza, cioè di Dio, è *a priori*, derivando essenzialmente dall'analisi di una definizione data come vera e contenuta nella nostra mente. Spinoza definisce intuitiva una conoscenza di questo tipo; egli la classifica come la forma più elevata di conoscenza che possediamo, al di sopra del ragionamento deduttivo, che è invece mediato dal processo sillogistico e dall'immaginazione, fondata sul sentito dire o sull'esperienza casuale. Per Spinoza, le uniche idee adeguate, chiare e distinte, che possediamo sono quelle collegate a Dio, alle idee semplici e alle nozioni comuni, o assiomi, e a ciò che da esse è deducibile. La conoscenza derivata dal ragionamento sillogistico, che sfocia nella conoscenza universale, e la conoscenza intuitiva, che rappresenta la potenza della mente stessa, su cui poggia in definitiva il ragionamento sillogistico, sono necessariamente vere.

Dio è eternamente in uno stato di automodificazione, in quanto produce una serie infinita di modi, che si manifestano nell'uno o nell'altro dei suoi attributi. Sotto l'attributo dell'estensione, per esempio, si manifesta il modo dell'infinitezza immediata, costituito di movimento e di quiete, e sotto l'attributo del pensiero si manifesta l'intelletto assolutamente infinito, o idea di Dio. Infine vengono i modi finiti, che sono le cose particolari. La sostanza con i suoi attributi è chiamata *natura naturans*, il potere divino creativo, o attivo, mentre l'intero sistema dei modi, il sistema dell'intero creato, è chiamato *natura naturata*. Il Dio di Spinoza, perciò, non è identico al mondo naturale in quanto tale, ma soltanto allo spazio creativo che lo abbraccia.

Mentre altri considerano le azioni e i desideri degli uomini virtù e vizi di cui lamentarsi o da irridere, Spinoza li considera, invece, fatti naturali, da studiare e da comprendere. Il vizio è impotenza, mentre la virtù è potere. Noi agiamo quando viene fatto qualche cosa di cui siamo la causa adeguata; soffriamo quando non viene fatto qualche cosa di cui siamo soltanto la causa parziale. La prima legge della natura (come già avevano notato gli Stoici) è l'impulso, o sforzo (*conatus*), attraverso il quale ogni cosa cerca di perseverare nel proprio essere. Noi non desideriamo qualche cosa perché pensiamo che sia buona, ma la giudichiamo una cosa buona perché la desideriamo. Il desiderio è l'attività che porta all'autoconservazione; il piacere segna il suo aumento, il dolore la sua diminuzione. Spinoza fornisce una analisi psicologica pionieristica dei modi attraverso i quali l'immaginazione umana realizza e discute nei dettagli le diverse leggi di ciò che egli chiama l'associazione e imitazione delle emozioni.

Queste emozioni, che sono collegate alla mente in

quanto essa agisce e delle quali l'uomo è la causa adeguata, sono chiamate da Spinoza emozioni attive. Ne esistono soltanto due: il desiderio, o sforzo verso l'autoconservazione secondo i dettami della ragione, e il piacere, o godimento sperimentato dalla mente attraverso la contemplazione di se stessa ogni volta che essa concepisce una idea adeguata o vera. Nel conflitto delle emozioni (come Platone aveva già indicato nel *Timeo*), le emozioni più deboli sono sopraffatte dalle più forti. La conoscenza del bene e del male può essere un fattore determinante soltanto perché è considerata una emozione, cioè la consapevolezza del piacere e del dolore. Poiché la felicità consiste nella preservazione, da parte dell'uomo, del proprio essere e poiché egli agisce in modo virtuoso quando attiva il suo istinto di conservazione secondo i suoi pieni poteri, egli deve cercare di accrescere al massimo il proprio potere per agire, il che vuol dire che deve allontanare il più possibile le sue emozioni passive e sostituirle con le emozioni attive.

Spinoza indica diversi rimedi per le emozioni passive, da lui descritte (come già avevano fatto gli Stoici), come malattie mentali. Poiché una emozione passiva è un'idea confusa, il primo rimedio è allontanare la confusione e trasformarla in un'idea chiara e distinta. Un altro rimedio consiste nel rendersi conto del fatto che nulla accade se non attraverso la necessità di una serie causale infinita. Dovremmo anche cercare di cacciare i molti fantasmi che infestano la nostra mente contemplando le proprietà comuni delle cose. Le emozioni stesse, in verità, possono diventare oggetto di contemplazione. Ma il rimedio supremo, comunque, è l'amore di Dio. La mente ha la capacità di provocare tutte le passioni corporee che vanno collegate all'idea di Dio, cioè di conoscerlo con conoscenza intuitiva. Spinoza cerca di dimostrare l'immortalità della mente umana (liberata dalla sensazione, dalla memoria e dall'immaginazione), ma sostiene anche che durante la nostra vita possiamo già sperimentare una certa condizione di immortalità, che egli descrive come unione con Dio, o amore per Dio, e che chiama benedizione. L'amore intellettuale di Dio, che proviene dalla conoscenza intuitiva, è eterno ed è parte dell'amore infinito con cui Dio ama se stesso.

**L'influsso sul pensiero successivo.** Unico tra i filosofi maggiori, Spinoza non diede origine ad alcuna scuola. Anche se la sua opera, tuttavia, non cadde nell'oblio totale per i primi cento anni dopo la sua morte (periodo durante il quale il suo nome fu legato essenzialmente al *Tractatus Theologico-Politicus*), soltanto verso la fine del XVIII secolo si diffuse l'entusiasmo tra gli uomini di lettere. Nel 1778 Herder paragonò Spinoza addirittura a Giovanni, in quanto apostolo dell'amore e nel 1780 Lessing dichiarò a Friedrich Jacobi che «non c'è alcun altra filosofia se non quella di Spinoza». Moses Mendelssohn, sebbene seguace di Christian Wolff, il quale aveva rivolto una dura critica Spinoza, già nel 1755 salutò il filosofo come martire del progresso della conoscenza umana. Come conseguenza della pubblicazione delle *Morgenstunden* di Mendelssohn, nel 1785, in cui egli cercava di attribuire a Lessing una forma purificata di panteismo, Jacobi rispose con uno scritto intitolato *Über die Lehre des Spinoza* (1785), in cui accusava lo spinozismo di ateismo e la Qabbalah ebraica di confuso spinozismo. Goethe, d'altro canto, divorò con amore l'*Ethica* di Spinoza, trovando lo spirito di quel filosofo «più profondo e più puro del mio». Salomon Maimon, il primo a definire «acosmico» il sistema di Spinoza, parlò con ammirazione nella propria autobiografia della profondità della filosofia di Spinoza e il suo primo libro, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790) era un tentativo di unire la filosofia kantiana allo spinozismo. Secondo Hegel, c'era «lo spinozismo o nessun'altra filosofia» e Schelling scrisse che «nessuno può sperare di progredire verso la verità e la completezza in filosofia senza essere sprofondato, almeno una volta nella vita, nell'abisso dello spinozismo».

L'apprezzamento per Spinoza in Inghilterra si deve in modo speciale a Samuel Taylor Coleridge, il quale scrisse intorno al 1810 che soltanto due sistemi di filosofia erano possibili, quello di Spinoza e quello di Kant. In una lettera del 1881, Friedrich Nietzsche esprimeva il proprio stupore per la somiglianza tra la posizione di Spinoza sulla morale e la propria, sebbene altrove egli sia ampiamente critico nei confronti di Spinoza. Martin Buber (1878-1965) trovò ispirazione in Spinoza, vedendo in lui la più alta esemplificazione filosofica della ricerca dell'unità da parte dell'Ebraismo, ma criticò il tentativo spinoziano di depersonalizzare Dio.

Intorno al 1850, Shemu'el David Luzzatto sollevò una polemica letteraria su Spinoza, polemica che era stata innescata dalla prima biografia elogiativa di Spinoza in ebraico (1846), scritta dal poeta Me'ir Letteris, dai saggi (1850-1854) di Senior Sachs, studioso di Schelling, che accostava insieme Shelomoh ibn Gabirol, Avraham ibn 'Ezra', i qabbalisti e Spinoza, e infine dal *Moreh nevukhim he-ḥadash* di Shelomoh Rubin (1857), che contiene una presentazione assai positiva del pensiero di Spinoza. Luzzatto attaccava l'accento posto da Spinoza sul primato dell'intelletto nei confronti dei sentimenti del cuore e la sua negazione del libero arbitrio e delle cause finali, e definiva ingiustificato il suo attacco ai Farisei e all'autorità mosaica dell'intero Pentateuco. Il figlio di Naḥman Krochmal, Avraham, scrisse un'opera apologetica, *Eben ha-*

*ro'shah* (1871), in cui difendeva Spinoza, che chiamava con devozione Rabbenu [il nostro maestro] Baruch. Un virulento attacco contro Spinoza, appassionato come quello di Luzzatto, fu in seguito scagliato da Hermann Cohen nel suo *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum* (1905), ristampato in H. Cohen, *Jüdische Schriften*, III, Berlin 1924, pp. 290-372.

Spinoza è stato considerato il fondatore della psicologia scientifica e la sua influenza è stata colta nella teoria delle emozioni di James e di Lange e in alcuni dei concetti centrali di Freud. (Cfr. D. Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza*, rist. New York 1962). Spinoza godette di enorme attenzione anche in Unione Sovietica. L'idea di Spinoza della natura autocausata, infinita ed eterna fu sottoposta per la prima volta a commento da Friedrich Engels nel suo *Dialectics of Nature*. Se ci si pone da un punto di vista sovietico, il materialismo di Spinoza appare purtroppo avvolto in un abito teologico, ma la sua applicazione costante del metodo scientifico viene giudicata un offuscamento, nella sua filosofia, «della storicità transeunte e classista» (G.L. Kine, *Spinoza in Soviet Philosophy*, London 1952, pp. 33 e 42).

In America Spinoza fu tenuto in grande considerazione tra i trascendentalisti del XIX secolo. Oliver Wendell Holmes (1841-1935) lesse e rilesse l'*Ethica* di Spinoza e la sua famosa affermazione per cui la libertà di pensiero raggiunge un limite soltanto quando pone un «chiaro e imminente pericolo» sembra essere stata formulata sotto l'influsso di Spinoza. Inoltre Spinoza esercitò un'attrattiva speciale sui giovani intellettuali ebrei d'America, figli della prima ondata migratoria proveniente dall'Europa orientale. Morris Raphael Cohen (1880-1947), dal suo punto di vista di giovane marxista, ha considerato Spinoza il cosmopolita che ha rifiutato l'Ebraismo e H.M. Kellen, *The Book of Job as a Greek Tragedy*, New York 1918, fu descritto da Lewis Feuer come «incastonato in una matrice spinoziana». Anche alcuni dei più grandi scienziati e filosofi ebrei dell'epoca moderna, come Albert Einstein, Samuel Alexander e Henri Bergson, sentirono una profonda affinità con Spinoza. (Cfr. L.S. Feuer, *Spinoza's Thought and Modern Perplexities. Its American Career*, in B.S. Kogan, cur., *Spinoza. A Tercentenary Perspective*, Cincinnati s.d., pp. 36-79).

## BIBLIOGRAFIA

La migliore edizione critica delle opere di Spinoza è C. Gebhardt, *Spinoza Opera*, I-IV, Heidelberg 1925. Utile edizione con traduzione e note del *Tractatus Politicus* è A.G. Wernham, *Benedict de Spinoza. The Political Works*, Oxford 1958. Una traduzione nuova e attendibile delle opere di Spinoza è E.M. Curley, *The Collected Works of Spinoza*, I-II, Princeton 1985. Per la bibliografia completa, fino al 1942, cfr. A.S. Oko, *The Spinoza Bibliography*, Boston 1964; ora affiancata da J. Wetlesens, *A Spinoza Bibliography, 1940-1970*, Oslo 1971 (2ª ed. riv.); dalla bibliografia di E.M. Curley in E. Freeman e M. Mendelbaum (curr.), *Spinoza. Essays in Interpretation*, LaSalle/Ill. 1975, pp. 263-316; da W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, IV: *Frühe Neuzeit 17. Jahrhundert*, Frankfurt 1981, pp. 232-96; e da T. van der Werf, H. Siebrand e C. Westerveen, *A Spinoza Bibliography, 1971-1983*, Leiden 1984.

Buona introduzione a Spinoza è S. Hampshire, *Spinoza*, Baltimore 1951. Il commento più dettagliato e illuminante all'*Etica* è H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I-II, Cambridge/Mass. 1934. Una introduzione e un commento (in ebraico) al *Breve Trattato*, insieme a una traduzione ebraica di R. Hollander-Steingart, si possono trovare in J. Ben Shlomo (cur.), *Ma'amar qatsar 'al Elohim, ha-adam, ve-oshero*, Gerusalemme 1978. Analoga edizione del *De Intellectus Emendatione* con il commento ebraico è J. Ben Shlomo (cur.), *Ma'amar 'al tiqqun ha-sekhel*, Gerusalemme 1972. Per analisi dettagliate del *Tractatus theologico-politicus*, cfr. L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965; e A. Malet, *Le Traité Theologico-Politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris 1966.

Raccolte indispensabili di documenti sulla vita di Spinoza sono I.S. Révah, *Spinoza et le dr. Juan de Prado*, Paris 1959; e *Aux origines de la rupture spinozienne*, in «Revue des études juives», 3 (1964), pp. 359-431; e A.M. Vaz Dias, *Spinoza Mercator & Autodidactus*, The Hague 1932, tradotto dall'olandese in «Studia Rosenthaliana», 16 (1982), e accompagnato da quattro articoli collegati. Un eccellente resoconto sul contesto socio-politico dell'opera di Spinoza è L.S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston 1958. Due interpretazioni importanti e provocatorie del filosofo dal punto di vista della filosofia contemporanea sono E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, Cambridge/Mass. 1969; e J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis 1984.

Utili raccolte di saggi su Spinoza sono S.P. Kashap (cur.), *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*, Berkeley 1972; Marjorie Grene (cur.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, Garden City/N.Y. 1973; S. Hessing (cur.), *Speculum Spinozianum, 1677-1977*, London 1977; R.W. Shahan e J.I. Biro (curr.), *Spinoza. New Perspectives*, Norman/Okla. 1978; R. Kennington (cur.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington/D.C. 1980; N. Rotenstreich e N. Schneider (curr.), *Spinoza. His Thought and Work*, Gerusalemme 1983; e C. De Deugd (cur.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam 1984.

DAVID WINSTON

**STARBUCK, E.D.** (1866-1947), figura eminente degli esordi dello studio accademico della psicologia della religione negli Stati Uniti e primo studioso ad avere usato l'espressione «psicologia della religione». Edwin Diller Starbuck nacque nell'Indiana da una devota famiglia di contadini quaccheri. Dopo gli studi universitari alla Indiana University, passò a Harvard, dove

conseguì la laurea di secondo grado nel 1895, e poi alla Clark University, dove nel 1897 ottenne il dottorato. Nel 1890 fu profondamente colpito dalla *Introduction to the Science of Religion* di Fr. Max Müller e decise di dedicarsi allo studio della religione. Nel 1893, a Harvard, diffuse due diversi questionari, uno sulla conversione improvvisa e l'altro sulla «crescita graduale» verso l'impegno religioso. Nel 1894 e nel 1895 presentò i risultati di queste sue ricerche davanti alla Harvard Religious Union. Dopo essersi laureato alla Clark University, rimase in quella istituzione come borsista, insieme a James H. Leuba.

Il libro *The Psychology of Religion*, del 1899, si basa sugli studi che Starbuck iniziò a Harvard con William James e che proseguì alla Clark University con G. Stanley Hall; esso ebbe tre riedizioni e fu ristampato parecchie volte. Starbuck godette sempre, nel suo lavoro, dell'appoggio e dell'incoraggiamento di James, mentre con Hall, come Starbuck stesso riferisce in una sincera dichiarazione autobiografica, ci fu spesso tensione: la critica reciproca è frequente ed evidente.

Con l'inizio del nuovo secolo, Starbuck dedicò la maggior parte delle sue energie creative a «caratterizzare l'istruzione» e a organizzare antologie di racconti di fate, di romanzi e di biografie destinate all'educazione morale della gioventù. Insegnò molte discipline diverse in numerose istituzioni, tra cui filosofia alla State University dell'Iowa (1906-1930) e filosofia (1930-1938) e psicologia (1938-1943) alla University of Southern California. Il contributo più importante di Starbuck rimane comunque la sua prima ricerca sulla conversione, un'opera che fu resa immortale da James, il quale utilizzò i dati raccolti da Starbuck in *The Varieties of Religious Experience* (1902; trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904). Mentre i risultati fondamentali di questa indagine sono del tutto validi e sembrano adattarsi perfettamente sia alla nozione classica sia a quella moderna di conversione, la costruzione teorica appare oggi eccessivamente semplicistica. Insieme a Hall, anche Starbuck considerava la conversione un fenomeno essenzialmente adolescenziale, e aveva raccolto i dati per dimostralo. I suoi risultati vengono citati ancora oggi come indiscutibili, ma il suo impianto psicologico e la sua definizione di religione come «istinto» non trovano ormai alcun serio seguace.

L'atteggiamento di Starbuck nei confronti della religione era nettamente positivo e inoltre egli seppe cogliere l'importanza della psicologia della religione per contribuire all'istruzione religiosa. Secondo James, Starbuck con le sue ricerche nel campo della psicologia della religione si proponeva di operare una riconciliazione tra scienza e religione. Invece secondo il resoconto autobiografico dello stesso Starbuck, il suo interesse per la religione fu piuttosto un tentativo di rispondere, attraverso uno studio sistematico, a tutti i dubbi e a tutte le curiosità della religione. Se volessimo tentare, per concludere, una valutazione dell'opera di Starbuck, potremmo affermare che essa sarà ricordata dagli storici della disciplina scientifica piuttosto che da coloro che direttamente la praticano. La sua opera è certamente un classico, ma – come molte altre – deve essere annoverata tra i classici non letti, neppure dagli specialisti.

**BIBLIOGRAFIA**

M. Argyle e B. Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, Boston 1975.

B. Beit-Hallahmi, *Psychology of Religion 1880-1930. The Rise and Fall of a Psychological Movement*, in «Journal of the History of the Behavioural Sciences», 10 (1974), pp. 84-90.

E.D. Starbuck, *The Psychology of Religion*, London 1899.

E.D. Starbuck, *Religion's Use of Me*, in V. Ferm (cur.), *Religion in Transition*, New York 1937, pp. 201-56.

BENJAMIN BEIT-HALLAHMI

**STORIA DELLE RELIGIONI.** Questo articolo fornisce una panoramica sulla storia delle religioni in quanto disciplina scientifica. Con esso non si vuole fornire una rassegna completa dei dati specifici che costituiscono le competenze dello storico delle religioni, né si tenta di studiare in modo globale la storia della disciplina. Lo scopo è piuttosto quello di fornire una breve descrizione della natura della storia delle religioni e di discutere i suoi metodi di ricerca. La prima parte presenta un esame teorico del metodo dialettico proprio della disciplina. Nella seconda parte, invece, si passerà direttamente alla ricerca comparativa, attraverso la presentazione di una breve tipologia storica.

**Panoramica teorica**

La storia delle religioni si caratterizza per il rapporto dialettico che esiste tra il suo oggetto di studio e il suo metodo di indagine. Ciò che meglio definisce l'oggetto della storia delle religioni è ovviamente il concetto di religione. Ma tale concetto, che pure costituisce una precondizione necessaria per la ricerca, non è affatto una categoria *a priori*, che finirebbe per predeterminare la direzione delle indagini dello studioso. Al contrario, esso è mantenuto in tensione dialettica con la crescita progressiva della ricerca. Anche i metodi che vengono utilizzati in questa ricerca sono a loro volta adattati alla natura profondamente storica del suo contenuto. Si tratta di metodi essenzialmente induttivi,

intesi a comprendere la religione nella sua concretezza, nella sua creatività storica e nel suo significato per la vita culturale, sociale e individuale con cui è intrecciata. La dialettica che emerge da questa interazione tra il concetto di religione e le particolari indagini storiche che sono via via sviluppate può essere considerata un aspetto distintivo della disciplina.

La natura di questo aspetto dialettico della storia delle religioni può essere meglio chiarita contrapponendole alcuni altri approcci alternativi alla religione. In primo luogo, questo aspetto dialettico deve essere distinto dall'approccio ermeneutico, che privilegia una singola chiave interpretativa per svelare i misteri del fenomeno che viene esaminato. L'intelligente applicazione da parte di Hans Jonas di talune categorie del moderno esistenzialismo, come il senso di *Geworfenheit* («deiezione»), nel suo studio sullo Gnosticismo, oppure l'uso da parte di Rudolf Otto della categoria del sacro, possono essere citati come esempi di un simile approccio. In entrambi i casi, tuttavia, il compito di una accurata descrizione storica e la costruzione di una completa e articolata tipologia del fenomeno in esame corrono il rischio di finire dimenticati. Lo strumento interpretativo, dunque, non è sufficientemente verificato sui fatti; inoltre i problemi cruciali della continuità e del mutamento, che sono fondamentali nello studio comparativo delle religioni, tendono a essere trascurati.

Il carattere dialettico della storia delle religioni può essere confrontato anche con il cosiddetto metodo fenomenologico. Questo metodo tende a concentrarsi soltanto sugli elementi sincronici della religione, descrivendo e classificando le forme religiose senza fare riferimento a particolari contesti storici. Esso tende a cogliere il significato dei fenomeni religiosi senza affidarsi all'analisi degli sfondi storici, culturali, sociali e psicologici di quei fenomeni. Esso perciò trascura l'analisi dei processi diacronici e formativi che attribuiscono a un fenomeno religioso la sua profondità e gli assegnano i colori della vita reale. Soltanto la speciale sensibilità personale del singolo fenomenologo è chiamata a riempire questo vuoto. Indubbiamente sarà estremamente preziosa la capacità di immedesimazione, o *Einfühlung*, del fenomenologo. Ma lo storico delle religioni deve occuparsi per prima cosa e anzitutto del fatto che l'oggetto del suo studio è un oggetto storico. I processi dialettici della creazione e del mutamento, dello sviluppo e anche della rivoluzione sfuggono, invece, allo sguardo astorico del fenomenologo.

Sarebbe tuttavia un errore concludere, partendo dalle inadeguatezze del metodo fenomenologico, che l'alternativa corretta risieda nello storicismo. Al contrario, lo storicismo, sia nella forma idealistica sia in quella materialistica, deve essere accuratamente distinto dall'approccio dello storico delle religioni. Anche se la religione è senza dubbio un fenomeno storico, infatti, essa non può essere limitata alla storia. Lo storicismo rende la religione un semplice momento all'interno di una dialettica che essenzialmente la trascende. Questo vale per Engels come per Marx. In aggiunta a queste forme di riduzionismo storicistico, comunque, ci sono approcci sociologici e psicologici alla religione che sono altrettanto riduttivi. Quale che sia la loro forma particolare, comunque, tutte le forme di riduzionismo hanno in comune un interesse per una concezione univoca della religione, inserita all'interno di uno schema di riferimento precostituito.

Non è una buona soluzione, tuttavia, contrapporsi al riduzionismo storicistico facendo appello al carattere irriducibile della religione, quale viene percepito dalla sensibilità soggettiva e sperimentale del fenomenologo. In entrambi i casi, quello del fenomenologo e quello dello storicista, non è legittimo fare appello a un concetto *a priori* e precostituito di religione. È appunto questo carattere *a priori* delle rispettive concezioni della religione che è del tutto incompatibile con l'approccio positivo, induttivo, storico-comparativo proprio dello storico delle religioni e della dialettica che lo storico deve conservare tra le proprie categorie interpretative e il crescente progresso della sua ricerca.

Ogni teoria è dunque illegittima nella storia delle religioni quando viene applicata in modo aprioristico, non dialettico. Eppure non si deve rifiutare ogni teoria. Al contrario, una teoria è indispensabile quando la sua funzione di ipotesi si offre alla verifica, alla revisione o eventualmente al rifiuto condotto sulla base della ricerca empirica. Il famoso antropologo E.E. Evans-Pritchard, per esempio, è francamente eccessivo nella sua totale sfiducia nei confronti della teoria. Per evitare le distorsioni tipiche delle teorie generali della religione, egli vorrebbe limitare lo studio della religione alla descrizione delle funzioni sociali e culturali delle singole religioni. Ma questo è un eccesso di prudenza. Anche se i pregiudizi delle teorie sono inevitabili, infatti, le posizioni arbitrariamente riduttive possono essere verificate sulla base della ricerca positiva e delle loro eventuali manchevolezze. Un esempio eccellente è rappresentato dalla critica rivolta a suo tempo da Andrew Lang alla teoria dell'animismo. Usando le testimonianze concrete, Lang dimostrò che quella teoria era riduttiva nel momento in cui affermava di rappresentare la forma più arcaica di religione. La teoria dell'animismo, infatti, non era in grado di spiegare, per esempio, la credenza in un dio superiore, che invece è ampiamente diffusa tra i popoli primitivi. Questo uso della testimonianza empirica e storica per verificare le

teorie o le ipotesi proposte assicura una sufficiente sicurezza contro i pericoli delle generalizzazioni troppo ampie e comunque riduttive.

Fino a questo punto ho sostenuto che le teorie della religione precostituite o *a priori*, che non vengono giustificate dai ritrovamenti della ricerca storica, rimangono estranee alla dialettica che deve guidare il lavoro dello storico delle religioni. Simili teorie possono, al massimo, fungere da ipotesi che attendono una conferma. Può essere utile, a questo punto, esaminare più da vicino la dialettica di cui si è detto, mettendo a fuoco il particolare problema della definizione della religione. Ci si chiede in quale modo (e se) è possibile arrivare a un concetto chiaro di religione; e in quale modo questo concetto funzioni nella ricerca concreta. Nel momento in cui si pongono queste domande si è immediatamente di fronte a ciò che a prima vista sembra essere una *impasse* metodologica. Da una parte, infatti, se tale concetto deve sfuggire ai problemi di ogni caratterizzazione *a priori* della religione, esso deve provenire da un effettivo studio storico-comparativo. Dall'altra parte, non è facile comprendere come questo studio comparativo possa procedere fino a quando non sia stato raggiunto il concetto di religione.

**Il concetto di religione.** Ma la comparsa di questa *impasse* è provocata dal modo in cui è stato posto il problema. Se noi supponiamo che il concetto di religione è allo stesso tempo il prerequisito per la comparazione e il risultato di essa, allora siamo veramente di fronte a un paradosso insuperabile. Ma ciò non accade se facciamo ricorso a una dialettica, che unisca la nozione e il suo uso, in modo tale da renderli vicendevolmente dipendenti. In questo caso il concetto di religione è originariamente induttivo, mentre la sua progressiva chiarificazione va di pari passo con il progredire della ricerca empirica.

A questo punto è chiaro che una adeguata nozione di religione non si costituisce attraverso una semplice selezione *a priori* dei materiali ai quali dovrebbe essere estesa la ricerca. Il problema fondamentale non è estendere il concetto di religione a una quantità di materiale la più ampia possibile, ma scoprire, piuttosto, un concetto di religione che sia adeguato ai contesti storici particolari. La ricerca di una definizione adeguata di religione non punterà in alcun modo a una nozione minima di religione, a una sorta di minimo comun denominatore, che non avrebbe alcuna utilità pratica. Una simile definizione univoca, che cercasse di classificare le diverse religioni come specie diverse all'interno di un unico genere, è chiaramente inadeguata a una disciplina fondamentalmente empirica. Una disciplina di questo genere richiede invece categorie concettuali continuamente rinnovate e sempre aperte a ogni ulteriore revisione, alla luce dello sviluppo degli studi comparativi. Lungi dall'essere un concetto univoco, la nozione di religione che emerge dalla continua comparazione tra nuovi e vari materiali storici è una nozione analogica.

È una descrizione analogica quella in cui le cose descritte corrispondono le une alle altre per alcuni importanti aspetti ma differiscono le une dalle altre per altri, egualmente importanti aspetti. Le nozioni analogiche, perciò, contrastano appunto con le nozioni univoche. Quando applichiamo il termine *vertebrato*, per esempio, a un uomo, a un cane e a un coccodrillo, lo stiamo applicando univocamente, dal momento che la nozione di vertebrato è integralmente ed egualmente realizzata in ciascuno di questi casi. Lo stesso non si può dire per le nozioni analogiche. Quando descriviamo come «leggeri» sia un cuscino di piume sia una nostra lettura estiva, stiamo invece parlando analogicamente, dal momento che la qualità della leggerezza si applica in modo assai differente a ciascuno dei due oggetti. Dire, perciò, che lo storico delle religioni deve usare il termine *religione* in modo analogico piuttosto che in modo univoco equivale a dire che non si può ipotizzare che tutti i fenomeni studiati sotto la voce *religione* siano egualmente «religiosi» per il medesimo aspetto. Questo vale specialmente quando l'indagine oltrepassa i confini del contesto culturale di immediato riferimento.

Ora, è appunto il valore analogico della nozione di religione che consente a tale nozione di raggiungere una estensione universale pur rimanendo sensibile alle specificità della storia. Se la nozione di religione è analogica, allora lo scopo della ricerca non sarà la progressiva estensione di un concetto univoco ma la documentazione di varie serie di parziali affinità tra sistemi diversi di fede e di pratica, che costituiscono i segmenti di quel tessuto policromo che costituisce il variegato mondo della religione. Questo procedimento è molto più in sintonia con gli scopi storico-comparativi propri della storia delle religioni di qualsiasi semplice approccio fenomenologico. L'approccio che sto descrivendo deve rimanere sempre in contatto con la concretezza del suo oggetto; fatti e serie di fatti (contesti e processi storici) vengono comparati direttamente, senza essere sottoposti a un processo intermedio di categorizzazione astratta.

Se lo storico delle religioni, dunque, non può fare affidamento sopra un concetto univoco di religione o sopra un suo uso deduttivo, ne segue che per le sue categorie egli non sarà dipendente dalla filosofia o da qualunque metascienza. Al contrario, ci si aspetta che la ricerca storico-comparativa trovi le sue categorie proprio nelle continuità e discontinuità storiche che va

studiando. Lo storico delle religioni non è interessato ai fatti isolati dai loro contesti e processi storici, ma piuttosto proprio a quei contesti e processi. Lo storico delle religioni mira a scoprire il grado e la qualità delle affinità che esistono tra le religioni e quelle motivazioni che le giustificano in quanto tali.

Data la natura empirica della storia delle religioni e delle sue categorie interpretative, e in particolare il suo concetto analogico di religione, diventa evidente che le sue scoperte non possono essere né verificate né falsificate attraverso il richiamo a ragionamenti *a priori* o a convinzioni personali. L'unico criterio di adeguatezza è quello empirico. Ciò che si deve dimostrare è l'adeguatezza di una particolare descrizione rispetto ai fatti che essa cerca di descrivere, sia i fatti di una determinata situazione storica sia il rapporto tra questa situazione e le altre. Infine, nell'inquadramento comparativo proprio della disciplina, tutto ciò porterà al principio dell'olismo come criterio finale di adeguatezza. Le descrizioni saranno tanto più adeguate quando più racchiuderanno enormi estensioni di dati concreti.

A questo punto ci si potrebbe chiedere perché il concetto stesso di religione debba essere ancora conservato, sia pure in questo senso analogico. A rigor di termini, ci si potrebbe riferire alle diverse serie di continuità anche mediante l'uso di simboli arbitrari (*x*, *y*, *z* e così via). Ma questa procedura analitica non si adatterebbe al carattere della disciplina, che si radica in un ambiente culturale ed è motivata da uno specifico interesse intellettuale. Non è un caso, infatti, se il problema che stiamo analizzando è definito *religione* e non *via*, *legge* o *ethos*, anche se di fatto questi ultimi termini sarebbero egualmente legittimi in uno studio comparativo. E' per motivi storici, evidentemente, che questo campo particolare è chiamato religione comparata. Ciò non significa, peraltro, che la validità dell'impresa sia soltanto relativa oppure eurocentrica. Significa soltanto che nel porre questa nozione si deve essere consapevoli che lo studio comparato delle religioni ebbe inizio in un particolare ambiente storico e culturale. Fu in questo ambiente che il termine *religione* venne a essere usato per analizzare il problema della continuità e del mutamento all'interno dei sistemi di fede e di comportamento rituale. Fu in questo scenario che la «vera» religione cominciò a contrapporsi alle «altre» religioni. In questo contesto sorse la storia delle religioni, respingendo la pretesa di valutare le diverse religioni in modo normativo (un compito peraltro legittimo e inevitabile per la filosofia e per la teologia) e studiandole, invece, in modo fenomenologico. A questo livello si può parlare sia di universalità della religione, dal momento che ovunque si possono incontrare sistemi di fede e di pratica rituale più o meno paragonabili a quelli occidentali, sia di religioni al plurale, grazie alle evidenti differenze che distinguono tra loro questi sistemi.

Tali considerazioni ci riportano alla dialettica che è alla base della metodologia storico-religiosa propria della storia delle religioni. La comparsa della nozione di religione tra gli studiosi occidentali della religione fu appunto il risultato di una simile dialettica. Questa nozione non fu costruita *a priori*, ma faceva già parte dell'ambiente culturale e storico, che nella sua complessità aveva comunque uno sfondo ebraico e cristiano. Il contatto crescente con forme di fede e di pratica religiosa non occidentali diede inizio allo sviluppo dialettico appena descritto. Questo studio dialettico continua ancora oggi, in quanto la ricerca si è progressivamente estesa a nuovi materiali, in armonia con l'esperienza continuamente ampliata dello storico delle religioni.

Questo carattere aperto e dialettico dello studio storico-comparativo sarebbe di maggior giovamento se le attuali modalità della ricerca riflettessero la consapevolezza del carattere analogico delle sue categorie, specialmente della categoria o nozione di religione. In questo modo sarebbero evitati gli effetti deformanti del forzato impiego di termini univoci. La comparazione dialettica e storica, allora, sarà libera di esaminare un'ampia varietà di continuità tra i diversi sistemi di fede e di pratica, senza mirare alla loro limitazione a un unico, comprensivo e univoco referente. Il risultato sarà una complessa e multidimensionale mappa della religione, una mappa leggibile in tutte le direzioni, sulla quale un dato aspetto o una serie di aspetti appariranno ora centrali e ora periferici. Il Buddhismo, per esempio, può apparire periferico quando la mappa viene letta in modo «teistico» e tuttavia occupare un posto centrale se visto nei termini delle sue istituzioni monastiche. Similmente, esso può apparire centrale se visto nei termini della credenza nella trasmigrazione, ma assai periferico nel suo rifiuto della realtà dell'anima che trasmigra.

**L'approccio olistico.** Oltre che limitarsi a un uso analogico delle sue categorie interpretative nel creare questa mappa dell'universo religioso, la storia delle religioni deve anche tentare di essere olistica nel suo approccio ai propri materiali. Essa deve studiare le credenze e le pratiche religiose all'interno degli specifici contesti che attribuiscono ad essi il loro pieno significato. All'interno di questi contesti, le interpretazioni funzionali saranno spesso di grande e positivo valore. Questo è particolarmente vero nel caso delle società semplici, in cui le funzioni della religione sono relativamente indifferenziate dal resto della vita sociale. Ma il carattere fondamentalmente analogico della religio-

ne impedisce l'uso di simili modelli funzionali per spiegare la religione intesa come un tutto unico. Come un tutto unico, infatti, essa rimane un tutto concreto, e l'olismo caratteristico della storia delle religioni deve essere realizzato non al livello di una teoria univoca ma al livello della descrizione storica contestualizzata. Questa descrizione mirerà alla costruzione di una tipologia storica esaustiva, di una mappa multidimensionale del terreno religioso concreto.

La costruzione di una tale tipologia storica delle religioni risulterà dalle modalità della comparazione storica, che devono essere ulteriormente specificate. Come primo compito, la ricerca storico-comparativa della storia delle religioni deve essere distinta da ciò che possiamo chiamare ricerca «idiografica», cioè ricerca che si concentra sulla religione in un particolare contesto culturale. Simili studi specifici, non comparativi, sono necessari ma non sufficienti. Né la ricerca storico-comparativa qui presentata può essere identificata con una tipologia sistematica e puramente formale, né con una fenomenologia che trascuri le questioni dell'origine, della crescita e del mutamento. La meta è piuttosto stabilire le serie particolari di continuità e discontinuità, sincroniche e diacroniche, che si applicano a più di una religione ed eventualmente a una intera area culturale. In ogni caso, questi schemi possono essere spiegati sia sulla base della diffusione culturale sia come il risultato di sviluppi indipendenti ma paralleli. Nel secondo caso, il parallelismo non ha bisogno di segnalare una evoluzione unilineare nella storia delle religioni ma può piuttosto indicare le analogie tra le specifiche circostanze storiche e culturali.

Sarebbe spesso difficile decidere se un certo schema debba essere spiegato sulla base della diffusione o del parallelismo. Ciò che è importante è evitare una scelta teorica *a priori* in favore di un'altra. Questo fu l'errore di coloro che, per reagire alle teorie dell'evoluzione unilineare tipiche del XIX secolo, adottarono una altrettanto rigida ipotesi di diffusionismo universale. Il fatto è che una delle maggiori acquisizioni nel campo della ricerca storico-comparativa è stata la scoperta di esiti culturali parzialmente simili, nel campo della religione e della cultura, che non sono dovuti a fenomeni di diffusione, neppure di diffusione stimolata. Un esempio tipico è costituito dalla nascita e diffusione del politeismo. La connessione dei culti politeistici e dei loro aspetti tipici (teogonia, teomachia, santuari e sacerdozi specializzati, divinità antropomorfe e ipermorfe, ecc.) con quelle che sono conosciute come culture superiori arcaiche è troppo evidente per essere ignorata. E' impossibile al giorno d'oggi spiegare tutte queste connessioni semplicemente sulla base del diffusionismo, anche se una ipotesi diffusionista rimane obbligatoria in alcuni casi ben definiti (come, per esempio, nel caso dell'ampia diffusione culturale e religiosa della letteratura cuneiforme).

### La tipologia storica della religione

Dopo aver trattato ampiamente di questioni metodologiche riguardanti la storia delle religioni in quanto disciplina storico-comparativa, tornerò ora a una breve panoramica della materia di questa disciplina, cioè alla presentazione di una concisa e inevitabilmente selettiva tipologia storica della religione. Ma prima possono essere opportuni alcuni rilievi preliminari a proposito dei primi tentativi di segnalare gli aspetti più generali delle religioni.

In questi primi tentativi incontriamo nozioni che provengono dalle differenti epoche culturali in cui furono concepite e dalle diverse teorie dell'origine e dello sviluppo della religione più diffuse all'epoca. Molte di queste nozioni sono una eredità del dibattito filosofico e teologico. Il miglior esempio è costituito dal concetto di monoteismo, in particolare se posto in contrasto con il politeismo, con il deismo e il panteismo. Molti altri concetti, tra cui animismo, preanimismo, animatismo, manismo e – più antico di questo – feticismo, devono la loro origine alle teorie evoluzionistiche e positivistiche tipiche del XIX secolo. Tutte queste nozioni furono concepite per esprimere stadi primitivi o arcaici del pensiero religioso. Come tali esse presupponevano una concezione della religione come riguardante primariamente la rappresentazione mentale della realtà. Gli aspetti cultuali ed etici della religione erano sottovalutati, così come la complessità strutturale e storica delle cosiddette forme primitive di religione (e fu soprattutto sulle religioni primitive che si concentrò la nuova disciplina della storia delle religioni). Questa sottolineatura piuttosto esclusiva sull'aspetto concettuale della religione fu tipica dell'antropologia del XIX secolo e deve essere distinta da ciò che possiamo chiamare il suo aspetto razionale, che è stato evidenziato sia dalla teologia scolastica sia dal deismo del XVIII secolo. Questi eccessi unilaterali del passato dovrebbero servire da ammonimento per l'odierno storico delle religioni. Questo non significa, tuttavia, che l'attenzione per le dimensioni concettuali della religione debba essere sfumata o addirittura eliminata.

Un approccio allo studio della religione differente ma altrettanto problematico fu la tendenza descrittiva e interpretativa associata ai comuni concetti di «sacro» e di «numinoso», una tendenza già esistente prima che il celebre libro di Rudolf Otto *Das Heilige* (1917; trad. it. *Il Sacro*, Bologna 1926) le assegnasse un posto definitivo nel campo degli studi religiosi. Questa nuova

tendenza rappresentò l'opposto rispetto all'approccio analitico e concettuale appena menzionato, e questa differenza venne chiaramente espressa dal rifiuto da parte di Otto di concettualizzare l'esperienza del sacro o di farla risalire a una fonte specifica, come Dio, gli dei, gli spiriti o qualunque altra cosa. L'analisi di Otto dell'essenza della religione come esperienza del sacro si incentrò invece su termini come *immortalità*, *libertà* o *assoluto*. Secondo lui, l'uomo è intuitivamente consapevole della realtà trascendente alla quale questi termini si riferiscono grazie alla sua esperienza dei loro opposti presenti sulla terra. A prescindere ora dalle somiglianze di questo tipo di argomento con le discussioni ontologiche sull'esistenza di Dio che si trovano in alcuni sistemi filosofici medievali e moderni, lo storico delle religioni deve chiedersi se simili caratterizzazioni negative del sacro sono così universali come credeva Otto. Esse infatti sembrano essere intrecciate, dal punto di vista sia della storia sia della metafisica, con le nozioni peculiari riguardanti Dio, il divino e i valori religiosi, sia a livello individuale sia, come Walter Baetke ha opportunamente sottolineato, a livello sociale.

Una tipologia storica della religione deve sempre evitare il pericolo di impiegare una concettualizzazione semplicemente analitica e classificatoria, particolarmente se questa vuole ridurre la questione delle idee e delle esperienze religiose a una questione di rappresentazioni mentali, o di cosiddetto *imaginaire*. Essa deve anche evitare di fare assegnamento sulle intuizioni selettive tipiche della fenomenologia scientifica della religione. Entrambi gli atteggiamenti, in definitiva, mostrano di essere riduttivi ed etnocentrici. Come chiarito nella sezione precedente, una tipologia storica della religione servirà a rilevare serie specifiche di affinità legate da un rapporto analogico, affinità che non sono né semplicemente concettuali né fenomenologiche ma storiche nel senso migliore.

Considerate storicamente, perciò, le religioni si possono dividere in due ampi gruppi: questa divisione fornirà lo schema generale per una tipologia autenticamente storica. Questa suddivisione di partenza è quella tra religioni etniche e religioni fondate.

**Religioni etniche.** Le religioni etniche appartengono alla cultura di un popolo e non devono la loro origine a un fondatore storico. Nessun singolo individuo ha fornito queste tradizioni religiose dell'impronta inconfondibile della propria personalità. Piuttosto, le religioni etniche sono formazioni storiche originariamente indistinguibili dai processi di formazione delle culture e delle popolazioni alle quali appartengono. Le religioni etniche non si limitano alle culture tribali o prive di scrittura. Esse si possono trovare anche presso culture letterate e altamente sviluppate. Il loro carattere specifico, che peraltro può spaziare dall'unità al sincretismo, dipende allora dalle circostanze culturali e storiche particolari.

Il carattere storico delle religioni etniche, comprese quelle appartenenti a culture prive di scrittura, richiede che esse siano studiate olisticamente. I loro contenuti concreti e le loro funzioni, nelle epoche e nei contesti per i quali c'è una qualche testimonianza documentaria, devono essere attentamente esaminati. Questo deve essere fatto senza perdere di vista i mutamenti e gli adattamenti che tali tradizioni subiscono nel corso del tempo, dovuti alle tendenze evolutive interne o a influssi e stimoli provenienti dall'esterno.

Il fatto che anche le religioni etniche dei popoli privi di scrittura fanno parte di un mondo religioso assai più ampio significa che lo studio puramente descrittivo o «idiografico» di queste tradizioni non può essere realizzato al di fuori di una prospettiva comparativa. La comparazione diventa dunque inevitabile ogni qual volta l'attenzione dello studioso si concentra sulle affinità interculturali, o «somiglianze di famiglia», che legano tra loro le espressioni culturali e religiose di paesi e di aree differenti.

**Modi di affrontare la comparazione.** Nella storia delle religioni si possono distinguere due approcci principali alla comparazione. Il primo si sviluppò nel XIX secolo, mentre l'altro prese forma alla fine di quel secolo e all'inizio del successivo. Ciascuno di essi merita una breve discussione prima di proseguire.

Il primo approccio, usato nel XIX secolo, fu inseparabilmente legato al pensiero evoluzionistico e all'elaborazione di teorie generali riguardanti l'origine e lo sviluppo della religione su scala universale. Fu su questa base che nozioni come animismo e animatismo furono introdotte nella ricerca scientifica (da cui il nome tedesco di questo campo di studio, *Religionswissenschaft*). Queste nozioni erano destinate a un uso interculturale, davvero universale. Non occorre ripetere ciò che già si è detto sulle tendenze riduzionistiche e negative implicite in un simile approccio. Esso era estremamente riduttivo e arbitrario, dal momento che in esso agivano presupposti evoluzionistici del tutto unilaterali. Ma esso ebbe anche alcuni aspetti positivi, in quanto rese possibile l'identificazione di affinità o continuità concettuali, rituali, comportamentali ed etiche che andavano al di là delle precedenti categorie dell'idolatria, del paganesimo e della superstizione, che non erano più adatte a un approccio descrittivo.

Il sorgere della fenomenologia descrittiva della religione contribuì a un ulteriore raffinamento di questi nuovi schemi. Si prenda, ad esempio, il caso della nozione di sciamanismo. Una volta differenziato dalla generica nozione di animismo e considerato non soltanto

un elemento particolare di fede religiosa ma anche un elemento di una struttura che implica una cosmogonia e una visione del mondo, lo sciamanismo poté contribuire al passaggio da una prospettiva evoluzionistica troppo indulgente verso concetti e rappresentazioni a uno studio storico-culturale basato sulla scoperta di complessi e aree culturali. In altre parole, l'elaborazione di una più rigorosa, multidimensionale e descrittiva fenomenologia della religione permise alla storia delle religioni (*Religionswissenschaft*) di sopravvivere alla crisi inevitabile dell'evoluzionismo e delle sue fasi universali e unilineari e di entrare in una fase più proficua, caratterizzata da una nuova forma di comparazione, vale a dire la comparazione storico-culturale.

Questa nuova forma di comparazione si dimostrò efficace quando, all'inizio del XX secolo, la ricerca storico-comparativa fu in grado di concentrarsi su studi settoriali, come nei lavori sperimentali di Bernhard Ankermann e Leo Frobenius (sull'Africa), di Fritz Graebner (sull'Oceania) e Franz Boas (sul Pacifico settentrionale). Su questa base fu possibile collegare la ricerca fenomenologica e quella storica nello studio di un gruppo particolare di religioni etniche appartenenti a culture prive di scrittura. In questo modo il termine *privo di scrittura*, originariamente negativo, acquistò un contenuto positivo. Le tradizioni etniche prive di scrittura divennero definibili sulla base di innegabili continuità categoriali (come ad esempio lo sciamanismo), che peraltro erano allo stesso tempo specifiche di aree particolari. Come risultato, le religioni cosiddette primitive cessarono di essere studiate nei termini del letto di Procuste di un primitivismo presunto e indiscriminato. Tali attribuzioni ora dovevano essere dimostrate sulla base di una indagine storico-culturale. In questo modo lo studio delle religioni prive di scrittura entrò a pieno titolo nel campo di indagine della ricerca storico-religiosa vera e propria. Allo stesso tempo, lo storico delle religioni non fu costretto a rinunciare al suo interesse fondamentale per la comparazione e (ove possibile) per lo studio dello sviluppo storico, due aspetti che erano stati invece trascurati dagli eredi dei precedenti metodi antropologici e da coloro che praticavano una ricerca esclusivamente funzionalista, sociologica o antropologica.

**Le culture superiori.** Ho già osservato che le religioni etniche si incontrano indifferentemente tra le culture letterate così come tra le culture prive di scrittura. Le culture superiori dell'antichità, in particolare, produssero tradizioni religiose di tipo etnico che pongono speciali questioni allo storico. Il loro studio richiede una competenza filologica che chiaramente esclude qualsiasi approccio semplicistico o superficialmente fenomenologico. Resta vero, tuttavia, che anche lo storico delle religioni privo di simili conoscenze specialistiche potrà ancora contribuire a una più matura comprensione di queste religioni, sulla base della sua esperienza storico-tipologica. Si prenda, come esempio, la scoperta di alcune delle caratteristiche classiche del demiurgo-trickster in figure diverse come il greco Prometeo, l'antico egizio Seth e Yurugu, chiamato anche Ogo, dei Dogon dell'Africa occidentale. Questa scoperta e il conseguente sguardo gettato all'interno delle cosmologie dualistiche che forniscono lo sfondo per simili figure sarebbero stati impossibili per il classicista o l'egittologo che lavorassero soltanto all'interno della propria specializzazione. Essa proviene piuttosto dal metodo comparativo dello storico delle religioni. Questo metodo comparativo può essere particolarmente utile nella comparazione delle mitologie delle culture che appartengono allo stesso subcontinente ma hanno avuto storie diverse. Ci si potrebbe aspettare, per esempio, di gettare maggior luce sulla difficile questione dei rapporti tra l'antica cultura egizia e altre culture africane, sia nel senso di un substrato africano della cultura egizia sia di un'influenza egizia sull'Africa subsahariana.

Un altro affascinante problema per la ricerca comparativa riguarda le continuità e le discontinuità tra le culture e religioni prive di scrittura, da una parte, e le culture superiori, con i loro sistemi religiosi, dall'altra. Date le differenze che esistono tra loro, così come quelle tra le stesse rispettive tradizioni, la questione delle loro mutue interrelazioni diventa piuttosto complessa. Particolarmente importante è la questione delle parziali continuità che esistono tra gli dei sommi di alcune culture prive di scrittura e le divinità celesti che guidano il pantheon di alcune delle tipiche formazioni politeistiche delle culture superiori dell'antichità. Questo tipo di continuità parziale, che talvolta si estende anche alle religioni fondate e universalistiche (come nel caso del Dio del cielo tra gli Israeliti e la divinità superiore dell'Arabia preislamica), è uno dei fenomeni più interessanti nella storia delle religioni.

**Monoteismo e politeismo.** Strettamente connesso con il problema della continuità tra le culture è il problema dell'esatta natura del monoteismo. Questa questione è stata oggetto di un lungo dibattito all'interno della storia delle religioni. Alcuni hanno sostenuto di poter trovare il monoteismo nelle religioni delle culture prive di scrittura, in particolare tra i cacciatori e i raccoglitori. Altri, per contrasto, lo hanno visto come un fenomeno tardo nel processo di evoluzione, o anche, come lo ha presentato Raffaele Pettazzoni, come un atteggiamento rivoluzionario rispetto a una precedente forma di politeismo. In realtà queste alternative non possono essere formulate così rigidamente. Le

esplicite e polemiche formulazioni del monoteismo che troviamo nella Bibbia e nel Corano hanno poco in comune con gli dei sommi delle culture prive di scrittura. Sebbene questi ultimi non siano necessariamente *dei otiosi*, distanti dal culto e dal mondo degli uomini, essi sono tuttavia lontani dall'intenso dinamismo del Dio della Bibbia e del Corano. Si deve riconoscere che non tutti i complessi religiosi estranei al politeismo sono *ipso facto* monoteistici. I sistemi politeistici più sviluppati non si «evolsero» nella direzione del monoteismo né espressero un movimento rivoluzionario in quella direzione. Piuttosto, essi mirarono a diventare progressivamente monistici, elaborando la nozione di una divinità che è «dai molti nomi» (come lo è Iside nelle aretologie del periodo ellenistico) o è un *pantheos*, un dio contenente tutti gli altri. Nella sua forma più matura, una simile divinità fu concepita come «teopantistica», cioè come identica al cosmo e nello stesso tempo trascendente ad esso. Tale è la raffigurazione di Zeus presentata in un poema orfico: «Zeus è l'inizio (o la testa), Zeus è il centro, attraverso Zeus tutte le cose vengono all'esistenza», oppure in un frammento di Eschilo: «Zeus è tutte queste cose, e ciò che è al di là di esse». Questa valutazione di Zeus è confrontabile con la speculazione teopantistica riguardante la figura di Puruṣa nell'India vedica.

E' importante comprendere che il politeismo, come tipo storico di religione, è molto più specifico della semplice nozione formale di una pluralità di dei. Il politeismo, infatti, non si trova in tutti i tipi di cultura, ma è specificamente legato alle culture superiori dell'antichità (e anche ad alcune di epoca moderna, particolarmente nell'Asia orientale e meridionale). Queste culture possiedono in modo caratteristico una forma avanzata di cerealicoltura e mostrano un alto grado di stratificazione sociale, con una concomitante differenziazione di classi e professioni (tra cui gli scribi), un clero e una nobiltà, santuari istituzionali e simili. Il cosmo stesso viene rappresentato come avente una organizzazione suddivisa in settori. Simili culture si trovano nell'area mediterranea antica e nell'Asia occidentale, meridionale e orientale. Ulteriori esempi si possono incontrare nei paesi dell'Europa settentrionale, nell'America centrale e nel Perù, nei regni medievali del Sudan (dovuti a influenze mediterranee) e fino a un certo punto in Polinesia. La specificità sociale e storica del politeismo in quanto tipo religioso sembrerebbe richiedere che l'opposizione tra esso e il monoteismo divenga netta soltanto in particolari situazioni storiche e religiose. Tali situazioni comprendono la comparsa storica del popolo ebraico e della sua religione nel Vicino Oriente, l'imporsi del culto di Ahura Mazda in Iran, il sorgere e la diffusione del Cristianesimo nel mondo mediterraneo e la predicazione di Maometto sullo sfondo della religione degli Arabi preislamici. Chiaramente, il problema del politeismo e del suo rapporto con il monoteismo non si risolve sulla base di una generale «stratigrafia» fenomenologica della religione e delle sue forme principali, nulla di più di ciò che fu fatto da un evoluzionismo unilaterale. Non è una questione di relativa anteriorità tra politeismo e monoteismo, omogenei in se stessi, ma di formazioni storiche specifiche, non intercambiabili, che possono interagire con diversi tipi di organizzazione religiosa e culturale. Le formazioni monoteistiche possono presentarsi come tradizione antichissima, come novità assoluta, oppure come il messaggio dell'unico Dio e come il suo trionfo sugli dei falsi. Altre formazioni potrebbero essersi evolute in pantheon che ispiravano e anche riflettevano la complessa organizzazione delle culture superiori dell'antichità. La religione romana, per esempio, è il prodotto di molte e diverse influenze culturali, che sono state quasi completamente riplasmate nel corso del tempo, sulla base di una durevole influenza greca (particolarmente nel suo pantheon). Nonostante ciò, essa non perse mai la propria continuità con le sue espressioni più primitive. Tra queste c'era la nozione di un dio celeste, Giove, che aveva un retaggio indoeuropeo. Questo dio dominò la religione romana sotto il nome di Optimus Maximus, anche se ciò non lo preservò dall'essere assimilato al dio supremo del pantheon greco, Zeus, e a tutti i tipi di nozioni religiose, etiche, filosofiche e simboliche.

Ho già avuto occasione di rilevare che il tipo generale che ho identificato come religioni etniche, contrapposte alle religioni fondate, ammette un certo numero di diversità interne. Perciò le religioni etniche non sono necessariamente quelle delle società tribali prive di scrittura ma si possono trovare anche in società letterate più complesse. Introdurrò adesso due ulteriori sottotipi di religioni etniche, quelle che sono scritturistiche e quelle che sono nazionali.

**Religioni scritturistiche e religioni nazionali.** Alcune religioni etniche sono di fatto caratterizzate dall'esistenza di sacre Scritture, organizzate sulla base di un «canone». L'accettazione di queste Scritture è considerato un aspetto essenziale dell'adesione religiosa. L'esempio illuminante è costituito dalla funzione dei Veda nell'Induismo. Le religioni etniche che possiedono le Scritture si trovano in una situazione a metà strada tra le religioni prive di scrittura delle società tribali, in cui l'adesione religiosa è indistinguibile dal semplice fatto della vita sociale, e, all'altro estremo, le religioni universalistiche, in cui l'individuo come tale diventa un convertito alla «buona novella» di un messaggio profetico registrato in un Libro.

Un altro importante sottotipo all'interno delle religioni etniche è quello delle religioni nazionali, quei culti che promuovono una consapevolezza nazionale e politica. È questo il caso dello Scintoismo di Stato come praticato in alcuni periodi della storia giapponese, di alcune forme di Induismo, dello Zoroastrismo nell'Impero sasanide e dei culti ufficiali nella Roma antica, come il culto di Giove Capitolino e il culto dell'imperatore. Si deve aggiungere che alcune delle religioni fondate possono inizialmente comprendere una prospettiva nazionale. L'Islamismo, per esempio, può essere stato concepito originariamente come un messaggio profetico indirizzato alla nazione araba, sebbene, in verità, esso sia considerato la forma finale della rivelazione storica di Dio. La situazione è simile nell'Ebraismo, il cui universalismo fu costantemente mediato, durante l'intero corso della storia ebraica. Ci furono anche occasioni particolari quando il Cristianesimo, sebbene in possesso di un messaggio universale, divenne legato a specifici interessi nazionali, culturali e politici come, per esempio, quello dell'Impero bizantino.

**Le religioni fondate.** Adesso osserverò più da vicino le religioni fondate, che comprendono, oltre all'Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo, le religioni di Zarathustra (Zoroastro) e del Buddha, la religione dei Sikh e, con certe precisazioni, la pletora dei culti profetico-nativistici e le «nuove religioni». Queste religioni, che tutte fanno risalire la loro origine a uno specifico fondatore storico, fanno sorgere problemi storici fondamentali. Quando una religione è fondata, questa ha ovviamente un posto in un ambiente culturale già caratterizzato da specifiche nozioni e istituzioni religiose. Il rapporto tra il profeta o fondatore e i suoi primi seguaci con questo ambiente può variare considerevolmente, dipendendo dal fatto se il precedente ambiente religioso è stato in modo predominante di tipo etnico o ha già conosciuto profeti e precursori. In genere, nella fondazione di queste religioni c'è un vivo senso di novità, talvolta anche di novità rivoluzionaria. Il fondatore, tuttavia, spesso concepisce la propria missione in parte come una restaurazione dei valori primordiali da tempo perduti. In alcuni casi questo problema della parziale continuità è decisivo e aiuta a chiarire la qualità religiosa del messaggio del fondatore. Questo lo si può vedere nel caso del Buddhismo. Molte delle nozioni fondamentali della dottrina buddhista, infatti, come il *dharma*, il *karman*, il *saṃsāra* e il *mokṣa*, già svolgevano un importante ruolo religioso in India al tempo del Buddha. Una comprensione dell'appropriazione e della modificazione da parte del Buddha di questi termini è perciò di grande importanza per una valutazione tipologica del suo messaggio come messaggio «religioso», legato alle tradizioni religiose che lo precedettero.

Tra le religioni fondate quelle universalistiche emergono come un sottotipo definito. Queste religioni sono basate su un messaggio universale di salvezza, non limitato ad alcun gruppo particolare, etnico o di altro genere. Esse sono caratterizzate sia da prospettive escatologiche e ultramondane sia da un forte impegno etico o sociale in questo mondo. Il loro messaggio è indirizzato all'individuo e richiede conversione e adesione a una comunità religiosa che, in termini sociologici, può essere descritta come una Chiesa. Questa comunità in modo tipico subisce una rapida espansione iniziale, talvolta soffre la persecuzione e si impegna direttamente in attività missionarie con lo scopo di fare nuovi convertiti. Queste caratteristiche chiaramente distinguono le religioni universalistiche da quelle etniche e nazionali, anche se, come notato sopra, le religioni universalistiche possono occasionalmente diventare strettamente associate a culture specifiche.

L'importanza attribuita a un messaggio universale e alla conversione personale in risposta ad esso, una importanza che trascende tutte le barriere razziali e sociali, differenzia le religioni universalistiche dai culti dell'antichità che talora con esse rivaleggiarono. Tali culti, come le religioni misteriche, sarebbero meglio descritte come cosmopolitiche più che universalistiche. A differenza di quanto accade per le religioni universalistiche, la partecipazione a simili culti poteva coesistere con qualsiasi altro impegno religioso assunto dal singolo, come quello verso gli dei della tribù, della città o dello Stato; le religioni universalistiche, invece, richiedevano una devozione totale.

Questo contrasto diventa meno chiaro nel caso delle tendenze sincretistiche che si trovano a livello popolare nelle religioni universalistiche. Il Cristianesimo e l'Islamismo, per esempio, sono stati influenzati, in alcune delle loro manifestazioni popolari o etniche, in America meridionale e in Africa rispettivamente, da tradizioni locali di animismo o «spiritismo». La stessa mancanza di una differenziazione chiara tra l'universale e il locale si trova nei culti profetico-nativistici che reinterpretano il messaggio delle grandi religioni universalistiche in termini strettamente locali, sebbene non infrequentemente questi stessi culti siano nemici delle forme preesistenti di magia e stregoneria locali.

Il caso del Buddhismo è in qualche modo unico. Sebbene mostri molti degli aspetti che avevamo sopra attribuito alle religioni universalistiche, il Buddhismo tuttavia assomiglia ai culti misterici dell'antichità per la sua abilità di coesistere, nel sistema di credenze di un singolo individuo e nel contesto culturale del singolo, con altre forme di credenza e pratica religiosa local-

mente presesistenti. Questo è evidente specialmente nel Giappone contemporaneo, in cui ciascuno può avere una doppia devozione, al Buddhismo e allo Scintoismo, a seconda delle circostanze. La condizione piuttosto peculiare dell'universalismo buddhista è legata all'altrettanto peculiare condizione del Buddhismo come «religione».

Infine, un altro tipo storico di religione è costituito da quei movimenti misteriosofici (cioè orfici) e gnostici dell'antichità e del Medioevo che derivarono chiaramente dalle religioni universalistiche del Cristianesimo, dell'Islamismo e dello Zoroastrismo, prendendo in prestito molti dei loro termini fondamentali ma riforgiandoli totalmente per adattarli alle proprie necessità. Questa medesima procedura si incontra anche nella teosofia scientista di taluni gnostici contemporanei, le cui reinterpretazioni dei dogmi fondamentali delle varie religioni sono per la maggior parte del tutto superficiali.

## BIBLIOGRAFIA

Per un ulteriore esame dei problemi sorti in questa voce, il lettore faccia riferimento a A. Bausani, Cl.J. Bleeker e U. Bianchi (curr.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1982; a U. Bianchi, *The History of Religions*, Leiden 1975; e a U. Bianchi, in J.M. Kitagawa (cur.), *The History of Religions. Retrospect and Prospect*, New York 1985. Come rinvii generali alla storia delle religioni sono da consigliare anche le seguenti opere:

Th.P. van Baaren e H.J.M. Drijvers (curr.), *Religion, Culture and Methodology*, The Hague 1973.

R.D. Baird, *Category Formation and the History of Religions*, The Hague 1971.

M. Banton (cur.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966.

U. Bianchi, *Problemi di Storia delle religioni*, Roma 1958, 1986 (2ª ed.).

M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969 (trad. it. *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972).

M. Eliade e J.M. Kitagawa (curr.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959.

E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971).

Fr. Graebner, *Die Methode der Ethnologie*, 1911, rist. Oosterhout 1966.

L. Honko (cur.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, The Hague 1979.

J.M. Kitagawa (cur.), *The History of Religions. Essays on the Problem of Understanding*, Chicago 1967.

G. Lanczkowski, *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*, Tübingen 1965.

G. Lanczkowski (cur.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschft*, Darmstadt 1974.

A. Lang, *The Making of Religion*, 3ª ed., New York 1909.

R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.

H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 4ª ed., I-III, Paris, 1929-1931.

H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, Paris 1970 (trad. it. Bari 1976).

M. Pye, *Comparative Religion*, New York 1972.

K. Rudolph, *Die Religiongeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft*, Berlin 1962.

A. Rupp, *Religion, Phänomen und Geschichte. Prolegomena zur Methodologie der Religionsgeschichte*, Saarbrücken 1978.

H.R. Schlette, *Einfurhrüng in das Studium der Religionen*, Freiburg 1971.

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 2ª ed. Münster 1926.

E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975.

N. Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions*, Princeton 1973.

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of religion*, I-II, The Hague 1973-1974.

G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969.

UGO BIANCHI

**STORIOGRAFIA.** Per coloro che si sono formati nella tradizione ebraico-cristiana, sono stati i Greci antichi a inaugurare l'analisi, sia filosofica che storica, della religione. Questo equivale a dire che il punto di partenza dell'autoanalisi ebraica e cristiana, in termini filosofici e storici, si trova nel pensiero greco. Altri atteggiamenti nei confronti dello sviluppo della religione si possono indubbiamente trovare in Egitto, Mesopotamia, India e Cina prima che il pensiero greco intervenisse, ma questi atteggiamenti rimarranno al di fuori della presente considerazione. Qui ci interessiamo fondamentalmente all'analisi della religione secondo la tradizione ellenica.

**Una dicotomia storica e filosofica.** Una prima distinzione è imposta dalla natura stessa dell'atteggiamento dei Greci: l'analisi filosofica e l'analisi storica della religione divennero ben presto due distinte branche del sapere. È in effetti un tratto caratteristico del pensiero greco l'esistenza in generale (almeno a partire dal V secolo a.C.) di una distinzione tra filosofia e storia. Non c'è dubbio che la critica filosofica opera entro l'analisi storica (o antiquaria) della religione, e reciprocamente la conoscenza empirica dei culti e dei miti raccolti dagli storici e dagli antiquari aiuta la critica filosofica della religione. Ma le due tematiche – la valutazione filosofica e la valutazione storica della religione – sono raramente fuse, o almeno sono raramente confuse.

Per indicare quanto sia profonda questa dicotomia

nel pensiero occidentale, basta ricordare il nome di David Hume, cioè di uno dei pensatori più radicali in fatto di religione che siano apparsi nel XVIII secolo e forse in tutta l'età moderna. Hume scrisse sulla religione sia dal punto di vista storico che dal punto di vista filosofico. Nella sua *Natural History of Religion* (1757; trad. it. *Storia naturale della religione*, Roma-Bari 1981), accostandosi alla religione in termini storici, Hume afferma: «Nei tempi antichi, fin dove giunge la documentazione scritta, l'umanità appare universalmente politeista». Le notizie relative alle tribù moderne non fanno che confermare, agli occhi di Hume, i fatti addotti dagli antichi circa l'originario politeismo dell'umanità. Nei *Dialogues concerning Natural Religion*, che comparvero nel 1799 (trad. it. *Dialoghi sulla religione naturale*, Bari 1983), tre anni dopo la morte dell'autore, Hume discute la religione da un punto di vista filosofico. Non propone idee sull'evoluzione della religione, ma sulla sua validità. Egli asserisce che, fra gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio, quello consistente nell'esistenza di un ordine nel mondo è di dubbio valore. È generalmente riconosciuto che Hume prese come modello formale per i suoi *Dialogues concerning Natural Religion* il *De natura deorum* di Cicerone. Non è altrettanto ovvio che egli abbia avuto un modello antico per la sua *Natural History of Religion*; forse il testo che gli fu più presente è la *Biblioteca storica*, libro primo, di Diodoro Siculo, del I secolo a.C., anche se Hume ha familiarità anche con Erodoto e con Luciano.

**Nella Grecia antica.** Almeno a partire da Erodoto (V secolo a.C.), la storia in Grecia finì per restringersi a quella che noi chiameremmo storia politica e costituzionale, anche se medici come Galeno usano la parola *historia* per indicare la descrizione di certe malattie che si può ritrovare nei libri del passato. Altri aspetti del passato, come cerimonie religiose, feste, sacrifici, venivano più spesso esaminati in monografie designate talvolta genericamente come *archaiologia* (e in latino come *antiquitates*). La biografia, inoltre, costituiva un genere letterario separato: se il soggetto della biografia era una personalità religiosa (un riformatore religioso, un sacerdote, un «uomo santo» o anche solo un politico superstizioso), la biografia risultava allora un contributo alla storia della religione. I cristiani trasformarono queste biografie nelle vite dei santi.

***La poesia.*** Due ben note caratteristiche della poesia greca arcaica ebbero conseguenze per lo studio della religione. La poesia di Esiodo, specialmente nella *Teogonia*, presenta una marcata tendenza a trattare il mondo degli dei come un mondo perfettamente storico. C'è in Esiodo una successione di generazioni divine, e gli dei più vecchi (senza necessariamente morire) tendono a perdere potere rispetto agli dei più giovani. La comunità degli dei viene percepita come una comunità alla quale possono aggiungersi nuovi membri; inoltre i membri di tale comunità acquistano o perdono potere. Non c'è soltanto un cambiamento negli atteggiamenti degli uomini verso gli dei, c'è un cambiamento negli dei stessi. In Esiodo il mito incorpora già l'idea di una successione di dei nella posizione di comando: i miti si presentanmo già come una sorta di storia della religione. La seconda importante caratteristica della poesia greca arcaica è la sua apertura alle critiche contro gli dei. Tali critiche possono spingersi fino al rifiuto radicale delle opinioni della maggioranza intorno agli dei. Come fece notare Senofane nel VI secolo a.C., allo stesso modo in cui gli Etiopi immaginano i loro dei simili a loro stessi, così i cavalli dipingerebbero i loro dei in forma di cavalli, se solo sapessero dipingere.

***La filosofia.*** Opinioni critiche di questo tipo incoraggiarono ed ispirarono sia la critica filosofica della religione sia la ricerca storica sulla diversità della religione fra le nazioni. I filosofi, per un verso, tendevano a separare il più possibile il dio dall'uomo, fino al punto di renderlo quasi inintellegibile, se non sotto l'aspetto del motore primo o di un corpo celeste. Gli Stoici usarono il metodo dell'interpretazione allegorica (che almeno dalla fine del VI secolo a.C. era stato correntemente usato per cavarsela di fronte agli episodi imbarazzanti dell'*Iliade*) per trovare nella mitologia una conferma del loro materialismo panteistico. Nel manuale di Cornuto (*Theologiae gaecae compendium*, circa 50 d.C.) abbiamo un sommario sistematico dell'allegoria stoica, con alcune interessanti affermazioni sugli atteggiamenti religiosi dell'uomo primitivo. Soltanto Epicuro (341-270 a.C.) raccomandò di credere all'esistenza degli dei tradizionali; per un verso egli non riconosceva loro alcuna influenza sugli uomini, per altro verso trovava nella loro felicità un modello per la felicità degli uomini capaci di ragionare filosoficamente. Tutto sommato, è sorprendente quanto poco di riguardante gli dei si trovi nelle opere superstiti di Aristotele; i passi più famosi in cui si parla di loro hanno quasi il carattere di note marginali (*De caelo*, II 1,284a; *Metaphys.* I 2,982b; XI 8,1074b). Non c'è da stupirsi se, nel pensiero greco più tardo, e specialmente fra i neoplatonici, furono introdotte le pratiche mistiche per integrare la misera informazione sugli dei raccolta dai maestri della filosofia.

***La ricerca storica.*** Nutrita dalle visite ai santuari più famosi e dai viaggi nei paesi stranieri e lontani, la ricerca storica fornì tanto il materiale grezzo quanto i principi di base per una diversa interpretazione storica. Acuto viaggiatore e seguace del metodo comparati-

vo (che i medici dell'epoca utilizzavano per spiegare le differenze climatiche), Erodoto fornì un modello per la ricerca sulla religione. Egli notò alcune somiglianze fra le divinità greche e quelle egizie e pensò che i Greci avevano derivato i loro dei dall'Egitto. Il resoconto che egli fornisce sugli Sciti mostra quanto fosse consapevole della differenza fra riferire e credere. Ancora più eloquente è il suo commento a conclusione della storia di Zalmoxis (IV 95s.): «Se ci sia stato davvero un uomo di nome Zalmoxis, oppure se questo tra i Geti è il nome di un dio del loro paese, io questo proprio non lo so». Erodoto influenzò sia quegli scrittori, greci e più tardi romani, che indagavano i costumi dei paesi stranieri, sia quegli scrittori che, nella loro condizione di indigeni, esponevano ai Greci e ai Romani i tratti caratteristici dei paesi ai quali appartenevano. Resoconti da parte di non Greci divennero particolarmente frequenti dopo Alessandro Magno.

Tra questi indigeni che avevano adottato la lingua greca ricordiamo Manetone e Beroso (III secolo a.C.) e più tardi Flavio Giuseppe (I secolo d.C.). Quello di Flavio sugli Ebrei, tra l'altro, è l'unico resoconto completo, tra quelli prodotti da indigeni sulla loro religione «barbara», che si sia conservato (e ciò è avvenuto attraverso la tradizione cristiana, non quella ebraica). Posidonio di Apamea (in Siria), del I secolo a.C., costituisce un caso particolare: egli era insieme un filosofo stoico dalle inclinazioni misticheggianti e uno storico universale che voleva presentarsi come il continuatore di Polibio. Posidonio, comunque, manifesta un orientamento del tutto nuovo in direzione antropologica.

Gli storici greci e romani tendevano a trascurare la religione, specialmente quando trattavano di storia greca e romana. Di conseguenza, la maggior parte delle nostre conoscenze sui culti greci e romani proviene o da specifiche monografie su argomenti religiosi (come i trattatelli di Plutarco sull'oracolo di Delfi e di Luciano sulla Dea Syria), o da resoconti di viaggiatori e geografi (come Strabone e Pausania), oppure infine da opere di polemisti cristiani (come Lattanzio e Agostino).

I libri sulla religione del periodo ellenistico e romano tendevano a riflettere le linee di interesse contemporanee. Nel III secolo a.C., per esempio, Alessandro e i suoi immediati successori svilupparono il culto del sovrano. Tale culto era già esistito, naturalmente, in Grecia e fuori della Grecia; ma la nuova spinta era assai più potente e, almeno tra coloro che parlavano greco, taccava aspetti assai delicati del rapporto di potere tra uomini e dei. Molti (tra cui Perseo, discepolo dello stoico Zenone) ricordarono ai loro contemporanei che già nel passato benefattori e re erano stati divinizzati (cfr. Cicerone, *De natura deorum* I 15,38). Ecateo di Abdera (circa 300 a.C.) distingueva due categorie di divinità: quelle celesti e quelle terrestri; la seconda di queste categorie comprendeva i benefattori (Diodoro Siculo, *Biblioth.* I 12, probabilmente riflette l'insegnamento di Ecateo). Nella sua *Storia sacra* (pubblicata intorno al 280 a.C.), Evemero sostenne di aver scoperto nell'isola di Panchaia una iscrizione antichissima che svelava come Zeus fosse stato in realtà soltanto un re mortale, nato e morto sull'isola di Creta, che aveva ricevuto onori divini per il suo contributo alla civiltà. Non siamo sicuri, peraltro, che Evemero pensasse davvero che tutti gli dei, come Zeus, erano stati un tempo dei semplici uomini. Evemero naturalmente urtò la suscettibilità di molti, con le sue idee e con le sue falsificazioni (queste ultime oggetto di un virulento attacco da parte di Eratostene). Ma la sua idea ebbe successo: il suo libro venne tradotto in latino da Ennio nel II secolo a.C. e riassunto da Diodoro nel I. A. Banier, *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire* (3ª ed. 1738-1740), era ancora evemerista in pieno XVIII secolo.

Nel II e nel I secolo a.C., in secondo luogo, c'erano in greco moltissime opere erudite che cercavano di preservare la memoria di cerimonie in via di obsolescenza. Quasi tutta questa produzione è perduta, se si eccettua ciò che può essere passato in lessici più tardi, come la cosiddetta «Suida». Un cospicuo modello, anch'esso noto ai latini, di questa erudizione, era costituito dall'opera di Polemone di Ilio su Atene (II secolo a.C.). In Italia, nel I secolo a.C., Alessandro Polistore si fece una reputazione come autore di compilazioni sistematiche di informazioni di questo tipo sui paesi stranieri.

**Nel mondo romano.** I Romani del I secolo a.C. avevano uno Stato con una vigorosa tradizione religiosa propria, una tradizione che veniva considerata fondamento e giustificazione dell'enorme potere di Roma. La religione romana era diventata un aspetto costitutivo del prestigio di Roma presso i suoi sudditi. D'altra parte la filosofia greca era ormai penetrata in Roma; la devozione antiquaria nei confronti del passato religioso era in conflitto con certe tendenze razionalistiche e irriverenti. In queste condizioni divenne popolare a Roma una distinzione, probabilmente presa a prestito dalla filosofia greca. Essa venne formulata dal giurista e pontefice romano Q. Muzio Scevola e fu accettata da M. Terenzio Varrone e implicitamente anche da M. Tullio Cicerone. Si trattatava della distinzione fra tre diverse teologie, quella dei poeti, quella degli uomini di Stato e quella dei filosofi. Muzio Scevola preferiva la teologia degli uomini di Stato e trovava qualcosa di pericoloso perfino nella teologia dei filosofi. L'indecisione tra queste tre teologie è vistosa in Cicerone, il quale, tuttavia, è soprattutto il protagonista dell'introdu-

zione di una sistematica critica filosofica nell'interpretazione della religione romana. Altri erano orientati verso una prudente difesa – o ricostruzione – della religione romana, anche se erano consapevoli della argomentazioni di carattere filosofico. M. Terenzio Varrone era un po' un'eccezione a Roma stessa, quando produsse e dedicò a Giulio Cesare le sue *Antiquitates rerum divinarum*, una descrizione sistematica della religione romana. Varrone aveva le sue riserve sulla religione tradizionale di Roma, ma il suo interesse principale era di salvare ciò che rischiava di venire dimenticato e di proporlo alla classe dominante; senza saperlo, egli stava preparando la restaurazione augustea. La sua opera (che sant'Agostino pose a fondamento della propria critica al paganesimo romano) divenne immediatamente più autorevole di quella del suo contemporaneo Nigidio Figulo, un astrologo e mago con una vigorosa visione della religione. Nei libri di Nigidio Figulo (uno dei quali era intitolato *Sugli dei*) c'era una grande quantità di dottrina antiquaria riguardante le religioni etrusca, persiana ed egizia – per non parlare dei culti greci. Se Varrone voleva una ragionevole conservazione del passato romano, Nigidio Figulo sembra fosse più aggressivamente favorevole a una sintesi personale. Egli enfatizzava il potere che il controllo delle pratiche religiose concede all'individuo, non allo Stato. È improbabile che Varrone e Nigidio Figulo ignorassero i loro contemporanei epicurei, come Lucrezio, che predicavano quasi una fuga religiosa dalla religione.

La religione romana tradizionale, dopo l'età dei Cesari, non potè più essere data semplicemente per scontata. Se Augusto pose l'accento sulla conservazione del passato, ciò che si legge negli scrittori di età imperiale, anche sotto Augusto, è implicitamente o esplicitamente condizionato dalle nuove correnti religiose. Alcuni rimasero nell'ambito del paganesimo (i cosiddetti «culti orientali»); altri venerarono un dio incompatibile con altri dei (Ebraismo e Cristianesimo). I più difficili da collocare, tra gli autori pagani superstiti, sono quelli che composero le loro opere quando già Ebraismo e Cristianesimo erano ben noti, eppure li ignorarono o prestarono loro soltanto una attenzione superficiale. Non c'è forse grande sapere antiquario dietro questi autori, ma essi scrissero principalmente come storici, più che come filosofi. Non è del tutto chiaro, per esempio, perché mai Plutarco scriva quello che scrive su Iside e Osiride e su altri argomenti religiosi. Lo stesso si può dire della *Descrizione della Grecia* di Pausania (II secolo d.C.), con la grande attenzione prestata da questo testo alla storia dei culti in diverse parti della Grecia. Riesce anche difficile separare l'autobiografia dal sapere antiquario in testi come i discorsi religiosi di Elio Aristide, dello stesso secolo. Con Luciano siamo ormai di fronte alla polemica diretta con il Cristianesimo (*De morte Peregrini*), anche se i suoi principali contributi alla storia delle religioni sono probabilmente lo studio sul suo contemporaneo Alessandro di Abonuteico e la descrizione del culto della Dea Syria di Ierapoli, composto in uno stile arcaizzante ispirato ad Erodoto.

**La polemica tra pagani e cristiani.** Quando, nel II secolo, la discussione fra cristiani e pagani divenne un fatto comune, gli ambienti giudaici (almeno a giudicare dalle opere superstiti) non erano più disposti a discutere le differenze religiose, né dal punto di vista filosofico né da quello storico. Forse una eccezione è rappresentata dalla lettera di «Anna» a Seneca, recentemente pubblicata, che può essere un documento della propaganda ebraica monoteistica, non posteriore al IV secolo (il testo in B. Bischoff, *Anecdota novissima*, Stuttgart 1984). I cristiani, fondamentalmente, dovevano spiegare ai pagani perché il paganesimo, cioè il politeismo, esisteva ed era deplorevole. Questo implicava un elemento di spiegazione storica. Invece i pagani, nel rispondere, non avevano bisogno di spiegare la loro esistenza; era per loro sufficiente difendere la razionalità delle loro credenze: come fece Celso, per esempio, spiegando la funzionalità del politeismo in un mondo plurinazionale. Così, in questo scambio, l'interesse storico stava tutto dalla parte dei cristiani, un fatto che merita di essere ricordato, se non altro perché fu il punto di vista cristiano a prevalere. Sia che l'argomentazione cristiana attribuisse il politeismo a influssi demoniaci, oppure all'adorazione di esseri umani da parte di altri esseri umani (come del resto aveva suggerito il pagano Evemero), nel punto di vista cristiano c'era comunque un elemento di congettura storica. Gli scrittori cristiani, infatti, utilizzarono l'erudizione pagana per rafforzare le loro argomentazioni. Basti rimandare all'uso di Varrone fatto da sant'Agostino (nel *De Civitate Dei*) e prima di lui da Arnobio e Lattanzio. Agostino inoltre (e neppure in questo egli era isolato) applicò allo sviluppo della religione ebraica lo schema biologico che aveva incontrato negli storici pagani: nella transizione dall'infanzia alla maturità (cfr. *De Civitate Dei*, libro X) l'umanità era maturata cambiando religione.

**Dal II al IV secolo.** Sarebbe ozioso sostenere che la polemica tra pagani e cristiani, nei secoli che vanno dal II al IV, rappresenti qualcosa di più di un contributo secondario allo studio storico della religione. L'autentico sforzo di indagine storica si trova piuttosto in altri due tipi di scritti. Uno è la biografia degli «uomini santi», sia pagani che cristiani, tipica di questo periodo di conflitto tra paganesimo e Cristianesimo. La vita di Apollonio di Tiana scritta da Filostrato (circa 170-245)

precede la vita di sant'Antonio scritta da Atanasio (circa 293-373). L'indagine biografica diventa ora un essenziale strumento di descrizione e comprensione della nuova religione. Contigua ad essa, e non meno importante, è la nuova forma della storia ecclesiastica, con le sue tecniche peculiari miranti a seguire la crescita della Chiesa o delle Chiese. C'è un problema aperto, come si sa, a proposito del rapporto che intercorre tra la *Storia ecclesiastica* di Eusebio, il prototipo del genere, e i Vangeli e gli Atti degli Apostoli. Qui basterà sottolineare il fatto che, all'interno della tradizione storiografica greco-romana, prima i Vangeli e poi la *Storia ecclesiastica* introducono nuovi, rivoluzionari tipi di storiografia della religione. Gli Atti sono, come genere letterario, assai meno originali. C'è poi il problema più ampio di come diversi tipi di quelle opere che noi oggi chiamiamo *pseudoepigrapha* intendessero fornire indicazioni storiche su situazioni religiose del passato. Il problema si può porre per testi come *Maccabei* IV, il *Martirio e ascensione di Isaia* e la *Storia dei Rechabiti*. Si può porre perfino per quello che per noi è ovviamente un romanzo, vale a dire la *Storia di Giuseppe e Aseneth*.

**Nel Medioevo.** Grazie alle vite dei santi e alle storie ecclesiastiche, che rimasero generi letterari estremamente vivaci anche nel Medioevo, si può dire che la registrazione degli avvenimenti religiosi non scarseggiò tra il VI e il XV secolo. Inoltre la cronaca civile venne adattata in modo da registrare anche avvenimenti interni alle istituzioni religiose (come un certo monastero o una cattedrale) e talora è difficile distinguerla da una storia ecclesiastica locale. Gli storici delle guerre dovettero cominciare a prendere in considerazione guerre legate a preponderanti motivazioni religiose, come le Crociate. Per contro, autori come Orderico Vitale (1075-1142 circa) si preoccupano per l'invadenza della storia secolare, che si impone all'interno della storia ecclesiastica.

Per quanto i singoli avvenimenti riportati siano in genere di natura mista, una definizione delle nuove esperienze religiose emerge comunque. Questo è ovvio per lo «spirito delle Crociate», ma dobbiamo ricordare che ci furono anche crociate contro gli eretici: anch'esse ebbero i loro storici (non molti, purtroppo, dalla parte degli eretici). La nostra conoscenza della vita monastica sarebbe assai più povera senza l'autobiografia di Abelardo (e senza la risposta di Eloisa). La comparsa di alcuni eremiti in mezzo ai ruderi della società rurale anglosassone, dopo la conquista normanna, appare in modo vivido nella biografia di Cristina di Markyate, la reclusa del XII secolo. E naturalmente c'è la massiccia utilizzazione delle profezie da parte di storici di ogni genere, perfino da parte di uno storico coriaceo della fine del XII secolo come Giraldus Cambrensis (Geraldo del Galles).

Cronache e biografie come queste, del resto, raramente analizzano nei dettagli i fenomeni religiosi che vanno descrivendo. Nel Medioevo, infatti, la comprensione della diversità religiosa (quando fu tentata) fu conseguita piuttosto su base filosofia e teologica: la si può trovare nei sermoni e nei trattati più che nelle opere storiche. Questo vale anche per quanto si scrisse in materia di religione all'interno dell'Ebraismo e dell'Islam (l'Ebraismo, peraltro, produsse pochissima storiografia). Ebrei, musulmani e cristiani condividevano presupposti monoteistici e dunque le differenze tra le tre fedi furono dibattute sul piano teoretico piuttosto che investigate storicamente. Molto meno sentita, d'altro canto, era l'urgenza di comprendere le religioni politeistiche. Perfino pensatori come Tommaso d'Aquino, per spiegare l'esistenza del politeismo, finiscono per utilizzare gli argomenti più antistorici del pensiero patristico. Questa medesima tendenza si osserva anche nei pensatori ebrei. Jehudah ha-Levi (circa 1075-1141) può rappresentare il re dei Chazari che discute con un rabbino della sua propria conversione senza ricorrere minimamente ai dati ricavati dalle comuni fonti storiche o etnografiche. Perfino Maimonide (XII secolo), che sostenenva di aver letto nelle fonti arabe tutto quello che aveva potuto sugli infedeli e che inoltre aveva un acuto senso delle condizioni sociali della vita religiosa, nel complesso si limitò a semplici argomentazioni filosofiche o teologiche. Alcuni pensatori musulmani, ebrei e cristiani spiegarono piuttosto i mutamenti in campo religioso come condizionati da influenze astrali (Abū Ma'shar, Avraham ibn 'Ezra', Guglielmo di Auvergne, XIII secolo). La Bibbia, naturalmente, costituiva una enorme eccezione. Essa veniva continuamente citata anche come fonte di informazione storica. Sarebbe sbagliato sottovalutare il contributo medievale (soprattutto in campo ebraico) fornito alla critica biblica; tuttavia la Bibbia, in quanto testo sacro, rimase del tutto isolata dalla storiografia profana.

Il primo indizio di un diverso approccio, più storico, alla religione e specialmente al politeismo, si può incontrare in quegli scrittori musulmani, cristiani ed ebrei dell'XI e del XII secolo che riferiscono sulla situazione religiosa dei paesi visitati da loro stessi o dai loro informatori. Tra questi al-Bīrūnī sull'India, Adamo di Brema sull'Europa settentrionale (quella che appariva tale dalla diocesi di Brema-Amburgo) e Beniamino di Tudela sugli Ebrei di ogni parte del mondo. Questo nuovo approccio viene ulteriormente sviluppato, intorno alla metà del XIII secolo, dagli scrittori cristiani, in coincidenza con il notevole sforzo della Cristianità di venire a patti con l'impero mongolo, visto come po-

tenziale alleato contro l'Islam. Giovanni del Pian del Carpine e Guglielmo di Rubrock appartengono direttamente a questa corrente, alla quale si può riconnettere anche Marco Polo. La conoscenza diretta, nutrita dalle esplorazioni e dalla diplomazia, riporta all'attenzione il paganesimo come parte rilevante del mondo contemporaneo e completa le informazioni degli autori classici sul politeismo. Almeno uno scrittore, d'altro canto, l'islandese Snorri Sturluson (1179-1241) si preoccupa di raccogliere i miti pagani del suo paese. L'accumulo di nuove informazioni sui Paesi pagani deve evidentemente aver modificato, nella percezione dei Paesi cristiani, la consapevolezza del proprio passato pagano. Soltanto ulteriori ricerche permetteranno di comprendere appieno l'effetto di questo accumulo di nuovi dati nel Medioevo.

**Il Rinascimento.** L'Umanesimo e il Rinascimento del XV e XVI secolo sarebbero inconcepibili senza questa doppia consapevolezza del paganesimo, esterno e interno. La mitologia antica, la religione antica e la storiografia antica acquistano un rilievo nuovo in paesi come l'Italia proprio perché il passato pagano sembra ora aver bisogno di essere reinterpretato. Nell'Umanesimo italiano (si può partire dalla *Genealogia deorum gentilium*, 1375, di Giovanni Boccaccio) il compito di descrivere i pagani è quasi inseparabile da quello di spiegare l'esistenza del paganesimo. Anche gli autori il cui scopo immediato è la conversione dell'infedele (e la tecnica è quella della controversia teologica pubblica, soprattutto nei confronti degli Ebrei) avvertono ora il bisogno di una maggiore informazione. Si studia la lingua araba e quella ebraica soprattutto allo scopo di poter dibattere con i musulmani e con gli Ebrei per convertirli. Si leggono attentamente i testi sacri stranieri, compreso il Talmud. Comincia un vago interesse perfino per le lingue indiane, anche se la scoperta e lo studio approfondito dei testi sacri dell'India si colloca soltanto nel XVIII secolo. La scoperta dell'America apre infine l'esplorazione di un nuovo mondo pagano (nel quale talora si sospettano sopravvivenze ebraiche).

I vecchi modelli interpretativi rimangono ancora validi: evemerismo, inganni diabolici, allegoria, la teoria delle rivelazioni successive. Ma la nuova informazione acquista sempre maggiore valore e produce alternative ai vecchi modelli. In primo luogo, lo scopo di informare i lettori sulle religioni del mondo è di per sé una novità. Lo si trova, per esempio, in Johann Boem, *Omnium gentium mores, leges et ritus*, che apparve nel 1520 ed ebbe successive edizioni, in parte con aggiunte di altri autori, durante il XVI secolo. Boem fu seguito, per esempio, da Lilio Giraldi, *De deis gentium varia et multiplex historia* (1548) e da Alessandro Sardi, *De moribs ac ritibus gentium* (1557). In secondo luogo, le nuove riflessioni sulle lingue e sulle nazioni cominciarono a erodere la rappresentazione tradizionale della storia più antica dell'umanità. Quando Jan Becan von Gorp rese pubblica la sua scoperta che la lingua primigenia dell'umanità era stata l'olandese e che i Cimbri avevano comunicato la loro sapienza ai Greci (*Origines Antwerpianae*, 1569) – una delle tante scoperte della lingua primigenia dell'umanità – la stravaganza dell'asserto era di per sé una indicazione del cambiamento.

I nuovi intellettuali nazionalisti dell'Europa divisa del XVI secolo potevano di volta in volta simpatizzare con i loro antenati pagani oppure accusare i loro nemici (in genere cattolici) di mantenere in vita rituali pagani. Questa letteratura controversistica è largamente riportata in J.A. Fabricius, *Bibliotheca antiquaria* (2ª ed. 1716); un prototipo, con una fisionomia sua propria, è l'*Apologie pour Hérodote* di Henri Estienne (1566). Il problema del rapporto fra paganesimo e Cristianesimo diventa ora un problema di continuità o discontinuità storica fra certi particolari aspetti del paganesimo e certi particolari aspetti del Cristianesimo. Inversamente, gli elementi di verità che si possono trovare nel paganesimo vengono ascritti alla sopravvivenza, all'interno del paganesimo stesso, di antiche verità rivelate.

Un importante tratto che accomuna tutte queste opere, è che esse, nonostante la preoccupazione per le questioni dottrinali affrontate, indagavano e analizzavano la documentazione con una attenzione per i dettagli e con una abilità filologica ignote agli autori precedenti. La storia ecclesiastica di M. Flacio Illirico e dei suoi collaboratori (le cosiddette *Centuriae Magdeburgenses*, 1559-1579) rappresenta il punto di vista protestante, mentre la confutazione del cardinal Baronio (gli *Annales Ecclesiastici*, 1588-1607) costituisce la risposta da parte cattolica: entrambi, comunque, utilizzano più o meno il medesimo metodo critico. Il nuovo stile della raccolta e del controllo della documentazione si consolida man mano che la polemica si attenua, nel corso del XVII secolo, e tende ad esaurirsi (o piuttosto ad essere influenzata dal deismo o direttamente dallo scetticismo) nel corso del XVIII. Questo è già evidente nelle *Vitae Sanctorum* dei Bollandisti (1643 e seguenti) e nelle molte opere dedicate alla storia delle istituzioni cristiane in singoli paesi (per esempio: Fernando Ughelli, *Italia sacra*, 1642; William Dougdale, *Monasticon Anglicanum*, 1655). L'erudizione benedettina nella Francia e nell'Italia del tardo XVII secolo e del primo XVIII secolo è la regina di questo metodo.

**Nel XVII e nel XVIII secolo.** In questi secoli le antichità pagane vengono spesso studiate nello sforzo di comprendere come i pagani avessero conservato e trasmes-

so agli Ebrei elementi della rivelazione: ai Fenici viene in genere attribuito questo compito di trasmissione. È questo l'argomento di S. Bochart, *Geographia sacra seu Phales et Chanaan*, 1646; G.J. Vos, *De theologia gentili*, 1647; Th. Gale, *The Court of the Gentiles*, 1669-1677; P.-D. Huet, *Demonstratio Evangelica*, 1690. Alla fine del XVII secolo l'idea che Omero rispecchiasse l'età dei Patriarchi (G. Croese, *Homeros Hebraios*, 1704) e che la religiosità di Delfi conservasse tradizioni dell'età dei Giudici (Ed. Dickinson, *Delphi phoenicizantes*, 1655) non era inusuale. Questo tipo di ricerca proseguì per tutto il corso del XVIII secolo. (Vedi, per esempio, J. Bryant, *A New System*, 1744-1746). In effetti uno dei titoli più eloquenti è addirittura del 1786: Guérin du Rocher, *Hérodote historien du peuple hébreu sans le savoir*, La Haye 1786. Nello stesso tempo si poteva disquisire diffusamente e con grande erudizione su come Dio avesse ritenuto saggio dare agli Ebrei riti pagani resi venerabili dall'antichità (John Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus eorumque rationibus*, 1685). Altri, specialmente spagnoli come Bernardino de Sahagún (nella sua *Historia general de las cosas de Nueva España*) cercarono di inserire la nuova esperienza americana nel contesto del vecchio mondo pagano. Ma il tentativo di Sahagún, intorno al 1590, era ovviamente prematuro: il suo libro rimase inedito fino al 1829. Joseph-François Lafitau ritornò sullo stesso argomento con maggiore maturità nel 1724. Il suo *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps* non soltanto fu pubblicato, ma trovò immediatamente un suo pubblico. Eppure la sua importanza come opera pionieristica di ricerca antropologica non fu riconosciuta fino al XX secolo.

La lenta, graduale assimilazione delle religioni dell'India e della Cina con i loro testi sacri rimane una delle grandi conquiste della cultura occidentale tra la fine del XVI e la fine del XVIII secolo. Per la Cina, la *Historia de las cosas mas notables... del gran Reyno de la China* (1585) di Juan González de Mendoza segna veramente un'epoca. Per il secolo successivo ricorderemo solo Athanasius Kircher, *China Illustrata* (1663), perché l'autore, un gesuita, fu autore anche dell'*Oedipus Aegyptiacus* (1652-1654), un tentativo pionieristico di decifrare i geroglifici e di ricostruire la religione dell'antico Egitto: Kircher esemplifica l'interesse congiunto per le civiltà pagane, antiche e moderne. Kircher disponeva già di una grammatica sanscrita, ma bisogna aspettare il tardo XVIII secolo per avere il primo tentativo riuscito di interpretare i testi iranici e indiani fondamentali. La traduzione dello *Zend-Avesta* da parte di A.-H. Anquetil-Duperron apparve nel 1771 (successivamente Anquetil-Duperron si rivolse alle *Upaniṣad*), mentre la traduzione della *Bhagavadgītā* comparve nel 1785. Sono questi gli anni in cui William Jones diede la prima chiara formulazione dei rapporti fra la religione indiana e il paganesimo greco e romano (1784, cfr. W. Jones, *Works*, I, 1799, pp. 229-80). È bene ricordare che la diffusione in Europa, intorno al 1760, della traduzione di un testo chiamato *Ezur Vedam* («veri Veda») ritardò la comprensione dell'antica religione indiana e trasse in inganno Voltaire: il testo stesso era stato messo insieme da missionari cristiani, con l'aiuto di qualche indigeno. Nel complesso, la saggezza cinese esercitò la più grande attrattiva sul razionalismo e il Teismo del XVIII secolo, mentre toccò al movimento romantico, specialmente in Germania e in Francia, di apprezzare le religioni dell'India. Ma ci sono altre opere che confermano il contributo settecentesco alla raccolta di documentazione sulla storia religiosa di paesi e terre lontane, quali Thomas Hyde, *Historia religionis veterum Persarum* (1700) e Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme* (1734-1739).

**Il sorgere della storiografia moderna.** L'orientamento fattuale, empirico, quasi antiquario degli storici della religione del tardo Rinascimento e dell'età barocca si trasmise agli storici dell'Illuminismo e del periodo romantico. Senza dubbio, come Hume e Voltaire bastano a ricordarci, l'erudizione viene spesso vistosamente evitata per amore di generalizzazione filosofica. Ma essa viene sempre tenuta a portata di mano, anche dai filosofi più impegnati. Se c'è un mutamento, è piuttosto nello scopo dell'erudizione, che viene usata sempre più per sostenere – contro i dogmi – il Deismo (Edward Herbert di Cherbury), la tolleranza (Pierre Bayle) e le emozioni religiose di fronte alla contemplazione della natura.

La nuova linea, che può forse essere vista come tipica dell'Illuminismo, è però diversa: è rappresentata dal tentativo di determinare e descrivere a grandi linee i vari stadi dello sviluppo dell'umanità. Essa porta alla luce nuovi stadi, quali il feticismo (l'adorazione di oggetti, che viene definita, sulla scorta di diversi predecessori, da Charles de Brosses nel 1760), o l'animismo (che riceve una prima incerta formulazione in diverse memorie di Nicolas Fréret), mentre l'abate A. Banier rappresenta un recupero massiccio del vecchio evemerismo. Viene di qui l'insistenza di Hume sulla priorità del politeismo sul monoteismo: Hume deve qualcosa, perfino nel titolo, alla *Natural History of Superstition* di John Trenchard (1709). L'intenzionalità sottostante a questi sistemi non è necessariamente anticristiana, anche se ci sono autori che propendono decisamente per il materialismo, come Ch.F. Dupuis al tempo della Rivoluzione francese. Uno dei pensatori più radicali e

più isolati, Giambattista Vico, è un devoto cattolico che fa ogni sforzo per preservare gli antichi Ebrei dal sospetto di quella mitopoiesi che egli considera un aspetto essenziale del paganesimno antico. Il risultato complessivo di questo movimento filosofico-storico è di presentare schemi del progresso umano con cui i teologi devono fare i conti. Per la prima volta filosofi e storici uniscono le loro forze nel presentare la religione come qualcosa che ha una storia: non è una collaborazione facile, questa tra filosofi e storici, ma è un fatto nuovo. Può anche trasformare avvenimenti culturali in esperienze religiose, come nel *Monde primitif* (1773) di Court de Gébelin.

**Nel XIX e XX secolo.** Ma che cosa è l'esperienza religiosa? Che cosa è la religione? Il pensiero preromantico e romantico esce decisamente allo scoperto per riaffermare, anche contro l'Illuminismo, l'autonomia della religione, sia come emozione che come bisogno, entro l'esperienza umana. Da Lessing a Herder a Schleiermacher a Schelling lo sforzo principale è quello di riscoprire la religione come esperienza emotiva, piuttosto che come manifestazione sociale culturalmente condizionata. I filosofi si separano di nuovo dagli storici, per i quali la ricerca delle radici sociali della religione rimane un lascito permanente del XVIII secolo. La storia della ricerca sulla religione nel XIX e XX secolo è la storia dei rapporti fra questi due approcci principali: l'indagine dell'esperienza religiosa in quanto tale e la ricerca di una tipologia storica degli atteggiamenti e delle pratiche religiose. Le due correnti corrono raramente in parallelo l'una con l'altra: più spesso si incrociano, ma non confluiscono mai davvero. Questa interazione si nota, per esempio, nella continuità da Schleiermacher a Benjamin Constant de Rebeque (1824), fino a G. van der Leeuw e la Scuola di Chicago di J. Wach (con le sue radici tedesche), nello sforzo di creare una ermeneutica dell'esperienza religiosa. Benché questo approccio non vada confuso con quello delle varie scuole psicologiche che hanno studiato il fenomeno religioso, quali il pragmatismo di William James o le dottrine psicanalitiche di Freud e di Jung, in comune c'è il fine di trovare le radici dell'esperienza religiosa in quanto tale. La pertinenza teologica di una tale psicologia o filosofia è immediata.

D'altra parte l'indagine storica su specifiche religioni in tempi e luoghi determinati ha dispiegato metodi e tecniche estremamente sofisticate. La decifrazione dei geroglifici e del cuneiforme ha condizionato la ricerca moderna sulle religioni egizia e mesopotamica, mentre l'interpretazione, ancorché parziale, dei testi etruschi ha aggiunto una nuova dimensione alla conoscenza delle antiche religioni italiche e ha aiutato a districare la religione romana da quella greca. La conoscenza del Buddhismo, specialmente fuori dall'India, è cambiata drasticamente e la nuove informazioni circa le cosiddette tribù primitive hanno influenzato la conoscenza (e in particolare la terminologia) relativa alla cosiddette religioni avanzate (si consideri la fortuna scientifica della parola melanesiana *mana*). La scoperta di nuovi testi ha infine cambiato la fisionomia di religioni ormai familiari: si veda per esempio l'impatto dei rotoli del Mar Morto sulla conoscenza dei Giudaismo al tempo di Gesù.

Tra tutti questi mutamenti, la nostra comprensione della Bibbia, in particolare, è stata completamente trasformata dalla successione (o meglio sovrapposizione) di metodi e punti di vista radicalmente nuovi, dalla critica delle fonti agli studi comparativi (specialmente all'interno degli studi semitici), alla critica delle forme, alla critica redazionale, alla critica del canone fino al decostruzionismo e così via.

Il problema che fin dalla fine del XIX secolo ha dominato il campo dello studio delle religioni è stato quello di stabilire una reale connessione tra le teorie sulla natura della religione (attraverso una ermeneutica dell'esperienza religiosa) e le nuove acquisizioni concrete sulle singole religioni. Le soluzioni sono state naturalmente diverse, a seconda dei differenti climi spirituali e delle inclinazioni personali. All'inizio del XIX secolo, per esempio, G.F. Creuzer cercò di produrre una sistematica interpretazione simbolica della mitologia antica (1810-1812). Intorno alla metà del secolo, Fr. Max Müller cominciò a sviluppare quella che egli chiamava la «scienza della religione», sul modello dei linguisti indoeuropei come Franz Bopp, e gli antropologi inglesi, come E.B. Tylor, tentarono di sopravanzare i loro predecessori utilizzando il concetto darwiniano dell'evoluzione. Bisogna ricordare a questo proposito anche gli scritti di Marx e di Engels sulla dipendenza della religione dai fondamenti economici della società. Al cambio del secolo, Wilhelm Wund sviluppò la sua «psicologia dei popoli». Émile Durkheim, seguito dal nipote Marcel Mauss, presentò la religione come una trasfigurazione interna della società e Max Weber, seguito da Ernst Troeltsch, propose una sociologia della religione collegata a una tipologia dell'esperienza religiosa come risposta all'interpretazione marxista della religione.

Due aspetti di questo processo di connessione tra storia delle religioni e filosofia della religione meritano di essere qui ricordati. Il primo può collegarsi al nome di Ernest Renan. Pur essendo un critico radicale nei confronti delle tradizioni cristiane, Renan comunicava nei suoi libri autentici sentimenti religiosi ed esercitò un influsso decisivo sulla formazione della corrente modernista all'interno del mondo cattolico. (Egli fu

anche, tra l'altro, una figura di pioniere nel campo dell'epigrafia semitica, che contribuì grandemente alla sua conoscenza delle religioni semitiche).

Il secondo aspetto fu il crescente spazio occupato dagli studiosi ebrei in un campo precedentemente occupato quasi esclusivamente da studiosi cristiani. Alla fine del XVI secolo, per esempio, 'Azaryah dei Rossi, l'autore di *Me'or eiyneyim* («Luce degli occhi»), rimase quasi del tutto sconosciuto al di fuori degli ambienti ebrei e poco conosciuto anche all'interno di quelli. Fu riconosciuto come un iniziatore degli studi sull'Ebraismo soltanto dagli Ebrei dell'epoca di Moses Mendelssohn, alla fine del XVIII secolo, e il suo lavoro aprì la strada alla cosiddetta «scienza dell'Ebraismo» (*Wissenschaft des Judentums*) del XIX e XX secolo (Leopold Zunz, Solomon Munk, Heinrich Graetz, Ismar Elbogen, ecc.). Altri studiosi ebrei contribuirono in modo significativo alla comprensione delle altre religioni (James Darmesteter sulla religione persiana, Ignács Goldziher sull'Islamismo) e allo studio comparativo delle religioni (Salomon Reinach). Ricordiamo infine che Durkheim manifestò nella sua sociologia della religione alcuni tratti caratteristici della sua educazione rabbinica.

Al giorno d'oggi sembra ci sia una netta preferenza per interpretazioni sociologiche di aspetti circoscritti e limitati della religione: qualcosa di meno ambizioso, diciamo, della fenomenologia di G. van der Leeuw e di J. Wach, ma anche di teoricamente meno sofisticato della sociologia di Max Weber. Ciò è dovuto alla presa di coscienza del fatto che argomenti ovvii (quali la posizione delle donne nella religione, la funzione degli uomini santi nelle diverse società, il comportamento degli aderenti a sette entro le «società maggiori», e perfino i movimenti apocalittici e messianici) erano stati studiati senza tenere in sufficiente considerazione il loro contesto sociale. Questa preferenza per gli aspetti sociali della religione può ben essere una moda passeggera. La tensione fra la scoperta di fatti riguardanti singole religioni e il bisogno di chiarire che cosa è la religione per il nostro tempo è destinata a continuare. La storia e la filosofia della religione continueranno probabilmente a disturbarsi a vicenda e la teologia continuerà ad affrontarle entrambe. Il triangolo costituito da storia, filosofia e teologia è ancora con noi.

## BIBLIOGRAFIA

Sono ancora fondamentali: L. Jordan, *Comparative Religion. Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905; O. Gruppe, *Geschichte der klassische Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig 1921; H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparative des religions*, Paris 1922-1925; R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari 1924.

Fra i libri più recenti: G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948; J. de Vries, *The Study of Religion. A Historical Approach*, New York 1967 (ristampato nel 1977 a Berkeley sotto il titolo *Perpectives in the History of Religions*); J.D. Bettis, *Phenomenology of Religion*, New York 1969; M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973; E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London-New York 1975; G. Filoramo, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Bari 1985; J.M. Kitagawa (cur.), *The History of Religions. Retrospect and Prospect*, Chicago 1985.

Due antologie molto utili: B. Feldman e R.D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Bloomington/Ind. 1972; J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religions*, I-II, The Hague 1973-1974.

Per i secoli XVI-XVIII, cfr. G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo*, Firenze 1977; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari 1972; D. Pastine, *La nascita dell'idolatria*, Firenze 1978. Per il XVIII secolo: F. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge/Mass. 1959; M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris 1971; P. Vidal-Naquet, *Hérodote et l'Atlantide*, in «Quaderni di storia», 8 (1982), pp. 3-76; A.M. Iacono, *Teorie del feticismo*, Milano 1985 (valido anche per Marx). Per il XIX secolo: dei tre volumi collettivi *Nineteenth-Century Religious Thought in the West*, Cambridge, il terzo (1985) è il più direttamente pertinente al nostro tema. Cfr. K. Rudolph, *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft*, Berlin 1962. Per le antichità germaniche: F.L. Borchardt, *German Antiquity in Renaissance Myth*, Baltimore 1971. Per le società americane: A. Gerbi, *La natura delle Indie Nove*, Milano 1975. Per le religioni orientali, cfr. anche R. Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris 1950; W. Halbfass, *Indiens und Europa*, Basel 1981. J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, edito postumo con introduzione di J.M. Kitagawa, New York 1958, aiuta a collegare gli studi tedeschi con quelli americani.

ARNALDO MOMIGLIANO

**STRUTTURALISMO.** Nella loro assai letta antologia su questo argomento, Richard T. De George e Fernande M. De George (1972) osservano che «le bibliografie sullo strutturalismo sono potenzialmente infinite se si cede alla tentazione di comprendere tutto ciò che sia in rapporto con l'argomento», ma affermano che i seguenti autori «sono quasi certi di essere inclusi in qualsiasi elenco di strutturalisti» (p. VII): Karl Marx, Sigmund Freud, Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Louis Althusser, Michel Foucault e Jacques Lacan. Può anche essere così, ma si deve immediatamente osservare che il termine *strutturalismo* non fu usato prima del 1950, e che i tre ultimi autori hanno tutti personalmente rifiutato questa etichetta. La lista, inoltre, non ha

motivo di aprirsi con Marx: il mio protostrutturalista preferito, per esempio, è piuttosto Giambattista Vico (1668-1744). Il problema, naturalmente, è quello di indicare il nucleo della posizione strutturalista all'interno di una gamma molto ampia di varianti. La formula dei De George può servire come punto di partenza: «L'impresa che unisce Marx, Freud, Saussure e gli strutturalisti moderni [è]... il tentativo di scoprire le strutture profonde, le motivazioni inconscie e le cause sottintese che spiegano l'azione umana a un livello più basilare e profondo delle decisioni conscie individuali» (p. XII).

## La storia del termine

La parola *struttura* ha una storia scientifica più lunga di quella di *strutturalismo*. I testi del Colloquio pubblicati da Roger Bastide (1972) esaminano l'uso che è stato fatto di *struttura* nel nostro secolo, in linguistica, in etnologia, in storia dell'arte, in economia, in politica, in legge, in psicologia, in psicanalisi, in psicologia sociale, in sociologia e in storia. Ma questo non era ancora il vero inizio. L'ambizioso programma di Herbert Spencer (1858) per un sistema filosofico prevede *The Inductions of Sociology. General facts, structural and functional, as gathered from a survey of Societies and their changes* (Rumney, 1934, p. 300). Ciò che Spencer aveva in mente era che le società umane costituiscono naturalmente delle unità organiche, direttamente osservabili anche al di fuori del loro mondo reale. La somma degli individui che compongono una società così intesa non è una folla complessiva ma una totalità che si sostiene da sola, simile a un organismo biologico in cui gli individui sono legati insieme in una rete di rapporti interpersonali. Nella tradizione positivistica, Spencer accettava l'esistenza (e la comprensibilità) di leggi generali applicabili a tutti gli organismi sociali.

**Il «funzionalismo strutturale».** Lo strutturalismo associato al nome di Lévi-Strauss, che è centrale per la presente trattazione, si sviluppò all'interno del campo generale dell'antropologia sociale e culturale in opposizione dialettica al «funzionalismo strutturale», postulato da Spencer e associato soprattutto, nei primi anni '50, al nome di A.R. Radcliffe-Brown. In questo periodo gli antropologi sociali inglesi usavano l'espressione *analisi strutturale* (e talvolta il termine stesso *strutturalismo*) per riferirsi all'opera di Radcliffe-Brown e dei suoi stretti collaboratori piuttosto che a quella di Lévi-Strauss. Sebbene questo uso sia del tutto scomparso dopo il 1960, il contrasto è comunque illuminante.

Nel vocabolario di Radcliffe-Brown, *struttura sociale* indicava una serie di rapporti profondi, duraturi, perpetuati di generazione in generazione, che esprimono i diversi limiti posti all'obbligo giuridico che lega insieme i singoli membri di una società particolare. Egli affermò che questi rapporti sono fenomeni empirici che si possono osservare direttamente nelle mutue interazioni tra i singoli membri del sistema. La struttura sociale, in questo senso, era utilizzata per caratterizzare la morfologia della società in questione, quasi come la struttura ossea di un animale vertebrato fornisce la base principale per inserire una specie particolare all'interno della tassonomia di tutte le specie che si è originata da Linneo. Radcliffe-Brown, per la verità, credeva davvero che una tassonomia di tutte le società umane potesse essere costruita attraverso il confronto delle loro strutture sociali, dal momento che società con strutture sociali simili dovevano essere collocate nella medesima classe tassonomica.

**La formulazione di Lévi-Strauss.** La visione radicalmente innovativa di Lévi-Strauss della struttura sociale fu formulata per la prima volta nel 1945, ma la natura di quella innovazione non fu immediatamente evidente. Il testo di una sua conferenza del 1953, intitolata *La structure sociale*, era un aperto attacco alle posizioni di Radcliffe-Brown, ma la discussione stampata (Tax, 1953, pp. 108-18) mostra che nessuno degli antropologi inglesi e americani che la ascoltarono comprese ciò che davvero era in questione. Questo non deve sorprendere, dal momento che alcune parti della esposizione erano assai oscure e quasi misteriose.

Questo, del resto, è rimasto un aspetto caratteristico, e forse essenziale, delle numerose formulazioni di Lévi-Strauss sulla natura dello strutturalismo. Sono possibili numerose interpretazioni differenti delle sue tesi, di modo che anche i suoi discepoli più vicini sono spesso in disaccordo tra loro.

Forse il punto fondamentale è che, mentre la struttura sociale di Radcliffe-Brown era «al di fuori» nel mondo, apparentemente accessibile all'osservazione diretta, la struttura sociale di Lévi-Strauss, come egli la poneva, era «un modello nella mente umana». L'idea generale derivava dalla teoria degli aspetti distintivi di Roman Jakobson (Lévi-Strauss, 1945).

Secondo Jakobson, la nostra capacità umana di codificare e decodificare modelli di suoni in forme significative di discorso dipende dalla capacità (che è innata in tutti gli uomini) di distinguere i suoni come fasci di opposizioni binarie. In inglese, per esempio, noi distinguiamo il fonema /p/ di *pin* dal fonema /b/ di *bin* perché, nella matrice degli aspetti distintivi che rappresentano questi suoni, /p/ è sordo e /b/ è sonoro.

Esistono in tutto circa trenta di questi aspetti distintivi, sebbene ogni lingua particolare faccia uso soltanto di una quindicina circa di essi. I dettagli non hanno bisogno di spiegazione per noi, sebbene sia importante notare che chi parla e gli ascoltatori che codificano e decodificano in questo modo modelli di suono sono in genere del tutto inconsapevoli di ciò che stanno facendo o di come lo stanno facendo.

Lévi-Strauss inizialmente adattò questa teoria linguistica ai suoi scopi antropologici, affermando che molti degli elementi non verbali della cultura umana – come le cosmogonie, gli stili artistici, il disegno architettonico, la pianta dei villaggi e le regole riguardanti la discendenza, la residenza e la regolazione del matrimonio, elementi tutti ampiamente descritti nelle monografie etnografiche pubblicate durante la prima metà di questo secolo – possono analogamente essere spezzati in modo da costituire gruppi di aspetti distintivi riconoscibili come opposizioni binarie. Come nel caso della fonologia, è la matrice combinatoria dei gruppi di questi aspetti distintivi che determina le caratteristiche di ogni aspetto culturale, presente in qualsiasi particolare collocazione etnografica.

Lévi-Strauss, in effetti, andava affermando che, quando gli antropologi si impegnano in una comparazione interculturale, non è il contrasto dei rapporti sociali manifestamente osservabili ciò che è davvero interessante (come affermava invece Radcliffe-Brown), ma piuttosto il contrasto dei modelli dei «rapporti tra i rapporti», che possono essere messi in luce dall'analisi pur essendo fenomeni inconsci in quanto coinvolgono attori umani. La teoria sembra presupporre che, a un livello assolutamente rudimentale, le possibilità di varianti della cultura umana sono innate, o in ogni caso che gli uomini sono predisposti in modo innato a costruire elaborazioni culturali a partire da opposizioni binarie di tipo estremamente semplice, come animato/inanimato, umano/non umano, maschio/femmina, sopra/sotto, noi/loro e simmetrico/asimmetrico.

Accanto a quella di Lévi-Strauss, ci sono altre versioni dello strutturalismo moderno, come quelle di A.J. Greimas e Tzvetan Todorov, che similmente sembrano richiedere che la «logica sociale» della mente umana contenga una ricca varietà di analoghe opposizioni binarie di tipo innato (diffuse, cioè, in tutta la specie), sebbene ci sia notevole mancanza di consenso su ciò che queste opposizioni potrebbero essere (cfr. Hawks, 1977, pp. 88 e 95s.). Molti critici giudicherebbero queste affermazioni del tutto fantastiche, ma esse non possono essere scartate senza almeno qualche verifica. Spogliata delle sue elaborazioni più sofisticate, la versione di Greimas della teoria dell'aspetto distintivo (*semico*), per esempio, richiede soltanto che il cervello abbia una propensione innata a realizzare un duplice e associato tipo di discriminazione, tale che ogni entità che ricade all'interno del campo della percezione sia sempre associata sia al suo «opposto» sia alla sua «negazione» (Greimas, 1966, pp. 18-29).

Emerge ora con crescente evidenza, inoltre, che le consuete operazioni del cervello assomigliano a quelle di un computer, in quanto le informzioni vengono trasferite da una parte all'altra dell'organismo attraverso un codice digitale binario costituito semplicemente dai segnali alternativi acceso/spento. Se i nostri processi biologici sono controllati in questo modo, sembra altamente probabile che i processi attraverso i quali si generano i pensieri nel cervello appartengano al medesimo tipo generale.

Ma nel momento in cui Lévi-Strauss va sostenendo che la realtà della cultura è «un modello mentale» piuttosto che inserito nel mondo, per altro verso egli viene affermando che i modelli del rapporto che si possono riconoscere nei fenomeni culturali che si manifestano in questo mondo sono direttamente legati, per trasformazione, a questo modello preesistente nella mente. La cultura e la società umana sono evidentemente fatte dagli uomini, ma ciò che viene fatto è una proiezione di una struttura che già esiste nella mente di chi la fa.

**La linguistica struturale di de Saussure.** Questo aspetto della teoria derivò, attraverso Jakobson, dalla linguistica strutturale di Ferdinand de Saussure (1916), che prevedeva due ulteriori tipi di opposizione binaria, entrambi i quali sono stati adottati, in una forma o nell'altra, da quasi tutti i moderni strutturalisti.

Per prima cosa bisogna considerare la nozione di segno linguistico, che è una totalità composta di due parti interdipendenti: 1) il concetto mentale (il significato); e 2) lo schema sonoro, che è al di fuori del mondo e che costituisce il segnale linguistico (il significante). Il concetto mentale è una trasformazione del segnale sonoro e viceversa. Uno degli aspetti cruciali della posizione di de Saussure è che, quando i concetti fanno parte di un sistema, essi vengono «definiti non positivamente, nei termini del loro contenuto, ma negativamente, attraverso il contrasto rispetto ad altre voci dello stesso sistema. Ciò che caratterizza esattamente ciascuno di essi è l'essere tutto ciò che gli altri non sono» (de Saussure, 1983, p. 115).

Lévi-Strauss ripete esattamente le medesime affermazioni sia per quanto riguarda il rapporto tra le componenti del suo «modello mentale» di cultura e le componenti della cultura oggettivamente osservabile al di fuori nel mondo, sia per quanto riguarda il significato degli elementi culturali che provengono dalla differenziazione. Il significato di ciascun elemento che

fa parte di un gruppo è determinato da tutto ciò da cui non sono determinati gli altri elementi del gruppo.

Il secondo gruppo di opposizioni binarie che Lévi-Strauss e la maggior parte degli strutturalisti moderni hanno adottato da de Saussure è il contrasto tra i rapporti sintagmatici (metonimici, melodici) e i rapporti associativi (paradigmatici, metaforici, armonici). Nel primo caso i rapporti sono quelli della continuità: i legami tra gli elementi sono disposti come in una catena. La sequenza delle parole in una frase fornisce l'esempio di una simile catena. Nel secondo caso i rapporti sono quelli della somiglianza affermata: «Il mio amore è come una rosa». Tutte le forme di espressione linguistica impiegano entrambi questi tipi antitetici di relazione, ma mentre le affermazioni razionali e scientifiche sono pesantemente indirizzate verso la metonimia, le affermazioni poetiche e religiose sono in genere rivolte verso la metafora.

Nell'opera di Lévi-Strauss queste distinzioni sono particolarmente importanti per la sua analisi del mito, una realtà che egli, peraltro, esamina molto estesamente ma non definisce mai. Per Lévi-Strauss, in pratica, un mito è invariabilmente una storia (o piuttosto un gruppo di storie) su avvenimenti «impossibili», come quando gli uccelli e gli animali parlano con gli uomini, gli uomini volano come gli uccelli o sono trasformati in pesci. Simili trasformazioni sono evidentemente metaforiche, ma la società degli uccelli, dei pesci e così via viene sempre considerata «come se» fosse una società di esseri umani. La metafora implica una trasposizione, come avviene nella musica di fronte a un cambiamento di chiave. I rapporti sociali tra gli uomini sono in primo luogo rapporti di contiguità, che dipendono dalla metonimia; analogamente anche nel mito i rapporti tra i diversi personaggi sono metonimici. Implicitamente, le storie trattano di uomini anche quando, in termini espliciti, i personaggi non sono affatto umani. In molti casi questo è ovvio, ma la scoperta fondamentale dell'analisi strutturalista è che intuizioni di questo genere possono essere sistematizzate e organizzate all'interno di un modello che manifesta una sorprendente regolarità.

**Il problema della validità.** A conclusione di una analisi strutturalista spesso il lettore rimane con l'impressione che non sia stato detto nulla di più di quello che già si sapeva. Ma l'esercizio può in ogni caso essere stato utile, se ciò che in origine era soltanto una intuizione si è ora trasformato in una ragione. In qualche caso, peraltro, l'analisi strutturale potrà fornire intuizioni inattese e perfettamente convincenti. L'analogia con le procedure psicanalitiche è su questo punto davvero assai stretta.

Ma sorgono immediatamente dubbi sulla validità dell'analisi strutturalista. In psicanalisi, per esempio, il fatto che una qualunque interpretazione del sogno sia accettabile per chi ha sognato non significa assolutamente che quell'interpretazione abbia qualche validità al di fuori dell'immediato contesto della seduta psicanalitica. Anche gli esempi più apprezzati di interpretazione strutturalista del mito non sfuggono a questo genere di obiezione: essi possono anche essere convincenti, ma non possono mai essere addotti come veri oggettivamente e in tutti i sensi. Un empirista testardo troverebbe sempre buoni argomenti per rifiutarne in blocco le conclusioni.

In parte questo scetticismo deriva dalla forma in cui Lévi-Strauss ha organizzato le sue trattazioni. Il suo scopo antropologico costante e fondamentale è stato quello di proporre una comparazione su una scala interculturale estremamente ampia. Il suo libro *Les structures élémentaires de la parenté* (1949; trad. it. Milano 1969) analizza in pratica la maggior parte dei sistemi parentali dell'Asia orientale e dell'Oceania, mentre i suoi *Mythologiques* (1962-1971; trad. it. Milano 1966-1974) coprono totalmente le Americhe e anche oltre. Egli ha bisogno perciò di affermare che la «mente» in cui si situa il suo «modello» strutturalista di trasformazione è un universale umano, ed è precisamente questo punto che gli scettici trovano inaccettabile. Diverso è ipotizzare che l'uomo è geneticamente dotato della capacità di codificare i suoni di un discorso, diverso è affermare che, a un certo livello di astrazione, le strutture elementari dei sistemi culturali sono innate.

Se invece valutiamo con maggiore superficialità i risultati dell'analisi strutturalista, allora molte di queste difficoltà scompaiono. Appartiene alla tesi di Lévi-Strauss che differenti aspetti del medesimo sistema culturale possano essere trasformazioni metaforiche di uno stesso «modello mentale», insconscio e interiorizzato. Perché una affermazione di questo tipo abbia senso, non è necessario che il modello mentale in questione sia un dato universale e innato per gli uomini. Se lo scopo della generalizzazione è limitato, sarà sufficiente pensare a un modello inconscio situato nelle singole menti individuali di ciascuno dei membri di una particolare società. Sembra perfettamente plausibile che un gruppo di individui che sono stati educati tutti nello stesso ambiente culturale possano avere la capacità di produrre nella propria mente modelli inconsci identici o molto simili, così come la teoria richiede. E le componenti innate di tali modelli potrebbero anche essere assai limitate.

Il mio personale punto di vista è che il metodo strutturalista mal si adatta alla comparazione interculturale su larga scala. Esso diventa illuminante per un antro-

pologo soltanto quando è in grado di mostrare che i modelli contrapposti in certi aspetti particolari di un sistema culturale sono autentiche e logiche trasformazioni/trasposizioni di una medesima e astratta struttura di idee. Christine Hugh-Jones, con *From the Milk River* (1979; trad. it. Milano 1983), ha fornito un eccellente esempio di una monografia antropologica che utilizza, adattandola in questo modo, la teoria lévi-straussiana. Ella fornisce una accurata analisi strutturalista di un singolo sistema culturale, in quanto contrapposto a uno schema su larga scala.

**Il conservatorismo di Lévi-Strauss.** Il lettore di questo articolo dovrebbe sapere che, sebbene la maggior parte delle dottrine fondamentali del moderno strutturalismo si trovino in forma esemplare già negli scritti di Lévi-Strauss, molti dei suoi seguaci e imitatori, specialmente quelli che hanno adattato la teoria strutturalista agli scopi della critica letteraria e dell'analisi dei testi sacri, si sono allontanati dall'ortodossia lévi-straussiana su alcuni importanti problemi.

Lévi-Strauss è un antropologo veramente conservatore. A differenza della maggior parte dei suoi contemporanei, egli traccia una netta distinzione tra società «primitive» e società «moderne». Egli non afferma mai che le società «primitive» sono migliori o peggiori delle società «moderne», ma afferma che esse sono di genere fondamentalmente diverso, soprattutto per tre fondamentali dimensioni binarie. Le società primitive sono prive di scrittura, priva di attività industriale e «fredde». Sono come macchine (per esempio: come gli orologi) «che utilizzano l'energia di cui esse sono fornite fin dall'inizio e che, in teoria, potrebbero funzionare all'infinito... se esse non fossero soggette all'attrito e al riscaldamento;... esse ci appaiono come società statiche e senza storia». Le società moderne, invece, sono dotate di scrittura, industriali e «calde». Esse sono come macchine termodinamiche, «esse interiorizzano la storia, per così dire, e la convertono nel potere di spiegare il loro proprio sviluppo» (Lévi-Strauss, 1961, cap. 3).

Ora lo strutturalismo di Lévi-Strauss è, come abbiamo visto, pesantemente debitore verso le teorie linguistiche di de Saussure, che tracciò una netta distinzione tra la linguistica diacronica, che studia i mutamenti delle forme del linguaggio nel tempo, e la linguistica sincronica, che si interessa di problemi strutturalisti come ad esempio il rapporto tra pensiero e suono organizzato, e il contrasto tra i rapporti sintagmatici e associativi discussi prima. A imitazione di questa dicotomia, Lévi-Strauss ha sostenuto che il tipo di analisi strutturale suo proprio è appropriato soltanto allo studio sincronico dei fenomeni culturali. Egli afferma che i sistemi culturali delle società «primitive» sono sufficientemente statici per essere studiati, in questo modo, come sistemi totalmente sincronici. Per contrasto, egli afferma che il valore legato al mutamento storico e diacronico, nella società moderna, implica che i dati culturali della società moderna rimangono al di fuori del campo dell'analisi strutturalista.

**I successori di Lévi-Strauss.** Ancora una volta le affermazioni dottrinali di Lévi-Strauss, come le sue sperimentazioni pratiche strutturaliste, sono elusive e inconsistenti. A parte rare eccezioni, egli stesso ha limitato il suo uso dell'analisi strutturalista ai dati etnografici del genere antropologico classico, ma i suoi imitatori non sempre hanno accettato questa limitazione autoimposta.

Il primo manuale generale del metodo strutturalista furono gli *Éléments de sémiologie* (1964; trad. it. Torino 1992) di Roland Barthes. In questo libro e in tutti i successivi contributi all'analisi strutturalista e semiotica, Barthes si interessò di materiali ricavati dalla cultura occidentale contemporanea e dalla recente letteratura europea.

In anni recenti lo strutturalismo, considerato uno stile del tutto particolare di analisi, ha avuto maggiore influenza sulla critica letteraria che sull'antropologia. Spesso, tuttavia, le strutture formali discusse nell'opera di Lévi-Strauss e di Greimas si sono trasformate nelle esasperazioni nietzscheane della teoria della decostruzione post-strutturalista di Jacques Derrida. Elaborazioni di questo genere non appartengono allo scopo del presente articolo, anche se farò qualche riferimento al modo in cui questi scrittori discutono i testi come oggetti da interpretare e ricreare da parte del lettore, più che come canali attraverso i quali un autore comunica con i suoi potenziali lettori.

Le analisi strutturaliste di tipo più convenzionale sono state usate con successo in moltissimi altri settori particolarmente importanti. Marcel Detienne e i suoi colleghi, per esempio, hanno applicato la metodologia di Lévi-Strauss ai materiali provenienti dall'antica Grecia (cfr. Gordon, 1981); Wendy Doniger O'Flaherty (1973) ha usato una versione piuttosto rigida della teoria per analizzare un'ampia gamma di testi classici indiani; Claude Chabrol e Louis Marin (1974), tra gli altri, hanno esaminato l'applicabilità del metodo strutturalista all'analisi dei testi biblici.

**Continuità oppure discontinuità.** Pare a questo punto giunto il momento di mostrare per quale motivo un saggio sullo strutturalismo, soprattutto sullo strutturalismo del genere lévi-straussiano, dovrebbe trovare posto in una enciclopedia delle religioni. Per prima cosa, comunque, si deve prestare attenzione a una particolare modificazione delle consuete opposizioni binarie della teoria strutturalista, modificazione che è

particolarmente rilevante per le applicazioni di questo tipo di teoria ai materiali religiosi.

Lévi-Strauss parla della realtà come se essa fosse un modello mentale formato da una rete di rapporti tra entità mentali discontinue ma collegate in coppie binarie. Ma la realtà che percepiamo nel mondo, attraverso i nostri sensi, non è certamente di questo tipo. Essa si distende nel tempo e nello spazio. Essa non è naturalmente costituita di elementi separati e di fatti distinti; l'apparenza della discontinuità si impone alla nostra esperienza a causa del modo in cui la percepiamo e, più particolarmente, del modo in cui usiamo le parole per descriverla. Noi avvertiamo che esiste una disgiunzione tra il giorno e la notte perché abbiamo queste due parole, *giorno/notte*, disposte e legate tra loro in opposizione binaria; nella nostra esperienza ordinaria, invece, il giorno scompare appunto nella notte e viceversa.

I teorici strutturalisti hanno utilizzato questa incompatibilità tra la continuità dell'esperienza e le discontinuità del pensiero concettuale in vari modi, ma molti autori di lungua inglese, come Mary Douglas (1966), Victor Turner (1969) e me stesso (1976), hanno messo in particolare evidenziato l'importanza degli argomenti di Arnold van Gennep (1909).

Van Gennep si dedicò in origine ai riti che segnano un mutamento della condizione sociale. Nel mondo dell'esperienza, il tempo è continuo. Quando un marito muore, non c'è alcuna discontinuità cronologica tra il momento in cui sua moglie è sua moglie e il momento immediatamente susseguente, quando ella è diventata la sua vedova. Ma nel tempo sociale le cose sono piuttosto diverse: la società impone una fase intermedia di lutto, in cui la moglie/vedova viene allontanata dalle normali relazioni sociali ed è soggetta a vari tipi di limitazioni. Durante questa fase intermedia ella è colpita da tabu e viene trattata come una persona sacra.

L'intuizione di van Gennep può essere generalizzata in diversi modi. In primo luogo, si constata empiricamente che i mutamenti sociali hanno quasi sempre una struttura triplice, che lo stesso van Gennep descriveva come 1) rito di separazione; 2) stato marginale (*rite de marge*); e 3) rito di aggregazione. In secondo luogo, altrettanto empiricamente si può vedere che non soltanto lo stato marginale è regolarmente segnato dal tabu, ma che tutte le forme di sacralità, rivolte a persone, a luoghi o a tempi particolari, possono essere analizzate come marginali: esse rappresentano il punto di collegamento tra due categorie non sacre, che soltanto in questo modo siamo in grado di percepire come separate l'una dall'altra. La conclusione è che, al livello del modello mentale, l'impressione di disgiunzione viene raggiunta o sopprimendo per intero la consapevolezza delle ambiguità che si trovano ai margini, oppure considerando il margine come appartenente a un ordine differente di realtà: sacro-straordinario-soprannaturale *versus* profano-ordinario-naturale.

## Le implicazioni per lo studio del mito e del rito

A giudicare dai titoli dei loro libri, gli strutturalisti sono particolarmente interessati all'analisi del mito, anche se raramente spiegano ciò che intendono con questo termine elusivo: le definizioni offerte non sono quasi mai compatibili tra loro. Sono perciò costretto a fornire la mia.

Per vivere confortevolmente nel mondo, ciascun individuo deve avere accesso a una cosmologia – una serie ordinata di idee topologiche, fisiche e metafisiche capaci di dare un senso all'esperienza immediata. La cosmologia non viene conosciuta naturalmente, essa è fornita dalle affermazioni convenzionali del sistema culturale in cui viviamo; essa viene insegnata come parte del complesso processo attraverso il quale siamo trasformati da animali in uomini socializzati. Oltre a imparare a che cosa assomiglia il cosmo, noi impariamo anche come comportarci in particolari contesti, a seconda del tempo, del luogo e dei rapporti interpersonali. Queste regole di comportamento provengono dal processo di socializzazione individuale.

Sia la cosmologia sia le regole di comportamento devono essere giustificate. Esse vengono giustificate da storie che spiegano come nel passato le cose sono venute a essere e sono, e da storie di un tipo assai simile che forniscono i precedenti per un comportamento culturalmente approvato oppure, in alternativa, i precedenti per le tremende conseguenze che si scatenano quando le comuni convenzioni culturali vengono ignorate.

Il *corpus* completo delle storie di questo genere è il mito.

**Universalità o applicabilità locale.** Considerato in questo modo, il mito possiede un valore morale. Esso è sacro per coloro che accettano la validità della cosmologia e delle regole di vita ad essa associate, ma in se stesso possiede una validità esclusivamente locale. Gli antropologi come me che accettano l'evidenza empirica per cui non esistono concetti generali di tipo culturale che siano totalmente privi di significato devono rifiutare il punto di vista di Lévi-Strauss, di Freud e di molti altri, i quali affermano che esiste invece una mitologia universale, associata alle motivazioni universali e inconscie che sono condivise da tutti gli uomini.

Si noti che in questa definizione del mito limitata al contesto e funzionalista non c'è nulla che implichi che

esso sia un prodotto della fantasia oppure sia falso rispetto alla realtà, alla positività, alla storia. Questo punto necessita di ulteriore rilievo ed esemplificazione.

La narrazione biblica del giardino dell'Eden è un mito per i devoti ebrei e cristiani a causa delle sue implicazioni cosmologiche e morali, e non perché essa contiene episodi «non veri», come quelli in cui Dio o il serpente parlano con Adamo ed Eva. In modo analogo, le narrazioni relative alla firma della Magna Carta a Runnemede, presso Windsor, nel 1215, sono un mito per tutti i sostenitori anglofoni della democrazia parlamentare. In questo caso, tra l'altro, c'è assai poco nella vicenda di partenza che sia evidentemente non vero (come invece nel caso di un serpente che parla). Al contrario, alcune parti di questa vicenda sono autenticamente vere in senso storico, dal momento che esistono ancora copie dei documenti originali. Nonostante tutto, comunque, questa storia è un mito, poiché essa è costruita per servire come un precedente per quel genere di accordi politici che sono ancora significativi nella nostra società.

In questo approccio al mito, il contesto sociale in cui le storie sono raccontate è fondamentale; una storia mitologica isolata dal suo contesto è del tutto priva di significato. Ne consegue che coloro che giudicano del mito in questo modo sono costretti a considerare l'opera meravigliosa dei quattro volumi dei *Mythologiques* di Lévi-Strauss quasi una perdita di tempo, dal momento che essa è interamente dedicata alla comparazione tra versioni ampiamente riassunte di storie evidentemente non vere e soprattutto isolate dalle loro autentiche collocazioni originarie.

Alcune delle analisi del mito che Lévi-Strauss pubblicò prima del 1962 tenevano conto di un fattore funzionale (contestuale), ma nei lavori successivi egli sembra pensare che il mito sia un fenomeno indifferenziato e ampio, che la mente umana è predisposta a generare quasi come è predisposta a generare il linguaggio. Lévi-Strauss cerca di mostrare come il modellarsi e il combinarsi delle storie mitiche siano capaci di comunicare un significato, ma questo significato è estremamente generale e non è affatto determinato dal contesto. Le differenze superficiali tra i miti delle diverse culture sono giudicate paragonabili alle differenze tra la fonologia e la grammatica dei diversi linguaggi umani. A livello di capacità innata, la struttura profonda è sempre la stessa. Tutti i miti presentati dalle registrazioni etnografiche sono sempre trasformazioni di un unico mito universale che, come la fonologia, è strutturato secondo un sistema di aspetti distintivi basati su opposizioni binarie. Ne segue che i temi con cui questa mitologia ha a che fare sono in definitiva concetti generali di tipo fisiologico, come il sesso, il metabolismo, l'orientamento e l'alternativa tra vita e morte, piuttosto che soluzioni offerte alle singole questioni morali culturalmente determinate.

Questo quadro dell'oggetto della mitologia non sarà congeniale per quegli antropologi che ritengono che il loro interesse basilare debba essere rivolto alla diversità culturale, ma esso non è necessariamente inaccettabile per gli studiosi delle religioni universalistiche, che possono avvertire che la realtà metafisica alla quale la religione risponde è sempre la medesima realtà, non importa quale possa essere la sua forma culturale. E anche coloro che, come me, credono che il mito abbia un significato locale più che universale, hanno molto da imparare da Lévi-Strauss sul modo in cui i messaggi trasmessi dal mito dipendono dal modellarsi e dallo strutturarsi della presentazione, più che dal contenuto evidente delle storie stesse.

Questo contrasto di opinioni tra gli strutturalisti a proposito del significato universale o locale del mito ritorna anche a proposito del rito. Per gli universalisti, infatti, il rito equivale alla comunicazione non verbale; ciò che si può dire su di esso non è fondamentalmente diverso da ciò che si può dire del linguaggio come comunicazione verbale. Lo studio del rito è visto come una branca di un settore zoologico più generale, lo studio del comportamento animale. Coloro i quali, invece, vedono il rituale come un fenomeno localizzato e culturalmente determinato, lo collegano direttamente alla mitologia locale e ad affermazioni cosmologiche del tutto particolari. Mito e rito costituiscono reciproche trasformazioni: ciascuna attribuisce valore all'altra nella sua collocazione locale. Ma in entrambi i casi le generalizzazioni degli strutturalisti a proposito delle opposizioni, trasformazioni, combinazioni binarie e associazioni metonimiche e metaforiche e gli stati marginali possono dimostrarsi illuminanti.

**Miti e riti come nessi in relazione tra loro.** Una particolare affermazione strutturalista è soprattutto rilevante per i miei scopi attuali: la tesi che le narrazioni o sequenze mitiche del comportamento rituale non possono mai essere decodificate se considerate isolatamente, ma soltanto se considerate come nessi in rapporto tra loro. Una storia mitica, naturalmente, ha sempre un significato evidente, come ogni racconto popolare o come ogni documento di un evento storico. Nello stesso modo, una sequenza rituale isolata può sempre essere considerata una rappresentazione drammatica, che le locali regole di comportamento richiedono debba essere rappresentata in un tempo e in un luogo particolari. Ma gli strutturalisti affermano che esiste sempre un altro significato, più profondo e inconscio, che è di eguale o forse maggiore significato. La tesi strutturalista è che simili significati più profon-

di vengono appresi dall'ascoltatore di un mito o dal partecipante-osservatore che partecipa a una situazione rituale a un livello di consapevolezza subliminale, estetica o religiosa. Le procedure analitiche strutturaliste sono capaci di rendere espliciti tali significati nascosti.

La tesi degli strutturalisti è che l'ascoltatore di un mito (o il partecipante a un rito) è in grado di fornire una spiegazione di molti altri miti o riti che gli sono familiari. L'interpretazione del testo di qualsiasi narrazione particolare sarà perciò influenzata dalle implicazioni morali ed estetiche di altre narrazioni consimili.

Perciò i devoti ebrei e cristiani assoceranno qualsiasi narrazione particolare dell'Antico Testamento a una schiera di altre narrazioni, canoniche o extracanoniche: è la struttura di questa serie completa di narrazioni che conduce al coinvolgimento. Invariabilmente, l'analisi del mito di tipo strutturalista ricava le sue conclusioni dal paragone con una quantità di narrazioni diverse, considerate come elementi di un unico gruppo. Alla fine dell'analisi soltanto le differenze, e non le somiglianze tra le narrazioni, risultano essere significative.

Questo riconduce i fondamenti dello strutturalismo alla teoria fonologica dell'aspetto distintivo: sono le differenze che discriminano tra i suoni quelle che ci permettono di distinguere le parole di cui essi fanno parte, come per esempio *bin/pin*. Ma ci sono anche numerose differenze pratiche. In fonologia le unità discriminate ricadono all'interno di un gruppo limitato di fonemi possibili, specificati da una serie limitata di aspetti fonologici distintivi. Ma se noi usiamo questo processo mentale come modello per l'analisi del mito, abbiamo bisogno in primo luogo di accordarci sulle unità della discussione. All'interno di una qualsiasi narrazione particolare, il testo completo come può essere spezzato in vari segmenti a scopo comparativo? E tra varie narrazioni che differiscono nei dettagli ma che sembrano avere una certa somiglianza complessiva, come può chi le analizza decidere se ogni particolare della narrazione fa parte o meno del medesimo gruppo? Il fallimento degli strutturalisti nel formulare le regole capaci di stabilire come si debba rispondere a simili domande sembra, a questo punto, un difetto profondo della loro metodologia.

Il procedimento, in pratica, è soltanto intuitivo. Per coloro che giudicano la metodologia strutturalista appropriata all'analisi della letteratura religiosa, un evidente gruppo di unità primarie consiste nelle narrazioni della Bibbia, mentre un secondo gruppo consimile potrebbe essere quello costituito dalle storie relative a Śiva nella letteratura classica vedica e puranica dell'Induismo. L'ampiezza dei materiali così specificati è enorme; qualsiasi analisi pratica dovrebbe restringere il suo scopo attraverso criteri stabiliti *ad hoc*. Ma è più facile giustificare limiti arbitrari di questo tipo che non la pratica universalistica di Lévi-Strauss, che gli permette di disporre nel medesimo gruppo narrazioni tratte a caso da ogni parte del mondo e da qualsiasi contesto culturale.

Si deve inoltre notare che l'arbitrarietà dell'analisi strutturalista si collega con alcuni dei dibattiti della critica letteraria post-strutturalista. I miti (comunque essi siano definiti), i libri sacri e le opere d'arte in generale, compresi la musica, il teatro, la danza e le arti plastiche, possono essere considerati come un testo privo di autore. Il messaggio del testo è ciò che in esso il lettore (o l'ascoltatore o il partecipante-osservatore) scopre. Tale messaggio viene considerato come la parola di Dio, ma è una risposta estetica, qualcosa che risiede nei processi mentali inconsci propri del lettore che fa la scoperta. Perciò qualsiasi «testo» è polisemico, una combinazione multipla di segni che possiede molti significati possibili, e nessuna possibilità particolare ha una autenticità speciale di cui le altre sono invece prive.

Questo è ciò che rende così comune la diversità nelle religioni letterarie. I devoti possono tutti condividere il medesimo libro sacro, ma c'è una vasta quantità di modi diversi di fornire una interpretazione autentica di ciò che esso contiene. La teorizzazione strutturalista e post-strutturalista ha fornito una sorta di spiegazione razionale per questo fenomeno addirittura troppo evidente nella storia.

**I prerequisiti per l'analisi strutturale.** Una convincente analisi strutturalista di un gruppo di testi richiede una grande quantità di spazio, cosicché in un articolo di questo tipo proporre un esempio risulta impossibile. I seguenti prerequisiti, comunque, sono essenziali.

**1.** Il testo completo preso in considerazione deve contenere una quantità di segmenti separati (storie) che differiscono nei dettagli ma sono simili per alcuni altri aspetti. Considerate insieme, queste storie consimili costituiscono un gruppo. Le informazioni relative a questo gruppo possono essere comparate e contrapposte. Un esempio calzante è fornito dai quattro Vangeli del Nuovo Testamento. A un certo livello, ciascuno dei Vangeli racconta la stessa storia, ma i dettagli differiscono e sono in alcuni aspetti radicalmente contrapposti. Laddove la critica biblica ortodossa ha affermato che queste contraddizioni sono di importanza secondaria, oppure possono essere soddisfacentemente risolte allo scopo di lasciare una spiegazione unitaria di ciò che è realmente accaduto nel concreto tempo storico, lo strutturalista afferma, al contrario, che è precisa-

mente nelle differenze che deve essere individuato il messaggio dei Vangeli, considerati come gruppo. All'interno del testo completo così considerato, tutte le parti del testo hanno un valore uguale; non appartiene al metodo distinguere tra tipi diversi di narrazione mediante etichette come *parabole*, *narrazioni storiche* o *racconti popolari* (Leach e Aycock, 1983, cap. 5).

**2.** I segmenti maggiori (storie) devono essere a loro volta segmentabili in elementi minori (episodi all'interno delle storie, motivi). In ogni storia è presente un modello di relazioni tra gli elementi. I modelli differiscono nelle varie storie. L'analisi richiede una comparazione tra queste differenze. In altre parole, come nella fonologia, la codificazione del sistema completo è considerata una struttura di rapporti tra i rapporti.

**3.** Stabilire i modelli e i contrasti tra essi richiede una scrupolosa attenzione per i dettagli, anche assai sottili, presenti nei testi in esame. Idealmente, l'analisi dovrebbe tener conto di ogni dettaglio; è un presupposto della tesi dell'aspetto distintivo che, mentre il testo può contenere ridondanze, esso non può contenere dettagli incidentali. Ogni dettaglio aggiunge qualcosa alla forza del messaggio.

**Esempi di analisi strutturalista.** Le analisi strutturaliste a molte sfaccettature spesso si dimostrano più interessanti di quelle che si rivolgono a una sola dimensione. Come abbiamo visto, la tesi strutturalista è che il modello fondamentale della struttura in esame è «mentale». I modelli che si possono osservare nel mondo dell'esperienza culturale – nel linguaggio, nel testo scritto, nella rappresentazione musicale, nelle sequenze rituali, nel disegno delle opere d'arte e degli edifici oppure nello schema dello spazio culturale – sono tutte trasformazioni della medesima struttura mentale. Perciò tali modelli possono anche essere trasformazioni l'uno dell'altro. Se l'analisi strutturalista può applicarsi anche agli studi religiosi, il suo valore principale potrebbe essere quello di gettare uno sguardo nuovo sulla capacità dell'immaginazione estetica di compiere queste trasformazioni da un mezzo artistico all'altro.

Ma questo è veramente laborioso. L'analogia con la linguistica si realizza nell'analisi di una frase, dapprima nelle parole collegate in una struttura grammaticale, poi nei fonemi collegati in una struttura fonologica e infine nei modelli degli aspetti distintivi che costituiscono i fonemi. Lo scettico ha bisogno in primo luogo di essere persuaso che la dimostrazione di una simile dettagliata gerarchia di relazioni può essere degna di attenzione.

Non vorrei io stesso suggerire che lo scetticismo va abbandonato del tutto, ma raccomando una attenta lettura di *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (1973) della O'Flaherty, dedicando particolare attenzione alla Tabella dei motivi e alle complessità dell'Appendice A (pp. 319s.), che mostrano cosa intendo dire quando affermo che, nell'analisi strutturale, si afferma che il messaggio è incastonato nei rapporti tra i rapporti. Si tratta di uno studio a una sola dimensione, ma è un esempio davvero famoso nel suo genere.

La mia definizione preferita del mito è quella di Julius Schniewind: «La mitologia è l'espressione delle realtà non osservabili in termini di fenomeni osservabili» (Bartsch, 1953-1962, p. 47). Questo pone il mito nel centro autentico di tutte le forme di espressione religiosa. Nelle cinque pagine del suo capitolo conclusivo, la O'Flaherty fornisce un ottimo argomento, tra tutti quelli che conosco, per affermare che una analisi strutturalista di un *corpus* mitologico ci può mostrare come queste realtà non osservabili diventino comprensibili grazie alla stretta familiarità con un gruppo di storie che di fronte ad esso sono invece reciprocamente contraddittorie.

Ma anche lo scettico più rigido può trovare rassicurazione nel fatto che raramente gli strutturalisti, analizzando i medesimi materali, giungono alle stesse conclusioni. *Le récit évangelique* (1974) di Chabrol e Marin è una monografia strutturalista di vari autori sul tema delle parabole del Nuovo Testamento. Il loro lavoro trae le sue basi teoriche dalle teorie semiotiche di A.J. Greimas. *Structuralist Interpretations of Biblical Myth* (1983, cap. 5) di Leach e Aycock, che è un saggio strutturalista assai più breve e che riguarda anch'esso le parabole del Nuovo Testamento, utilizza teorie fondamentali assai simili per molti aspetti. La discussione che Chabrol offre nel suo saggio *De la sémiotique en question* (Chabrol e Marin, 1974, pp. 193-213) si sovrappone in molti punti a ciò che io sono venuto dicendo in questo articolo. Tuttavia, con la possibile eccezione dello stesso Chabrol (cfr. p. 135), i vari autori francesi concordano tutti sul fatto che *parabola* è un genere significativo per gli scopi strutturalisti, mentre io, nell'opera citata sopra, affermo abbastanza recisamente che non lo è. Un paragone critico degli argomenti presentati in questi due contributi, che per alcuni aspetti sono estremamente simili, potrebbe dar ragione a coloro che trovano la trattazione strutturalista o semiotica dei testi religiosi troppo infida da maneggiare.

**Conclusione: la Cappella Sistina.** Concluderò fornendo lo schema di una parte di un mio saggio che dimostra come le opere d'arte, i testi letterari e il rito della Chiesa possano essere mescolati in un modello strutturale significativo.

I nove pannelli principali della volta della Cappella Sistina, in Vaticano, sono di notorietà universale. Essi

sono raggruppati in tre gruppi di tre, un riferimento incrociato alla Trinità. Dalla parte dell'altare, Dio come Creatore e Luce del Mondo appare da solo, senza l'uomo; all'altra espremità ci sono tre pannelli raffiguranti Noè/Adamo, l'uomo peccatore ma potenzialmente redimibile senza Dio. Al centro ci sono tre scene in cui l'uomo e Dio sono raffigurati insieme: la creazione di Adamo, la creazione di Eva e la tentazione di Adamo ed Eva e la loro cacciata dal Paradiso.

La Cappella Sistina, che è la cappella personale del papa, è dedicata alla Vergine Maria, Assunta come Regina del Cielo. La Vergine in questo ruolo è la seconda Eva: anch'ella rappresenta la Chiesa. Nel pannello centrale la figura della nuova Eva è al centro esatto dell'intera volta. Nel pannello raffigurante il peccato originale, il serpente avvolto intorno all'albero della vita è duplice e di fatto cruciforme. Esso ha due teste umanoidi: una, che forma un ramo a sinistra, è quella del tentatore che cerca di afferrare per la mano la voluttuosa ma ancora innocente Eva; l'altra, che forma un ramo a destra, è quella dell'angelo armato con la spada fiammeggiante che guida i peccatori smarriti nel deserto. Il volto del serpente tentatore è come quello della nuova Eva, ma esso guarda nella direzione opposta; il volto dell'Eva voluttuosa ma ancora innocente è quello dell'Eva non creata, che appare nascosta nel grembo del tempo nel pannello che raffigura la creazione di Adamo. Secondo una leggenda medievale, la croce su cui morì Gesù Cristo fu ricavata dall'albero della vita piantato nel giardino dell'Eden.

La raffigurazione cruciforme di questo albero, con il suo serpente a due teste, era in origine collocata in modo da essere direttamente sopra la balaustra che divide l'anticappella, relativamente profana, dalla cappella sacra vera e propria. In una normale chiesa di quel periodo, questa posizione sarebbe stata occupata dal crocifisso, che ordinariamente stava sopra la balaustra che divideva la navata dal coro.

Questo tema del serpente a due teste trasformato in un crocifisso ricorre ancora nel pannello d'angolo alla destra dell'altrare, in cui viene descritta la storia della guarigione degli Israeliti peccatori, tormentati nel deserto da una invasione di serpenti. In questo caso c'è un riferimento incrociato al passo del *Vangelo di Giovanni* che recita: «E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (Gv 3,14s.).

Questo è semplicemente un abbozzo parziale. Per essere minimamente convincente, infatti, una analisi completa richiederebbe un saggio assai più ampio di questo intero articolo. Molti dei temi utilizzati in questa analisi sono presenti anche in altre interpretazioni dell'iconografia di Michelangelo, ma alcuni sono un prodotto peculiare della metodologia strutturalista. Taluni storici dell'arte, teologi e critici letterari trovano questo genere di risultati convincenti. Questa è l'unica giustificazione che posso avanzare per lo strutturalismo in generale: se alcuni lettori delle analisi strutturaliste si rendono conto di avere in questo modo raggiunto certe intuizioni che precedentemente non avevano, allora il lavoro sarà stato utile.

## BIBLIOGRAFIA

In nessun senso la bibliografia che segue dovrebbe essere considerata una guida alla letteratura dello strutturalismo, o anche a quella parte della letteratura strutturalista riguardante gli studi religiosi. Essa semplicemente elenca riferimenti menzionati nel suddetto articolo. Coloro che desiderano cercare i fondamenti più lontano difficilmente potrebbero farlo meglio che consultando la bibliografia di ventisei pagine riccamente annotata e la guida per il lettore aggiunte a *Structuralism and Semiology* di Hawkes (citato più oltre), sebbene dalla data della sua pubblicazione ci sia stata un'ulteriore ampia espansione di rilevante letteratura.

R. Barthes, *Éléments de sémiologie*, Paris 1964 (trad. it. *Elementi di semiologia*, Torino 1992): ottima guida ai fondamenti dello strutturalismo di de Saussure.

H.W. Bartsch (cur.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, I-II, Hamburg 1953-1960: discussione delle opinioni di Rudolf Bultmann a proposito della mitologia nel Medioevo.

R. Bastide (cur.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, 2ª ed. The Hague 1972: un gruppo di articoli presentati in occasione di un Colloquio tenuto a Parigi, sotto il patrocinio dell'UNESCO, nel gennaio del 1959. Émile Benveniste nota che il termine *strutturalismo*, che egli pone tra virgolette oppure in corsivo, è così recente da non essere neppure presente nel dizionario francese di terminologia linguistica pubblicato nel 1951.

Cl. Chabrol e L. Marin (con la collaborazione di A.J. Cohen, Chr. Mellon e Fr. Rastier), *Le récit évangélique*, Paris 1974: una raccolta di saggi strutturalisti, alla maniera di A.J. Greimas, applicati al materiale biblico, soprattutto alle parabole del Nuovo Testamento.

R.T. De George e Fernande M. De George (curr.), *The Structuralists. From Marx to Lévi-Strauss*, New York 1972: una antologia che mostra la presenza di una comune tematica strutturalista in Marx, Freud, de Saussure, Jakobson, Lévi-Strauss, Barthes, Althusser, Foucault e Lacan. L'introduzione fornisce un'utile panoramica generale.

Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975): contiene, come capitolo 3, il celebre ma assai criticato saggio *The Abominations of Leviticus*, che ha fortemente influenzato tutte le ricerche successive sui tabu alimentari nella Bibbia.

A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981): la teoria di van Gennep è stata enormemente ampliata dagli studiosi posteriori; le sua posizione di partenza possiede ormai soltanto un interesse storico.
R.L. Gordon (cur.), *Myth, Religion and Society*, Cambridge 1981: saggi rappresentativi di un importante gruppo di classicisti francesi (Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet e Marcel Detienne) che utilizzano le tecniche dell'analisi strutturalista; con una introduzione di R.G.A. Buxton e una ricca e preziosa bibliografia.
A.J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris 1966: opera di un importante teorico strutturalista, non adatta ai principianti.
T. Hawkes, *Structuralism and Semiology*, New York 1977: la migliore introduzione all'argomento in lingua inglese, con eccellente bibliografia.
Christine Hugh-Jones, *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge 1979 (trad. it. *Dal fiume di latte. Processi spaziali e temporali in Amazzonia nordoccidentale*, Milano 1983): ricerca etnografica sugli Indiani Barsana della regione del Vaupes, in Colombia, che accosta con successo l'approccio empirico dell'antropologia sociale inglese all'interesse per i modelli mentali derivato dallo strutturalismo di Lévi-Strauss. Cfr. anche il volume parallelo: St. Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge 1979.
R. Jakobson e M. Halle, *Fundamentals of Language*, The Hague 1956: la maggior parte dell'immensa opera di Jakobson è in pratica inaccessibile per il lettore ordinario: quest'opera ben nota contiene una utile, anche se incompleta, presentazione della teoria fonologica dell'aspetto distintivo.
Ed. Leach, *Genesis as Myth and Other Essays*, London 1969: tutti i saggi in questa raccolta applicano un tipo di analisi strutturalista a materiali biblici: il saggio che dà il titolo al volume, che risale al 1961, è stato uno dei primi di questo genere.
Ed. Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge 1976 (trad. it. *Cultura e comunicazione. La logica della connessione simbolica*, Milano 1981): il lungo titolo si spiega da solo; il campo d'azione è più ridotto e comunque diverso da quello di *Structuralism and Semiology* di Hawkes.
Ed. Leach e D.A. Aycock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge 1983: cinque saggi di Leach e due di Aycock su temi simili a quelli affrontati in *Genesis as Myth and Other Essays*.
Cl. Lévi-Strauss, *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, in «Word. Journal of the Linguistic Circle of New York», 1945, pp. 33-53: questa versione del 1945 è la prima applicazione completa del metodo strutturalista di Lévi-Strauss: il suo debito nei confronti di Roman Jakobson è evidente.
Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949 (trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1969): il primo *magnus opus* dell'antropologia strutturalista; i suoi pregi e i suoi limiti sono ancora discussi tra gli specialisti.
Cl. Lévi-Strauss, *Social Structure*, in A.L. Kroeber (cur.), *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, Chicago 1953, pp. 524-53: conserva soltanto un interesse storico e si collega con *An Appraisal of Anthropology Today* di Tax.
Cl. Lévi-Strauss (in collab. con G. Charbonnier), *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris 1961 (trad. it. *Colloqui con Cl. Lévi-Strauss*, Milano 1966, 1970): una serie di interviste radiofoniche del periodo della massima celebrità di Lévi-Strauss.
Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I-IV, Paris 1964-1971 (trad. it. *Mitologica*, I-IV, Milano 1966-1974): un capolavoro quasi ossessivo, che richiama alla mente l'edizione maggiore di *The Golden Bough* di James G. Frazer. Per i non specialisti, le parti principali della discussione sono state pubblicate altrove in forma abbreviata.
Wendy Doniger O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973: eccellente adattamento del metodo di Lévi-Strauss a una ricca serie di testi mitologici dell'India classica.
J. Rumney, *Herbert Spencer's Sociology*, London 1934.
F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Lausanne 1916 (trad. it. *Corso di linguistica generale*, Bari 1993): il grande classico dello strutturalismo linguistico.
S. Tax et al. (curr.), *An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago 1953: alle pp. 108-18 una discussione di *Social Structure* di Lévi-Strauss.
V. Turner, *The Ritual Progress. Structure and Anti-Structure*, 1969, Ithaca/N.Y. 1977: sebbene Turner sia spesso annoverato tra gli strutturalisti, il suo stile di analisi differisce notevolmente da quello di Lévi-Strauss.

EDMUND LEACH

**STUDI FEMMINILI.** Gli studi femminili sulla religione sono emersi negli ultimi vent'anni come il settore della cultura con le maggiori implicazioni per la vita e il pensiero religiosi. Questi studi si distinguono da altri approcci allo studio della religione per il loro interesse fondamentale per il genere (sessuale) come variabile fondamentale nella religione. Prendendo il genere come categoria primaria di analisi, gli studi femminili sulla religione esaminano la funzione del genere nella simbolizzazione delle tradizioni religiose, l'istituzionalizzazione dei ruoli nelle comunità religiose e le dinamiche dell'interazione tra i sistemi religiosi di credenza e la condizione personale, sociale e culturale della donna. Avendo il genere come categoria di analisi primaria, le studiose femministe possono perseguire uno dei loro scopi principali, la riscoperta della distinta esperienza storica e contemporanea delle donne. Sulla base dell'esperienza e dei punti di vista riscoperti delle donne, gli studi femminili producono critiche delle tradizioni religiose e culturali e allo stesso tempo fanno dell'esperienza e dei punti di vista delle donne il punto di partenza per la reinterpretazione e la ricostruzione femministe sia della religione che della cultura.

**Compito critico e compito costruttivo.** L'enormità del compito critico e di quello costruttivo intrapreso dalle studiose di studi femminili è indicata dall'enorme serie di pubblicazioni femministe comparse fino ad oggi nei vari settori del mondo della religione: Sacra Scrittura, teologia, etica, storia del Cristianesimo, psicologia e sociologia della religione, religioni del mondo. In ciascuno di questi settori gli studi femminili hanno cominciato a sfidare le categorie di pensiero consuete, sottolineando come i metodi disciplinari tradizionali e i loro contenuti hanno dato forma allo studio della religione. Da queste sfide emergono nuovi principi teorici e nuovi schemi femministi. Gli studi femminili non riguardano soltanto l'accrescimento della conoscenza in questi settori finora trascurati della registrazione del pensiero e delle attività religiose delle donne. Piuttosto, questa nuova cultura è intenta a costruire la base metodologica per lo sviluppo di una comprensione più adeguata del complesso dell'esperienza religiosa umana.

Le discussioni attuali non rappresentano la prima comparsa storica di un pensiero religioso che, esplicitamente o implicitamente, metta in discussione le immagini, il linguaggio e l'autorità religiosi dominati dal maschio. Una delle prime scoperte degli studi femminili è stato, infatti, il grado in cui le donne sono state, nei secoli passati, al centro del dibattito religioso. Questo è stato certamente il caso del Cristianesimo. Una significativa serie di ricerche ha riscoperto il dibattito che, in particolare alle origini del Cristianesimo, si è sviluppato intorno alla ricorrente questione del ruolo e della condizione delle donne nella Chiesa. E, nel secolo scorso, Elizabeth Cady Stanton, la grande *leader* del movimento per i diritti delle donne, collegò la questione della condizione di ineguaglianza delle donne all'interno della religione direttamente alla questione più ampia della loro condizione di ineguaglianza nella società americana. Sostenendo che la Bibbia definisce la donna una forma secondaria di essere umano e che il ricorso all'autorità religiosa era stato usato per impedire l'emancipazione sociale della donna, la Stanton pubblicò un commento femminile alla posizione della donna nell'Antico e nel Nuovo Testamento, *The Woman's Bible* (1895).

Lo sviluppo contemporaneo degli studi femminili è stato soprattutto il risultato della rinnovata controversia sul ruolo e sulla condizione propri della donna nella religione e insieme uno dei frutti dei moderni movimenti delle donne, in particolare in Occidente. La crescita significativa delle teorie femministe all'interno della religione e il respiro e la profondità dei loro contributi critici e costruttivi sono stati stimolati dal rapido incremento delle iscrizioni di donne alle scuole teologiche degli Stati Uniti e del Canada, dai primi anni '70 fino a oggi. Gli studi femminili si sono sviluppati in larga parte in risposta al numero crescente di donne che puntavano a diventare *leaders* religiose, particolarmente nell'Ebraismo e nel Cristianesimo, e come reazione agli ostacoli, espliciti o impliciti, che a tale pretesa si oppongono nelle tradizioni maggiori. Questi ostacoli hanno spinto alcuni studiosi (sia uomini che donne) a chiedersi su quali basi religiose le donne potevano essere (e in alcuni casi lo sono ancora) escluse dalla guida delle maggiori tradizioni religiose dell'umanità. Queste domande hanno portato a loro volta al riconoscimento del fatto che le religioni tradizionali sono centrate sul maschio e perciò al più ampio e più profondo problema di conoscere come il genere abbia agito come variabile decisiva nella vita e nel pensiero religiosi.

**La critica dei pregiudizi religiosi.** La cultura degli studi femminili inizia con il riconoscimento che i pregiudizi sul genere abbiano storicamente dato forma alle religioni dell'umanità. A lungo questi pregiudizi sono stati misconosciuti e trascurati. Per questo motivo la nostra conoscenza dell'esperienza religiosa dell'umanità è asimmetrica e veramente parziale. L'esperienza e le prospettive religiose delle donne, nelle diverse culture e nei vari gruppi razziali ed economici, nel passato e nel presente, sono state e sono del tutto particolari. Eppure questa esperienza femminile, così come l'esperienza religiosa in generale, ma analizzata dal punto di vista delle donne, non sono mai state al centro degli interessi dell'indagine religiosa. La maggior parte del lavoro scientifico, in questi settori, è stata condotta da uomini, è derivata da fonti, dirette o indirette, dominate dall'uomo, e si è incentrata sull'esperienza religiosa degli uomini e sulle istituzioni dominate dagli uomini.

Gran parte di ciò che viene presentato come conquista della cultura in generale è in realtà soltanto la raffigurazione dell'esperienza maschile, considerata dal punto di vista maschile. Una delle prime rivendicazioni della cultura femminista è stata la necessità di riconoscere che questa identificazione dell'umano nella religione del maschio costituisce il problema fondamentale. Le femministe sostengono che per secoli ciò che ha prodotto questa identificazione sia stata l'ipotesi di fondo (mai messa in discussione) che la mascolinità sia la forma primaria dell'esperienza umana, la misura dell'essere e dell'attività umani. Il lavoro pionieristico di Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973), per primo ha dimostrato quanto questa ipotesi abbia forgiato l'Ebraismo e il Cristianesimo. La sua critica sistematica si è rivolta anche ad analizzare l'enorme ruolo che la religio-

ne ricopre nel legittimare e nel rinforzare questa ipotesi nella società e nella cultura.

**La critica delle ipotesi antropologiche.** Le femministe difendono una ulteriore affermazione: l'ipotesi che la mascolinità sia normativa ha agito nella religione per porre in contrapposizione umano e femminile. Questa opposizione deriva dalla continua asimmetria che caratterizza le ipotesi fondamentali relative al genere nella religione. Come corollario all'ipotesi che la mascolinità sia la forma primaria dell'umano deriva evidentemente l'ipotesi che la femminilità sia invece una forma secondaria dell'umano e, al paragone, manchevole. La Daly e altre femministe hanno affermato che quando il divino viene immaginato esclusivamente come maschio alle donne sono negate la piena dignità e le potenzialità dell'umano che i simboli sacri rappresentano per gli uomini. Le donne sono spiritualmente intrappolate in una condizione in cui la loro potenzialità di essere pienamente umane e autorevoli, nella loro personale esistenza così come nel loro ruolo di agenti sociali, è del tutto eliminata. Nella società, ma anche nella loro autorappresentazione, le donne sono concepite come il secondo sesso. Queste ipotesi di una asimmetria di genere incastonate nelle tradizioni religiose hanno del tutto stroncato l'esperienza delle donne, hanno impedito che questa esperienza fosse interpretata e considerata come un'esperienza umana particolare e infine hanno prodotto la centralità del maschio e il sessismo delle religioni maggiori, come l'Ebraismo e il Cristianesimo.

Le studiose femministe stanno prestando attenzione a ciò che in precedenza non era stato percepito: la struttura normativa delle religioni rispetto al genere, in particolare l'antropologia normativa profondamente inserita nelle varie tradizioni religiose. Le femministe, in altri termini, si interessano alle concezioni dell'umano che implicitamente o esplicitamente danno forma alle idee e alla pratica religiose. Questo interesse per l'antropologia è ben illustrato, ad esempio, nello studio di Phyllis Trible, *God and the Rethoric of Sexuality* (1978). La Trible sostiene che nell'Ebraismo e nel Cristianesimo l'antropologia presentata nel mito della creazione (in *Genesi* 2s.) sia stata tradizionalmente interpretata per giustificare le teorie fondamentali relative all'ineguaglianza tra maschio e femmina: in questo modo si è fornita una autorità scritturale alle tante teorie di ineguaglianza presenti nei diversi settori del pensiero, della vita istituzionale e della pratica religiosa. La Trible mette in evidenza non soltanto come queste ipotesi di asimmetria di genere abbiano formato l'Ebraismo e il Cristianesimo come tradizioni sessiste, ma anche come queste religioni abbiano a loro volta rafforzato e giustificato la gerarchia tra i sessi nella società.

**Il rapporto con la condizione sociale.** Una delle caratteristiche fondamentali degli studi femminili sulla religione è la sottolineatura della profonda connessione tra le concezioni religiose della realtà e le istituzioni sociali. Più specificamente, gli studi femminili hanno sottolineato il rapporto che intercorre tra l'immagine e la condizione delle donne nella teologia e nei modelli culturali che definiscono i ruoli sociali e la condizione delle donne. Mary Daly fu una delle prime ad affermare che i sistemi simbolici esclusivamente maschili dell'Ebraismo e del Cristianesimo – un Dio maschio e nel Cristianesimo anche un Salvatore e uno Spirito Santo maschi – abbiano agito da modelli cosmici per l'ordine dell'esistenza umana. In *Beyond God the Father*, ella identifica il simbolo di Dio Padre come la chiave di volta nell'arco della misoginia teologica e sociale, sostenendo che tale simbolo definisca l'autorità nell'universo e perciò anche sulla Terra come propriamente e naturalmente mascolina: «Se Dio nel "suo" cielo è un padre che governa il "suo" popolo, allora è nella natura delle cose e secondo il piano divino... che la società sia dominata dal maschio» (p. 13).

Le femministe, comunque, non riducono la subordinazione delle donne alla limitata questione della condizione delle donne nella religione e nella società. Esse studiano anche le implicazioni, più ampie e più profonde per l'umanità attuale, dell'oppressione religiosa e sociale delle donne. Questo interesse ha portato all'esame delle diverse categorie di pensiero con le quali sono state interpretate la religione e la cultura. Rosemary Radford Ruether è stata una delle prime a mettere in evidenza la natura sistematica e il significato della asimmetria di genere nella cultura occidentale. Ella ha sostenuto, in *New Woman, New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation* (1975), che l'asimmetria tra maschio e femmina e il rapporto soggetto-oggetto di dominio e di subordinazione siano la forma primaria e il modello di ogni dualismo. Di conseguenza mascolinità e femminilità, l'opposizione strutturale più fondamentale, hanno finito per rappresentare simbolicamente il modello normativo del valore maggiore e del valore minore che pervade totalmente i sistemi intellettuali e quelli sociali. Nel suo articolo *The Female Nature of God*, in *God as Father?* (1981), la Ruether sosteneva la necessità di una critica radicale, che ponga in discussione i concetti tradizionali di mascolinità e femminilità in quanto costrutti della cultura patriarcale. Ella vede il progetto femminista come capace di muoversi al di là di questo dualismo. Rifiutando l'androginia come ideale femminista, la Ruether rifiuta anche il concetto di un Dio androgino, in cui le caratteristiche maschili e femminili sarebbero considerate unite in un unico essere:

> ... la rivendicazione del «femminile», dal momento che abbiamo ereditato tale concetto dal patriarcato, sarà sempre situata all'interno dello schema dualistico dei principi complementari che separano le donne, da una parte, e gli uomini, dall'altra. Anche se a questo schema viene attribuito un valore capovolto, rimane sempre lo stesso dualismo.
>
> (*God as Father?*, 1981, p. 65).

L'intuizione fondamentale della cultura femminista sulla religione è, in sintesi, che genere e valore, nelle culture tradizionali, sono profondamente interconnessi. Una delle analisi più sviluppate su questo legame è quella di Judith Van Herik, *Freud on Femininity and Faith* (1982), uno studio sul rapporto tra le teorie di Freud sulla femminilità e la religione. La Van Herik descrive in termini di fenomeni religiosi e psicologici come in Occidente i modi tradizionali del pensiero si siano a loro volta formati a partire dalle teorie sulle differenze di genere. Ella mostra come la teoria che il maschile sia la norma e comunque di valore maggiore rispetto al femminile conduca al presupposto che il punto di vista maschile sia quello del soggetto umano in generale. In questo caso, come in altri, l'accento femminista sulla necessità di trasformare i fondamenti intellettuali della cultura è chiaramente sviluppato.

**La ricostruzione della ricerca storica.** Per molte studiose femministe della religione il punto di partenza per questa trasformazione è la ricerca storica e la ricostruzione del metodo storico. Queste studiose operano partendo da differenti premesse. In primo luogo esse rifiutano di equiparare le tradizioni religiose alla registrazione storica e all'interpretazione teologica di quelle medesime tradizioni, che sono state sviluppate nel corso dei secoli da studiosi e da *leaders* religiosi maschi. Le studiose di studi femminili il cui approccio è di tipo storico disconoscono l'autorità di una storia prodotta dalla cultura tradizionale di religioni come l'Ebraismo, il Cristianesimo e il Buddhismo. Esse giudicano queste storie spiegazioni parziali e asimmetriche dell'esperienza umana, a causa dei pregiudizi di genere non attentamente valutati. Una seconda premessa delle storiche di impostazione femminista è che tutta la cultura storica sia profondamente intessuta di fantasia e che non vi sia alcuna ricostruzione obiettiva del passato o della storia che sia semplicemente descrittiva. La storia femminista richiama l'attenzione su questa dimensione fantastica e sulla necessità della sua valutazione critica. Margaret R. Miles (in *Image and Insight. Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*, 1985) fornisce una delle critiche più serrate della natura «prospettica» del metodo storico tradizionale, proponendo basi del tutto nuove per una nuova storia, capace di riscoprire l'esistenza delle donne e di tutti coloro i quali vengono generalmente trascurati dagli storici. In terzo luogo, infine, le femministe impegnate nella ricerca storica considerano loro scopo primario la scoperta dell'esperienza storica delle donne, che è stata trascurata in modo così sistematico dalla cultura tradizionale nella religione. Esse considerano loro compito scientifico quello di rispondere al bisogno di un'ampia ricerca storica che, scoprendo il passato delle donne, fornisca la base per la ricostruzione della comprensione non soltanto delle tradizioni religiose, ma anche del passato stesso. Uno dei primi volumi a indicare l'ampiezza del lavoro storico da compiere e insieme le implicazioni a lungo termine di questo genere di reinterpretazione è stato: Rosemary Ruether e Eleanor McLaughlin (curr.), *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (1979).

Il lavoro condotto fino ad oggi su un numero crescente di periodi storici e di contesti culturali sempre più variati illustra opportunamente gli approcci storici di ispirazione femminista. Questo lavoro rifiuta la metodologia storica tradizionale, che è incentrata sull'uomo e che afferma che le donne non siano state una forza nella storia in quanto sono state quasi completamente escluse dalle posizioni di *leadership* ufficiale, sia in campo religioso che in campo sociale. Nel rifiutare questa ipotesi, la nuova metodologia storica femminista propone una distinzione importante. Essa non situa la storia delle donne né nell'analisi delle rappresentazioni delle donne fornite dai testi storici prodotti dagli uomini, né nell'indagine sulle donne d'eccezione, quelle la cui vita si avvicinò alle norme maschili dell'azione sociale. Piuttosto, la storia femminista si muove al di là della metodologia e delle fonti storiche tradizionali, per cercare, spesso per la prima volta, l'esperienza e le attività reali delle donne. Il suo compito è quello di sviluppare per questa esperienza e per queste attività nuovi schemi interpretativi, che non assumano come misura dell'esperienza umana le norme consuete della storia al maschile.

Questo scopo e questo accento posto sulle condizioni di vita delle donne comporta insieme un nuovo approccio alla trattazione dei testi storici scritti dagli uomini ed anche, quando vengono scoperti e interpretati, dei poco numerosi testi storici scritti dalle donne. Questo nuovo approccio femminista non assume i testi in sé come descrizioni accurate della realtà sociale, ma ricostruisce la realtà storica che si cela dietro al testo, considerandola una fase necessaria per comprendere il significato del testo medesimo e il suo punto di vista. I testi vengono perciò esaminati in relazione al contesto socio-storico da cui sono stati prodotti e in particolare in relazione alle condizioni sociali di vita delle donne.

Due libri fondamentali esemplificano questo nuovo approccio e il suo significato per lo studio della religione e della storia.

Elizabeth Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (1983), sostiene che inevitabilmente lo studio dei testi biblici, che sono incentrati sull'uomo e prodotti da una cultura patriarcale, porterà a una interpretazione maschile dell'umanità e della storia. L'approccio storico-biblico di tipo femminista ricostruisce la vita delle donne e il loro contributo agli inizi del Cristianesimo, consentendoci «di percepire quella realtà umana che viene invece articolata in modo insufficiente nei testi e nelle ricerche androcentrici». Facendo dell'azione delle donne una importante categoria interpretativa del lavoro storico, la Schüssler-Fiorenza indaga in quale grado rispettivamente le donne e gli uomini furono gli iniziatori del movimento cristiano e valuta fino a che punto la prima storia cristiana sia storia delle donne. Questo atteggiamento porta a una interpretazione fondamentalmente nuova e più adeguata delle origini cristiane. Esso dimostra come dietro i bagliori, conservati nel Canone, che descrivono il primo movimento cristiano come sequela di uguali, si nasconda una complessa realtà storica in cui l'*ethos* egalitario del primo Cristianesimo lasciò a un certo punto il posto al processo di patriarchizzazione.

Gran parte del lavoro compiuto fino ad oggi sulle donne nelle diverse culture, nei vari periodi storici, ceti e gruppi razziali, come quello della Schüsser-Fiorenza, vede la storia religiosa delle donne come una storia non soltanto di oppressione ma anche di azione. Clarissa W. Atkinson, *Mystic and Pilgrim. The Book and World of Margery Kempe* (1983), uno studio sull'esperienza e sulla visione religiose di una donna inglese del XV secolo, esamina un raro testo femminile nel contesto della vita del tempo della sua autrice, per comprendere come, nell'Europa medievale, la religione abbia forgiato la natura e il significato dell'esistenza sia delle donne comuni sia di quelle d'eccezione. La Atkinson utilizza questa biografia per studiare le dinamiche attraverso le quali la sessualità delle donne fu collegata nel passato alle idee e ai simboli teologici della santità femminile, idee e simboli grazie ai quali la religione contribuì a formare concetti culturali come la maternità. In questa indagine, ella mostra come i simboli cristiani possano in qualche caso interagire con i fattori personali, sociali ed economici, per fornire ad alcune donne i mezzi per vivere un'esistenza femminile non convenzionale di guida e di avventura spirituali. Questa reinterpretazione della figura di Margery Kempe e del suo significato storico e teologico situa questa donna nel contesto di un più vasto gruppo di sante europee e la pone nella tradizione della religiosità popolare. L'indagine dimostra anche come, quando l'esperienza delle donne viene scoperta, le interpretazioni tradizionali della cultura religiosa medievale e della storia tardomedievale non possono continuare ad esistere e devono perciò essere ricostruite.

Il lavoro storico femminista rappresenta perciò uno spostamento verso il punto scientificamente vantaggioso in cui i contorni dei periodi storici vengono fondamentalmente alterati. Allo stesso tempo, esso porta alla luce la storia delle lotte delle donne per interpretare e formare l'esperienza religiosa, costituendo una nuova eredità per le donne moderne e la fonte per la teologia femminista contemporanea. Infatti le teologhe femministe affermano che, oltre a contribuire a definire i modelli sociali sessisti, la religione ha anche contribuito all'oppressione delle donne, escludendole in modo ufficiale dalla costruzione della cultura, cioè dalla creazione degli schemi di significato e di credenza. Le religioni hanno negato alle donne l'attività umana e il potere personale e sociale di scoprire le proprie interpretazioni della realtà e delle verità ultime. Ciò che distingue le teologhe femministe dalle studiose di studi femminili che si dedicano a discipline diverse dalla religione è la loro idea che la soluzione attraverso la quale le donne possono diventare forze creative nella loro vita, nella società e nella cultura si trovi nell'atto di creare e di articolare il loro significato religioso, di formulare i loro problemi teologici e la loro visione religiosa.

**La ricostruzione delle credenze religiose.** Le teologhe femministe concordano nel ritenere che il compito essenziale che si presenta alle donne contemporanee, individualmente e collettivamente, sia quello di tessere di nuovo la simbolica trama religiosa della cultura che si basa sull'esperienza femminile. Affrontare questo compito è davvero una rivoluzione teorica e pratica nella religione. Mentre le femministe, comunque, concordano nell'affermare che l'Ebraismo, il Cristianesimo e altre tradizioni religiose sono sessiste e che la religione ha un grande compito da svolgere nella liberazione delle donne, esse non sono d'accordo nel ritenere le religioni tradizionali irrimediabilmente patriarcali.

Alcune teologhe femministe, infatti, ritengono che le religioni istituzionalizzate possano e debbano essere riformate. Esse pensano che l'Ebraismo e il Cristianesimo, se non saranno riformati, costituiranno sempre nella società delle barriere che impediranno alle donne il completo raggiungimento della dignità umana e dell'azione. Esse però considerano entrambe queste religioni (su cui finora si è concentrata la maggior parte della cultura femminista) fonti importanti della visione liberatrice che interpreterà e darà forma all'esperienza

contemporanea delle donne. Queste femministe considerano le donne come soggetti teologici e identificano la priorità teologica delle donne con la reinterpretazione sistematica di questi sistemi religiosi, alla luce dell'esperienza e dei punti di vista propri delle donne. Per queste femministe, in altri termini, il compito della cultura femminista è quello di reintepretare l'Ebraismo e il Cristianesimo, per liberarli dalla distorsione storica provocata dall'interpretazione patriarcale che ha operato a proprio uso e consumo. In ultima analisi, il significato della cultura femminista risiede – come ha illustrato la femminista cristiana Rosemary Ruether in *To Change the World. Christology and Cultural Criticism* (1981) – nella sua potenzialità storica di far comprendere pienamente il messaggio profetico cristiano.

Le femministe hanno portato nella teologia un nuovo criterio per le concezioni dell'uomo, di Dio e dell'universo. Questa nuova misura critica della teologia e della tradizione è la liberazione delle donne. L'opera delle teologhe femministe all'interno delle tradizioni religiose istituzionalizzate non può essere ridotta all'interesse per la femminilizzazione del linguaggio e delle immagini di Dio. Piuttosto, le femministe sono impegnate nella ricostruzione critica della struttura concettuale dei sistemi di credenza. Esse stanno generando un nuovo significato per le nozioni tradizionali di divinità, trascendenza, salvezza, libertà umana e giustizia, alla luce dell'oppressione delle donne e della loro ricerca di liberazione.

Mary Daly fu una delle prime a descrivere la promessa, unica nella storia per l'umanità, di nuove concezioni femministe di Dio e della realtà ultima. In *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism* (1978), ella presentò il compito femminista come quello di creare una nuova teologia-filosofia, che studi il processo delle donne che raggiungono la loro autocoscienza e che trovano la loro interpretazione particolare di Dio e dell'universo. Stanno ora emergendo nuove teologie, che cominciano ad articolare le interpretazioni particolari delle donne di Dio, dell'io e del mondo. Queste nuove esperienze ricostruiscono tutte le nozioni e i simboli tradizionali maschili, a partire da quelli della divinità. In contrasto con ciò che esse considerano gli attributi di un Dio patriarcale, un padre onnipotente e ultraterreno che si pone in contrapposizione rispetto alla caduca esperienza umana, molte femministe interpretano Dio come immanente nel mondo e privo di genere. Tale concezione è proposta, ad esempio, da Isabel Carter Heyward, *The Redemption of God. A Theoloy of Mutual Relation* (1982). Il titolo cattura in modo efficace il senso del compito teologico femminista. Esso esprime, inoltre, l'interpretazione di Dio proposta dalla Heyward: come il potere creativo della relazione che consente ai singoli, nell'esistenza umana, di realizzare il loro autentico essere relazionale; infine esso chiama collettivamente l'umanità alla responsabilità concreta di produrre nel mondo la giustizia, che per la Heyward significa rapporto reciproco e «giusto».

Anche i concetti tradizionali di peccato e di salvezza sono stati al centro del pensiero femminista. Judith Plaskow ha mostrato che quando l'esperienza delle donne abbandona l'interpretazione del peccato come orgoglio o egocentrismo essa finisce per accogliere la nuova nozione di peccato come autonegazione o allontanamento dalla necessità di affermare se stesse. Anche la grazia deve essere definita, per le donne, non come la distruzione dell'orgoglio attraverso l'obbedienza, ma piuttosto come un movimento verso l'autentico amore di sé e l'autentica accettazione della responsabilità personali e dell'autorealizzazione. La Plaskow sostiene questa posizione in *Sex, Sin and Grace. Women's Experience and the Theologies od Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (1980). Affermando che l'esperienza delle donne rivela l'inadeguatezza, per le donne, delle idee teologiche tradizionali, ella individua la necessità di indagare aspetti dell'esperienza umana precedentemente trascurati e di ridefinire in modo sistematico l'interpretazione della natura dell'uomo e del suo rapporto con la realtà ultima.

Rosemary Ruether fu la prima a tentare una teologia sistematica non sessista, capace, attraverso le implicazioni della critica femminista, di reinterpretare le dottrine centrali del Cristianesimo. Il suo libro *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology* (1983) propone la visione, condivisa da molte femministe, di una teologia che parta dall'esperienza delle donne e che rappresenti una critica radicale condotta contro la nozione stessa di gerarchia, del dualismo strutturale del privilegio e della spoliazione che si trova al centro di tutti i modelli sociali di oppressione, dal razzismo all'antisemitismo, dalla povertà al dominio sulla natura.

**La ricostruzione del pensiero etico.** Una certa enfasi sulla sfera pubblica o su quella privata, specificamente sui programmi per la trasformazione non soltanto della condizione delle donne ma anche della condizione umana in quanto tale, caratterizza la relazione tra teologia femminista e discorso morale. L'opera delle femministe che si occupano di problemi etici illustra in particolare l'ampio orientamento femminista verso il concreto, ben lungi dalle teorie universali che ignorano le particolarità dell'esperienza umana e non hanno alcuna implicazione concreta per l'azione. In questo modo, proprio mentre sottolinea il rapporto tra idee religiose e strutture sociali, il pensiero femminista

afferma una teoria che si connette alla pratica. Le femministe, inoltre, nella loro ricostruzione del pensiero etico cristiano danno la priorità al problema dell'ingiustizia e al principio della liberazione. Beverly Wildung Harrison, *Our Right to Choose. Toward a New Ethic of Abortion* (1983), costituisce un buon esempio di questo importante spostamento metodologico. Considerando il benessere delle donne un problema morale fondamentale, anche se trascurato, la Harrison sostiene che il fallimento dell'attuale comunità cristiana nell'agire in modo egualitario mette in questione le ipotesi morali della tradizione. La sua critica e la sua nuova concezione delle categorie morali tradizionali si fondano sopra uno dei canoni principali della teoria femminista, che cioè le interpretazioni del passato sono sempre modellate dai loro coinvolgimenti nel presente. Le femministe sostengono che la connessione tra le idee e i coinvolgimenti pratici sia sempre esistita nella cultura, anche se di norma essa non è mai stata riconosciuta.

**I nuovi costrutti religiosi.** Ma non tutte le teologhe femministe scelgono di lavorare all'interno delle tradizioni religiose istituzionalizzate e credono che queste possano essere riformate. Un *corpus* ormai significativo di opere è stato ormai prodotto, infatti, da quelle femministe che pensano che sia impossibile, per tradizioni come l'Ebraismo e il Cristianesimo, rappresentare e guidare il raggiungimento della pienezza dell'umano, per le donne come per gli uomini. Anche queste femministe cercano le fonti della visione religiosa caratteristica delle donne. Ma esse non guardano al passato, ritenendo che l'autentica spiritualità delle donne non possa essere scoperta nella storia delle tradizioni religiose e culturali patriarcali, che la negarono e la distorsero. Esse fondamentalmente dissentono da quelle teologhe femministe che credono, invece, che le donne abbiano un passato utilizzabile e una storia religiosa su cui fondare la spiritualità delle donne contemporanee. Volgendo le spalle alle fedi istituzionalizzate, esse pensano che neppure una operazione radicale possa estirpare il sessismo dei simboli religiosi tradizionali. Con la pubblicazione di Mary Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, l'autrice riconosceva nel patriarcato la religione prevalente dell'umanità e sosteneva che soltanto oltrepassando la religione e la cultura dominate dall'uomo le donne avrebbero potuto scoprire la possibilità di realizzare il loro essere autenticamente femminili. Come la Daly, anche altre femministe postcristiane e postebraiche hanno definito il nucleo del pensiero religioso femminista come la creazione di una nuova visione morale, di una nuova immaginazione religiosa e di un nuovo rituale, provenienti dall'esperienza delle donne contemporanee.

Queste femministe si sforzano di comprendere come le donne contemporanee giungano a scoprire la natura e l'autorità delle loro proprie interpretazioni dell'esistenza. Come le femministe tradizionali, esse vedono nel procedimento che conduce all'attribuzione di significato la dinamica fondamentale della liberazione, individuale e collettiva, delle donne. Carol Christ, *Diving Deep and Surfacing. Women Writers on Spiritual Quest* (1980), formula l'ipotesi che la ricerca spirituale delle donne contemporanee guidi e sostenga la loro ricerca di eguaglianza sociale. Le femministe non tradizionali, come Carol Christ, considerano estremamente importante per le donne e per la loro spiritualità il simbolo della dea madre, che rappresenta la creatività e l'autorevolezza del potere femminile nel mondo. Come Naomi Goldenberg, autrice di *Changing of the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions* (1979), queste «teologhe» interpretano il culto della dea che presiede alla stregoneria femminista come l'alternativa religiosa che sola consentirà alle donne di sfuggire all'oppressione fisica, psichica e sociale che soffrono per mano delle fedi tradizionali. Il rituale religioso che celebra la legittimità e i benefici del potere femminile sarebbe il nucleo della pratica della stregoneria: così ipotizza Starhawk in *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (1979).

**La critica delle ipotesi universali.** Il dibattito tra le femministe che operano al di fuori e quelle che operano all'interno delle religioni istituzionalizzate si è arricchito fin dal principio di una forte critica di natura assai diversa. Dal momento che la diversità storica e culturale dell'esperienza delle donne è ormai assai studiata, deve ormai essere messo in discussione, e da diversi di punti di vista, il grado in cui il pensiero femminista si è allontanato dalla prospettiva universalizzante e dalle ipotesi universali della cultura tradizionale. Il punto in discussione è se il pensiero femminista sia in grado di comprendere pienamente la propria insistenza sulla particolarità e sulla natura storicamente condizionata dell'esperienza delle donne.

Le prospettive delle donne nere e di quelle ispaniche, delle donne appartenenti alle culture etniche, delle donne ebree e delle donne appartenenti alle culture non occidentali rivelano fino a che punto la teoria femminista non si sia ancora liberata dalle distorsioni operate dalle tradizioni religiose e culturali che essa stessa critica. Così, per esempio, la teologa ebrea Judith Plaskow e altre hanno prestato attenzione all'antiebraismo presente nella letteratura femminista cristiana, che contrappone decisamente all'Ebraismo patriarcale un Gesù interpretato come femminista; una particolare attenzione è stata rivolta anche all'entiebraismo della letteratura femminista postcristiana, che deplora la

scomparsa dell'antica religione delle molte dee, assorbita nella religione patriarcale d'Israele.

In precedenza, le donne di colore sono state riconosciute come un problema importante nella definizione dell'esperienza comune delle donne, dal momento che storicamente le donne bianche sono state per loro delle tiranne. In questi e in altri infiniti modi l'esperienza dell'oppressione non è la medesima per tutte le donne, ma piuttosto è variata da fattori come la razza, il ceto, la religione e il contesto culturale. Alcune femministe nere, come Jacquelyn Grant nel suo saggio in G.S. Wilmore e J.H. Cone (curr.), *Black Theology. A Documentary History, 1966-1979* (1979), sostengono che non ci si può rivolgere all'esperienza particolare delle donne nere con una analisi femminista che non leghi il genere alla razza e al ceto. Le donne nere nella cultura occidentale hanno subito e subiscono una triplice offesa, secondo la Grant, che spesso non viene compresa da molte femministe o dai teologi della liberazione latino-americani: «Dove è stato rifiutato il razzismo, si è accettato il sessimo. Dove è chiamato in causa il sessismo, sono stati tollerati il razzismo e il sessimo. Dove il sessimo è ripudiato, il razzismo e il classismo sono spesso ignorati» (p. 418). La natura dell'oppressione sofferta dalle donne di colore è particolare e, secondo la nera Kate Geneva Cannon, fornisce nuove dimensioni alla disputa femminista sull'ipotesi della libertà umana, che è implicita nel discorso morale tradizionale.

Una terza serie di prospettive critica l'etnocentrismo di gran parte dei lavori sulle donne e la religione: non soltanto la priorità riconosciuta alle tradizioni occidentali, ma anche l'influsso, troppo spesso non riconosciuto e non indagato, delle prospettive occidentali nelle trattazioni scientifiche sulle donne e sulle tradizioni non occidentali. Una dimensione fondamentale degli studi femminili, non ancora sviluppata come le altre, è l'indagine sull'esperienza storica e contemporanea e sulla rappresentazione delle donne nelle religioni non occidentali. Gran parte di questa indagine è stata condotta su tradizioni come il Buddhismo, l'Islamismo e l'Induismo. Un esempio importante è Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts* (1980), in cui la storica delle religioni studia le metafore sessuali presenti nella mitologia induista (composta da uomini) e illumina l'immagine della donna e della sessualità che sono caratteristiche dell'Induismo. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil* (1975), e A. Al-Hibri (cur.), *Women and Islam* (1982), hanno contribuito ad aprire la strada per ulteriori indagini sull'Islamismo.

I lavori su queste importanti tradizioni religiose, così come quelli su altre tradizioni (come quelle caraibiche di origine africana), contribuiscono a correggere la tedenza a universalizzare le visioni del mondo proprie delle donne, delle religioni e delle culture occidentali. Questi lavori forniscono un punto di vista comparativo utile a comprendere qualsiasi tradizione, ma anche a cogliere in modo ampiamente comparativo le somiglianze e le differenze nell'esperienza delle donne. Lo studio dell'antropologa della religione Frédérique Apffel Marglin, *Female Sexuality in the Hindu World*, in Clarissa W. Atkinson, Margaret R. Miles e Constance H. Buchanan (curr.), *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality* (1985), ad esempio, esamina nell'Induismo il particolare criterio di valutazione che giudica ciò che è propizio e ciò che non lo è e che attribuisce in questo modo alla sessualità femminile un carattere positivo. La Marglin sostiene anche che le dee femminili, la sessualità femminile e lo stesso Induismo siano stati fondamentalmente fraintesi dagli studiosi occidentali, che hanno proiettato su di essi l'idea occidentale che vede un pericolo nel potere e nella sessualità femminili sfrenate e che è convinta della necessità di un controllo maschile, condotto, attraverso i rapporti sociali, sopra l'uno e sopra l'altra. Questo come altri studi sulle potenti dee femminili delle tradizioni non occidentali forniscono un punto di vista nuovo sulle dinamiche del rapporto tra simboli religiosi femminili positivi e ruoli sociali delle donne. Tali dinamiche costituiscono l'interesse fondamentale dello studio sull'immaginazione religiosa femminile nel Buddhismo di Anne Klein, *Primordial Purity and Everyday Life. Exalted Female Symbols and the Women of Tibet*, anch'esso in *Immaculate and Powerful*. La Klein esamina una delle principali ipotesi della teologia femminista: che l'egualitarismo religioso si trasformerà in egualitarismo sociale. Ella scopre che nel caso del Buddhismo tibetano il ruolo delle donne nella società non rispecchia necessariamente l'immagine religiosa della donna, che è del tutto positiva.

**La discussione interdisciplinare.** Uno dei principali aspetti conclusivi degli studi femminili sulla religione è l'ampia discussione interdisciplinare che si è generata tra gli studiosi della religione e quelli di altri settori degli studi letterari e delle scienze sociali e naturali. Gli studiosi della religione ritengono in genere che l'analisi della dimensione normativa e di quella esplicitamente religiosa dell'esperienza delle donne, nel passato e nel presente, richieda l'intervento dell'intera gamma degli approcci disciplinari. Gli studiosi delle discipline diverse dalla religione, invece, stanno scoprendo l'importanza della religione per la comprensione della condizione personale, sociale e culturale delle donne. La discussione, reciprocamente arricchente, tra coloro che si dedicano agli studi femminili in generale e coloro che studiano specificamente la religione si è rivolta

alle nuove fonti e ai nuovi dati e dispone di una più ampia gamma di mezzi di analisi, sociale e culturale. Per coloro che si dedicano agli studi femminili al di fuori della religione, questa discussione conduce a una analisi più approfondita dei modi in cui la realtà sociale è determinata dai simboli, dalle idee e dalle istituzioni religiosi.

È diventato chiaro non soltanto quanto sia significativo lo studio delle donne per la religione, ma anche quanto la religione sia significativa per lo studio delle donne. La religione è importante per lo studio della vita delle donne per molti e importanti motivi. Essa infatti continua, come ha sempre fatto nel passato, a svolgere un ruolo fondamentale nella definizione dei ruoli sociali e della condizione delle donne, in questa come in altre culture. Lo studio delle donne e della religione, inoltre, illumina la vita interiore delle donne, esaminando le loro interpretazioni del significato della loro esistenza, del loro mondo e del loro universo. Esso infine si concentra su un settore, la vita e la pratica religiose, che (come la sfera domestica) sono state storicamente la sfera principale dell'attività delle donne, e insieme il contesto per la loro presenza nella vita pubblica. In breve: il significato della nuova cultura delle donne risiede nel maggiore ruolo che da essa è svolto nel colmare l'abisso che troppo spesso si è sviluppato tra la religione e le altre discipline, negli studi letterari e nelle scienze sociali e naturali. In questo modo, e nei termini degli interessi e degli scopi dominanti, gli studi femminili hanno cominciato a trasformare lo studio e la pratica della religione.

## BIBLIOGRAFIA

Lo sviluppo delle teorie femministe su genere, religione e cultura è interdisciplinare, basato su materiali provenienti da un ampio panorama di discipline. Tale panorama è disegnato soltanto parzialmente dalle seguenti opere. Questi libri e le loro autrici sono stati importanti per lo sviluppo degli studi femminili sulla religione e illustrano i principali problemi teorici e le principali direzioni di ricerca.

Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Los Angeles 1982.

Carol P. Christ e Judith Plaskow (curr.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, San Francisco 1979.

Ann Douglas, The Feminization of American Culture, New York 1977.

Susannah Heschel (cur.), *On Being a Jewish Feminist*, New York 1983.

I.B. Horner, *Women under Primitive Buddhism. Laywomen and Almswomen*, 1930, Delhi 1975.

Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (curr.), *All the Women Are White, All the Blacks are Men, but Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, Old Westbury/N.Y. 1982.

Frédérique Marglin, *Wives of the God-King. The Rituals of the Devadasis of Puri*, Oxford 1985.

Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa (curr.), *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Women of Color*, Watertown/Mass. 1981.

Nelle Morton, *The Journey Is Home*, Boston 1985.

Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington/Ind. 1981.

Nawal el-Saadawi, *The Hidden Face of Eve. Women in the Arab World*, London 1980.

Phyllis Trible, *Text of Terror. Leteray-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984.

Alice Walker, *The Color Purple*, New York 1982.

Marina Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of Virgin Mary*, New York 1976 (trad. it. *Sola tra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980).

Sharon D. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity. A Feminist Theology of Liberation*, Maryknoll/N.Y. 1985.

CONSTANCE H. BUCHANAN

**STUDI RITUALI.** Gli studi rituali (*Ritual Studies*) cominciarono a emergere come un settore distinto all'interno della disciplina degli studi religiosi nel 1977, quando l'American Academy of Religion convocò una sessione sugli studi rituali. Dal 1982 la sessione ha ottenuto uno statuto ufficiale e fu chiamata «Gruppo degli studi rituali». Nel frattempo, la «Religious Studies Review» ha iniziato a classificare alcune recensioni sotto la dicitura «Studi rituali». Precedentemente gli articoli sul rituale erano elencati sotto la rubrica «Religione e Arti», inseriti nelle specifiche tradizioni religiose, o semplicemente posti nella categoria «Liturgia e culto».

Lo studio del culto, naturalmente, non è nuovo. Teologi e antropologi, così come fenomenologi e storici della religione, lo hanno da lungo tempo incluso tra i propri interessi. Ciò che risulta del tutto nuovo negli studi rituali è piuttosto il deliberato tentativo di consolidare un settore di indagine costruito attraverso i tanti confini disciplinari e capace di coordinare gli interessi normativi della teologia e della liturgia, quelli descrittivi della storia e della fenomenologia delle religioni e quelli analitici dell'antropologia. Come risultato di questo scopo, la disciplina degli studi rituali è più un settore che si può coltivare che un metodo che si può applicare.

I confini del settore sono costituiti sia dalla stessa storia della ricerca sia dagli scopi degli studi rituali. Tra il 1880 e il 1920 lo studio comparato della religione e lo studio critico della Bibbia portarono alla creazione di una disciplina indipendente rispetto all'inse-

gnamento teologico cristiano. Durante gli anni '60 si realizzò nell'America settentrionale un rapido movimento rivolto a includere gli studi religiosi non settari nei *curricula* delle varie istituzioni scolastiche pubbliche. Questi due sviluppi differenziarono lo studio della religione dalla pratica religiosa, dalla predicazione e dall'educazione teologica.

Sebbene gli studi rituali – come gli studi religiosi in generale – mostrino ancora chiaramente i segni della loro provenienza, essi non sono perfettamente identici alla liturgia, che è lo studio del rituale cristiano condotto dal punto di vista della teologia sistematica o della storia della Chiesa, allo scopo di rinvigorire il culto. Questo retaggio teologico è ancora evidente in quanto i «ritologi» spesso considerano il rituale religioso – in contrasto, per esempio, con la cerimonia secolare – come la forma classica o più sviluppata del rituale. Tali interessi normativi degli studi rituali si manifestano anche in talune definizioni del rituale che lo considerano, per esempio, una «azione paradigmatica». Gli studi rituali differiscono da quelli liturgici per la loro insistenza sul principio che nessuna singola tradizione religiosa dovrebbe essere usata come modello per la critica rituale. Come la critica letteraria, anche la critica rituale può riconoscere un rito come «classico», ma questo dovrebbe essere soltanto un giudizio comparativo, non religioso; i criteri dovrebbero essere «azionali» piuttosto che teologici. Gli studiosi che si richiamano agli studi rituali sostengono inoltre che l'azione – e non la riflessione su di essa o il contesto sociale che la circonda – è l'oggetto centrale da considerare. Come ha notato Theodore W. Jennings (1982), l'azione stessa è sempre un modo per conoscere ma anche per criticare; non è soltanto l'ancella della riflessione teologica o della struttura sociale.

Gli studi rituali si collocano così tra liturgia e antropologia. L'antropologia del rituale non è in genere impegnata nella critica rituale. In teoria, almeno, gli antropologi evitano di fornire giudizi normativi, dal momento che essi stessi sono ritualmente iniziati o appartengono ai riti che analizzano. Come la liturgia, anche gli studi rituali affermano l'importanza di occuparsi delle pratiche e delle risposte proprie dello studioso, ma come l'antropologia essi negano che queste ultime abbiano una posizione privilegiata. In altre parole, gli studi rituali non presuppongono una distinzione tra la pratica e lo studio del rituale così rigida come a volte fanno gli antropologi.

Tra l'educazione teologica e gli studi religiosi ricade una quantità di discipline che fanno da collegamento. Tra queste ce n'è una che è variamente chiamata «teologia e letteratura», «religione e arti» e «teologia culturale». Dall'esterno, gli studi rituali furono influenzati tanto dai problemi estetico-religiosi di questa disciplina quanto da quelli, più antropologicamente orientati, proposti dagli storici e dai sociologi della religione. Questo spiega l'intenso interesse nel legare il rituale ai suoi cugini più prossimi, il teatro e la danza. Dal momento che la teologia si è orientata in modo prevalentemente testuale, «religione e arti» è stata talvolta ridotta, in pratica, a «religione e letteratura». I teologi e i filosofi della religione sono stati piuttosto lenti a occuparsi dei fenomeni non verbali e dei fenomeni non testuali. Gli studi rituali rappresentano invece un movimento ben differente rispetto al dominio di queste concezioni della religione fondate sull'espressione verbale. La religione è anche rappresentazione, non soltanto testo o linguaggio.

Quando si definisce il rituale una modalità di azione, la tentazione teologica cristiana, particolarmente quella protestante, potrebbe essere quella di considerare il rituale una variante dell'etica. Sia il rituale sia l'etica, infatti, si concentrano sull'azione e di conseguenza talora si sovrappongono. La differenza, tuttavia, consiste nel fatto che l'azione etica nasce dai principi e dalle massime piuttosto che dalle immagini iconiche, dai luoghi sacri e dagli oggetti concreti. La decisione e la scelta segnano un atto etico, laddove la risposta, l'imitazione e la rappresentazione distinguono quello rituale. Un compito primario – in quanto tuttora non finito – degli studi rituali è allora quello di distinguere teoricamente tra atti rituali, atti teatrali e atti etici, pur mostrando le connessioni tra questi diversi tipi di azione.

Oltre a questa esigenza teorica, gli studi rituali ne hanno una tassonomica. Non sono sufficienti, infatti, né le classificazioni degli antropologi né quelle dei liturgisti. Gli antropologi talvolta usano *rituale* come sinonimo per una intera religione, mentre molti liturgisti usano *culto* per le proprie pratiche e *magia* per le pratiche altrui. È necessario molto lavoro per ridefinire i termini in modo meno prevenuto e per identificare temi e processi che legano un tipo di rituale a un altro. Poca considerazione, per esempio, è stata assegnata negli studi religiosi al rapporto tra le liturgie religiose formalizzate e il comportamento ritualizzato tra gli animali. Anche se una certa attenzione in questo campo è stata caratteristica recentemente della cosiddetta «religione civile», ancora poco è stato fatto che chiarire la connessione tra le sue cerimonie popolari e le liturgie raffinate delle sinagoghe, delle chiese e dei templi. I «ritologi» stanno tentando di controbilanciare la caratteristica predilezione teologica per gli esiti «elevati» della rappresentazione rituale, predilezione che impedisce di valutare forme rituali di interazione meno articolate e differenziate. Nel far questo, essi seguono

la strada tracciata dal sociologo Erving Goffman, dall'antropologo Victor Turner e dall'etologo Julian Huxley.

L'attuale ricerca sugli esiti «bassi» e non liturgici della scala rituale comprende studi sui rodei, sul gioco d'azzardo, sull'uso delle droghe, sul wrestling, sulla narrazione delle barzellette e sui segnali sessuali. Per cercare di collegare questo tipo di ricerche alla cultura liturgica più tradizionale si potrebbe, per esempio, indagare se sia possibile distinguere ciò che è «ebreo» da ciò che è «maschile», oppure ciò che c'è di «sudista» nei gesti di un rabbino maschio di New Orleans. Oppure si potrebbe tentare di individuare le differenze che separano i gesti della pulizia rituale in un ospedale da quelli della purificazione rituale in occasione dei riti funerari musulmani.

Lo sviluppo degli studi rituali è parallelo a quello degli studi sulla rappresentazione (*performance*). Sebbene i primi siano situati nei Dipartimenti religiosi e i secondi in quelli teatrali, infatti, gli uni come gli altri evidenziano la centralità del corpo umano e richiamano l'attenzione sulla sua capacità di rappresentare ruoli sociali e di attribuire forma corporea ai vari significati culturali. Il rituale e il teatro sono entrambi manifestazioni del «teatro ambientale», per prendere in prestito l'espresione di Richard Schechner; essi sono tentativi di costruire temporanei teatri di azione, situati in relazione simbiotica con luoghi, tempi e oggetti marcati in modo speciale. La definizione di Schechner (1977) della rappresentazione come «comportamento ritualizzato, condizionato/permeato dal gioco» (p. 52) è applicabile a talune rappresentazioni religiose, in particolare alle celebrazioni e forse anche alle liturgie che noi di norma consideriamo «serie» o «in cui crediamo», senza peraltro prestare la dovuta attenzione all'azione che si svolge in esse.

Importante quanto l'idea drammatica dell'azione, o del gioco serio, è la nozione psicologica della «messa in atto» (*acting out*). Definita psicologicamente, la messa in atto è ciò che accade quando i membri di una famiglia, in particolare gli adolescenti, incarnano le contraddizioni inconscie delle loro strutture familiari. Negli studi rituali, invece, la messa in atto può essere definita come riferita all'esposizione rituale di certi suoi valori impliciti, in quanto contrapposti ai suoi valori esposti esplicitamente. La messa in atto, potremmo dire, consiste nei messaggi trasmessi inconsapevolmente accanto a quelli deliberatamente rappresentati. Come costrutto teorico, l'idea della messa in atto implica un osservatore che guardi «attraverso» e «sotto» le intenzioni dei ritualisti.

Uno studio esemplare che tratta della messa in atto dei giovani all'interno della cultura occidentale come forma di comportamento rituale stilizzato è *The Sacralization of Disorder. Symbolism in Rock Music*, di Bernice Martin (in «Sociological Analysis», 40, 1979, pp. 87-124).

La critica di Freud nei confronti del rituale lo considerò una versione collettiva della nevrosi individuale che egli chiamò «compulsione ossessiva». Alcuni psicologi della religione hanno spostato la loro attenzione dal misticismo e dall'esperienza religiosa al rituale e alla sua critica da parte di Freud. Come risultato, i «ritologi» sono meno inclini degli antropologi e degli psicologi sociali a escludere in linea di principio dall'analisi il rituale individuale. I «ritologi», per influsso dei «religionisti» orientati psicologicamente, considerano seriamente la possibilità di una ritualizzazione privata che non sia per nulla patologica.

La psicologia della religione è ancora spesso legata alla sua controparte teologica, l'educazione pastorale di tipo clinico, dotata di motivi terapeutici e non esattamente orientata verso la ricerca. Similmente, gli studi rituali hanno a loro volta ereditato un certo interesse per gli usi terapeutici del rituale. Sotto l'influenza sia dell'analisi clinica sia della ricerca sul campo (una volta determinato lo scopo rispettivo dei terapeuti e degli antropologi), gli studi rituali stanno sviluppando uno stile di partecipazione, osservazione e riflessione integrate. In quanto clinici e raccoglitori di dati, i religionisti devono mantenere un equilibrio tra l'agire come iniziati e l'osservare come osservatori esterni. Mentre la storia delle religioni (che tipicamente studia i rituali in Asia e in Africa e più recentemente nelle Americhe) ha spesso messo in evidenza il rigore scientifico, gli studi rituali hanno offerto uno stile più partecipativo, uno stile che favorisce l'interpretazione degli orizzonti culturali e religiosi. I «ritologi» mirano a spiegare più che a sostenere o negare il loro coinvolgimento nei rituali che studiano. Questo è un altro aspetto per il quale essi si situano a mezza strada tra i teologi della liturgia e gli antropologi del simbolismo. Mentre gli antropologi e gli psicologi riducono probabilmente il rituale alle sue varianti sociali o alle sue conseguenze evolutive, i teologi più probabilmente lo elevano a norma oppure identificano il suo significato con ciò che i partecipanti ad esso possono offrire come sua esplicazione. I «ritologi» tentano di mediare questa separazione, assumendo l'intero sistema degli atti rituali come il contesto proprio per interpretare ogni gesto specifico e ogni altro simbolo.

Due ponti gettati tra gli studi rituali e la sociologia sono la nozione di religione civile di Robert Bellah e l'idea dell'interazione rituale di Erving Goffman. Per mezzo della prima, i «ritologi» esaminano le cerimonie (cioè i riti politici, spesso conflittuali) e indagano sul

punto di collegamento che li accosta alle liturgie. Il sociologo Richard Fenn (1982), per esempio, ha studiato le «espressioni performative», cioè l'efficacia rituale del linguaggio nel corso del processo relativo al diritto di morire di Karen Ann Quinlan e nel processo ai nove di Catonsville. La discussione sul pettegolezzo da parte di Samuel Heilman, in *Synagogue Life. A Study in Symbolic Interaction* (1976), è un altro studio scientifico e sociologico che ha spinto gli studi rituali a interessarsi delle dimensioni nascoste del rituale.

Che gli studi rituali non possano ignorare il campo della moderna scienza dei gesti («cinesica») è ovvio per il fatto che le azioni rituali spesso prendono la forma di gesti attentamente costruiti, né vuoti né ordinari, ma al contrario elevati. Nell'interazione ordinaria soltanto pochi gesti hanno significati così espliciti, convenzionali, e ancor meno sono ancora pieni del significato di una ierofania. Per la maggior parte, infatti, il significato ordinario dei gesti dipende essenzialmente dal contesto.

Sebbene gli studi rituali non possano probabilmente equiparare la cinesica nel suo percorso verso i dettagli tecnici della linguistica strutturale, essi possono comunque trarre qualche profitto dallo studio cinesico di un film o dall'analisi notazionale della danza, due campi che non sono stati ancora esaminati dagli studi rituali, la cui teoria del gesto rimane perciò in una fase rudimentale.

Sul piano formale, l'interazione rituale ricade generalmente sotto le categorie della liturgia o della cerimonia. In fondo alla scala c'è la ritualizzazione. Definito in modo rigido, questo concetto – centrale per l'etologia e strettamente associato al nome di sir Julian Huxley – si riferisce al comportamento stilizzato di aggressione e di accoppiamento tra gli animali. Il concetto è cruciale per gli studi rituali per due motivi: 1) gli uomini talora imitano questo comportamento nei riti totemici; 2) anche tra gli uomini l'aggressione e i segnali sessuali, come tra gli animali, sono legati alla stilizzazione, al simbolismo e alla ripetitività. Una importante questione negli studi rituali è se le abitudini degli uomini siano modificabili ed eventualmente in quali ambienti.

Gli uomini che eseguono le liturgie e aspirano alle cose divine sono di solito perfettamente radicati nel loro ecosistema e nella realtà psicosomatica, che entrambi non possono essere ignorati a rischio dell'autodistruzione. La ricerca biogenetica afferma che il rituale media tra i codici genetici e l'adattamento ecologico. Se infatti il rituale ha un valore di sopravvivenza e non è riducibile a un sintomo o all'ostacolo provocato da una malattia, c'è un importante legame tra le «elevate» aspirazioni liturgiche all'oltremondano e i «bassi» bioritmi del comportamento ritualizzato. Se le scoperte degli etologi e dei biogenetisti saranno perfettamente assorbite negli studi rituali, la religione non potrà essere definita ancora in modo nomotetico come, per esempio, «il senso di dipendenza assoluta» (Schleiermacher) o «l'interesse ultimo» (Tillich), ma dovrà essere intesa come un sistema di processi interagenti – mitici, rituali, etici, teologici e così via. Gli studi rituali, in breve, possono essere considerati in almeno tre modi differenti: come compito interdisciplinare, come settore particolare degli studi religiosi e infine come radicale riconcettualizzazione – in termini orientati verso l'azione – della religione stessa.

[Vedi *ANTROPOLOGIA E RELIGIONE*; e inoltre *CERIMONIA, LITURGIA, RITI DI PASSAGGIO, RITO, TEATRO E RITUALITÀ*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London 1958 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974): un esempio dell'approccio di Mircea Eliade allo studio del rituale. Una buona critica a Eliade, così come una diversa definizione del rituale, si può trovare in J.Z. Smith, *Map Is Not Territory*, Leiden 1978; e in *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982. Forniscono qualche attendibile orientamento di base sull'idea del rituale: Th.W. Jennings, *On Ritual Knowledge*, in «Journal of Religion», 62 (1982), pp. 111-27; e R.A. Delattre, *Ritual Resourcefulness and Cultural Pluralism*, in «Soundings», 61 (1978), pp. 281-301. Un ampio esame del dibattito sull'argomento è R.L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham/Maryl. 1982.

V.P. Gay, *Freud on Ritual*, Missoula/Mont. 1979, rifiuta la posizione di Freud, che considerava il rituale regressivo. V. Turner (cur.), *Celebrations*, Washington/D.C. 1982; e R. Schechner e M. Schuman (curr.), *Ritual, Play and Performance*, New York 1976, sono utili raccolte di saggi di diversa ispirazione. V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York 1982 (trad. it. *Dal rito al teatro*, Bologna 1986); R. Schechner, *Essays on Performance Theory, 1970-1976*, New York 1977, contengono gli elementi essenziali di una teoria capace di porre in relazione il rituale e la rappresentazione teatrale. G. Goethals, *The TV Ritual. Worship at the Video Altar*, Boston 1981, associa agli studi rituali un interesse per l'iconografia rituale e per la cultura popolare.

Un libro che esamina il rapporto della liturgia con altre forme rituali è G.S. Worgul, *From Magic to Metaphor. A Validation of the Christian Sacraments*, New York 1980; cfr. anche N. Smart, *The Concept of Worship*, New York 1972. R.A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond/Calif. 1979, aiuta a superare lo squilibrio tra antropologia, ecologia e liturgia. E.G. d'Aquili et al. (curr.), *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*, New York 1979, contiene saggi pionieristici di scienziati e di teologi sulle basi genetiche del rituale.

*Interaction Ritual*, Garden City/N.Y.-Chicago 1967; e *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City/N.Y. 1959, sono i più accessibili tra i lavori di Erving Goffman sugli aspetti rituali e teatrali della commedia del decoro sociale. I saggi etologici fondamentali sulla ritualizzazione tra gli animali e tra gli uomini sono quelli raccolti da J. Huxley per «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», serie B, 251 (1966), pp. 247-524. R.K. Fenn, *Liturgies and Trials*, New York 1982, utilizza la teoria degli «atti linguistici» per esaminare il conflitto tra gli usi liturgici e gli usi giuridici del linguaggio.

RONALD L. GRIMES

**STUDIO DELLA RELIGIONE.** [Questa voce è formata da due articoli:
Storia degli studi;
Problemi metodologici.
Il primo articolo fornisce una esauriente rassegna storica dello sviluppo dello studio scientifico della religione. Esso esamina gli inizi, tra gli antichi Greci e Romani, dello studio «disinteressato» della religione, indaga sulle prime influenze filosofiche ed esamina gli approcci scientifici al moderno studio dei fenomeni religiosi. Il secondo articolo concentra l'attenzione su alcuni dei problemi metodologici principali affrontati dagli studiosi della religione].

## Storia degli studi

Nello studio della religione, come in altri studi, è difficile separare il metodo dalla teoria: il «come» dello studio della religione necessariamente implica qualcosa anche circa il suo «cosa». Il problema è quello di stabilire se la religione debba essere perfettamente definita fin dall'inizio oppure, invece, possa essere definita gradualmente nel corso dell'indagine. La scelta di una definizione più ampia o più ristretta di religione (includente o meno, per esempio, le tradizioni non teistiche e non trascendenti) influisce necessariamente sullo scopo e sulle direzioni della ricerca. Alcuni elementi teorici, inoltre, che appartengono propriamente all'indagine metodologica, implicano conclusioni di grande rilevanza e di grande peso a proposito, per esempio, di che cosa possa o non possa essere conosciuto e di come si possano guidare il pensiero e l'espressione. Il metodo conduce a scelte sulle procedure dell'indagine, sullo scopo e sui limiti dell'argomento di ricerca, sulle facoltà mentali e sugli strumenti concettuali che sono coinvolti nei diversi tipi di studio. Su tutti questi punti c'è stata, nel corso della storia degli studi, un'ampia varietà di opinioni.

Molti studiosi hanno considerato l'interesse deliberato per la teoria e per il metodo una questione soltanto speculativa, che non contribuisce al concreto avanzamento della conoscenza. Il silenzio sulle affermazioni teoriche, peraltro, non implica necessariamente la loro non esistenza, e spesso è possibile scorgere metodi anche piuttosto elaborati, ma taciuti, in lavori di ricerca culturale eminentemente creativi.

Morris Jastrow iniziò la sua opera classica, *The Study of Religion* (1901), insistendo sull'importanza del metodo nello studio della religione. Egli percepiva il metodo come la protezione principale contro l'«equazione personale» (cioè le affermazioni e le credenze dell'autore), che spesso distorce lo studio della religione. Egli pensava che questi pericoli di distorsione non provengono soltanto dai fideisti, dai dogmatici e dagli apologeti tradizionali, ma anche dai «disprezzatori colti» della religione, che egualmente posseggono i loro pregiudizi e le loro chiusure soggettive. I «veri credenti» studiano le religioni soltanto per lodare la superiorità della propria e per disprezzare quelle degli altri, mentre gli scettici partono dal preconcetto che tutte le religioni sono false e prendono in considerazione varie ingenue teorie sulla natura e sull'origine della religione. Secondo Jastrow, il rimedio di fronte a simili ingenuità e distorsioni era quello di adottare un approccio storico. Un approccio, cioè, consistente nel raccogliere dati da tutti i tempi e da tutti i luoghi, nell'organizzarli sistematicamente, nell'interpretarli all'interno di uno schema rigorosamente naturale e umano, esaminando i loro aspetti emozionali meno evidenti, e nel condurre, infine, uno studio comparativo, per scoprire le leggi essenziali dello sviluppo della religione. Tutto questo – ma solo questo – potrebbe, nell'idea di Jastrow, preparare il terreno per una autentica filosofia della religione. Se a questa visione positivistica e a prima vista novecentesca di Jastrow che insiste sul naturalismo o agnosticismo metodologico (la repressione, cioè, delle proprie idee sulla verità e sul valore ultimi) si aggiunge una certa comprensione simpatetica delle altre fedi ed usanze, si ottiene una visione assai sintetica dei problemi e degli interessi dello studio della religione fino all'ultimo quarto del XX secolo. Gli approcci eruditi alla religione, comunque, hanno preso direzioni del tutto inimmaginabili all'epoca in cui fu pubblicata l'opera di Jastrow.

### Gli influssi che condizionano il moderno studio scientifico della religione

Dal suo punto di vista, Jastrow si riferiva allo sviluppo dello studio critico della religione nell'Occidente moderno. Di fondamentale importanza erano state le grandi scoperte e le esplorazioni geografiche del XVI e

XVII secolo, che avevano messo l'uomo occidentale di fronte a diversi modi di comportamento, di pensiero e di credo e che avevano richiesto un ampliamento della visione – fino a quel momento soltanto eurocentrica – della natura, della cultura e della religione. La scoperta di queste usanze e di queste fedi estranee, avvenuta contemporaneamente ai grandi progressi nelle scienze naturali, ebbe importantissime conseguenze intellettuali. I termini *natura* e *naturale* assunsero connotazioni positive e normative quando furono associati, per esempio, alla verità e al diritto. Il concetto di legge naturale, infatti, divenne il centro della filosofia politica, così come l'idea di religione naturale fu posta ad oggetto privilegiato della filosofia religiosa.

**La religione naturale.** Questa innovazione concettuale poggiava sull'idea di una natura umana comune, da cui sarebbero nate le credenze religiose. Nella sua forma teistica, la religione naturale fu giudicata indipendente dalla religione rivelata e ad essa superiore, e fu considerata, diversamente dalla nozione medievale e moderna che vede in essa una conoscenza naturale delle cose divine, un prologo o addirittura una alternativa alla rivelazione. I propugnatori della religione naturale affermavano che la fede in Dio (il potere supremo), nella provvidenza divina e altri comuni concetti cristiani erano di fatto universali, ma che questo Dio tendeva a essere astratto e il suo potere piuttosto remoto. Se, come molti dicono, il fondatore dell'idea della religione naturale teistica fu lord Herbert di Cherbury (1583-1648), fu piuttosto David Hume (1711-1776) il suo carnefice. Il suo *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), che uscì postumo, conteneva molte argomentazioni contro la presunta capacità della religione naturale di raggiungere la verità per quanto concerne le realtà ultime, quelle che trascendono l'esperienza sensoriale. E nella sua *Natural History of Religion* (1757), Hume contrastava l'idea dei difensori della religione naturale relativa alla purezza e nobiltà originarie dell'uomo primitivo, affermando che la religione primitiva (o preistorica) sorse invece dalla paura, dalla superstizione e dall'irrazionalità, e che il politeismo, non il monoteismo, era la religione dell'uomo nel suo stadio primordiale. Il concetto fondamentale di Hume era quello dell'evoluzione lineare del pensiero e della cultura, da uno stadio rudimentale fino a quello più elevato e più complesso, un'idea che avrebbe dominato a lungo nello studio della religione.

Di fronte alla molteplicità delle religioni che le scoperte etnologiche andavano rivelando, nel corso del XVII e XVIII secolo furono scritte molte opere comparative, tra cui *The Religions of the World* (1653) di Alexander Ross, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1733) di Bernard Picart e J.F. Bernard, e *Abrégé de l'origine de tous les cultes* (1795) di Charles Dupuis. Le ultime due erano tentativi di comprendere, in maniera in qualche modo «partecipata», le religioni non cristiane, ma l'applicazione preconcetta della teoria della religione naturale, afferma Jastrow, impedì a Dupuis ogni visione generale dei fatti. Forse, in questo caso, si può ricavare l'insegnamento metodologico che non tanto è necessario non avere teorie, quanto è opportuno avere una pluralità di teorie da cui osservare la varietà dei fenomeni religiosi.

**L'Illuminismo.** Mentre i filosofi dell'Illuminismo francese del XVIII secolo (per esempio Voltaire) vedevano la religione come l'invenzione di astuti sacerdoti, desiderosi di rafforzare il loro potere sulle masse ignoranti speculando sulle loro paure e sulle loro superstizioni, i filosofi tedeschi si erano avventurati in una ampia e profonda riflessione sulla varietà delle religioni e sul loro sviluppo storico. Il principale tra questi filosofi fu J.G. Herder (1744-1803), che considerò la religione all'interno dello sviluppo della cultura umana e della storia delle idee. In questo modo la religione, nelle sue infinite varietà, risulta essere una espressione universale e naturale della mente umana, e le sue pratiche sono la manifestazione delle idee religiose fondamentali. Il metodo di Herder era una semplice analisi dello sviluppo delle idee, che poneva in relazione gli stadi più antichi con quelli successivi; era inoltre presente un generico apprezzamento per le forme primitive e arcaiche. Herder viene considerato il fondatore del metodo genetico e dell'approccio storico allo studio della religione.

Anche il suo contemporaneo Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) considerò la religione un elemento fondamentale dello sviluppo del pensiero umano e lodò il contributo fornito da tutte le religioni allo sviluppo dell'umanità. Christopher Meiners (1747-1810), che scrisse alcune serie opere critiche sulla storia generale delle religioni, fu uno dei primi autori moderni ad affermare che non è mai esistito alcun popolo privo di religione, nonostante certi imprecisi resoconti di viaggio riferissero il contrario: per questo egli ipotizzava che la religione inerisse alla natura umana.

Sebbene questi pensatori tedeschi fossero ancora uomini dell'epoca dell'Illuminismo e parlassero da un punto di vista fondamentalmente naturalistico, essi, a differenza dei loro colleghi francesi, erano aperti fino ad apprezzare le diverse espressioni dello spirito religioso. Questa differenza riguarda in generale il loro atteggiamento storico e in particolare la loro percezione (e il loro apprezzamento) delle particolarità della cultura umana. Anche gli illuministi francesi, peraltro, (per esempio Voltaire, Montesquieu, Turgot, Condorcet), per quanti pregiudizi abbiano avuto nei confronti

della religione, non erano affatto privi di sensibilità storica e svolsero analisi sostanzialmente storiche.

**L'Idealismo romantico.** Un altro importante contributo tedesco ai moderni approcci alla religione fu l'Idealismo romantico. Come reazione contro il pensiero illuministico, esso evidenziò l'individualità, i sentimenti e l'immaginazione, e valorizzò l'assoluta mancanza di pregiudizi verso la cultura e la religione degli antichi e verso le forme religiose mistiche e popolari. L'Idealismo comprendeva molti importanti filosofi e molti artisti e letterati, tra i quali si occupò in modo speciale dello studio della religione Friedrich Schleiermacher (1768-1834), un teologo protestante che fu segnato profondamente dalla sua originaria esperienza pietista non meno che dallo studio successivo della filosofia idealista. Dei tre elementi che egli considerò costitutivi della personalità umana – pensiero, azione e sentimento – egli assegnò la religione essenzialmente al sentimento, considerato in origine l'esperienza immediata dell'infinito e poi il sentimento della dipendenza assoluta. Schleiermacher mise in evidenza il contesto sociale e storico della religione, il suo carattere collettivo e comunitario, accanto al suo ovvio aspetto individuale. Egli affermò che il linguaggio è il mezzo essenziale del pensiero e diede in questo modo un contributo fondamentale alla teoria dell'ermeneutica, destinata a influenzare gli studi scientifici fino alla metà del XX secolo. [Vedi *ERMENEUTICA*]. Anche la sua teoria della religione e in particolare l'importanza da lui attribuita all'esperienza di tipo religioso furono di grande importanza.

Il gigante dell'Idealismo postkantiano fu però G.W.F. Hegel (1770-1831), che sintetizzò e superò tutte le correnti di pensiero della sua epoca e dalla cui attività derivano numerosi importanti movimenti filosofici del XIX e del XX secolo, come il marxismo, l'esistenzialismo e la fenomenologia. Da un atteggiamento fondamentalmente storico ed evoluzionistico egli procedette non soltanto a fornire un quadro generale dello sviluppo della «mente» o «spirito» verso il suo ultimo stadio, ma anche a esaminare la filosofia della storia e della religione, considerando anche le culture asiatiche e primitive. Nella sua filosofia della religione (egli fu il primo a usare questa espressione) Hegel procedette da un esame della religione come unico modo di consapevolezza fino a una analisi della consapevolezza (come sentimento, percezione e idea) e dell'atteggiamento religiosi, e infine a una idea speculativa della religione. Hegel infine considerò le attuali religioni storiche in termini di stadi ascendenti di consapevolezza, dall'immediatezza della religione primitiva fino alla religione assoluta costituita dal Cristianesimo. Per Hegel la concreta storia delle religioni è la realizzazione dell'idea astratta di religione. I suoi critici hanno ritenuto che questa interpretazione sia sbagliata nel metodo e nel contenuto, dal momento che si deve invece procedere induttivamente partendo dai dati storici, e hanno inoltre criticato come scorretta la sua idea dello sviluppo della religione. Anche i suoi critici più accesi, tuttavia, riconoscono che egli ha opportunamente inserito l'intero mondo dei fenomeni religiosi nel campo dell'indagine filosofica sui principi e che il suo punto di vista evoluzionistico ha pesantemente influenzato il pensiero del XIX secolo.

**Vico.** Un'altra figura di enorme importanza nello sviluppo del pensiero moderno sulla cultura e sulla religione fu il filosofo italiano Giovanni Battista Vico (1668-1744), che fu un precursore eccezionalmente precoce della distinzione tra le scienze naturali e quelle umane, o culturali. Vico riteneva che l'uomo possa conoscere adeguatamente soltanto ciò che egli stesso ha compiuto e che perciò la cultura e la storia umane, in quanto fenomeni prodotti dall'uomo, possano essere conosciute in modo più certo rispetto al mondo fisico. Egli sosteneva che non esiste alcuna mente umana universale né alcuna natura, ma una sequenza perennemente in mutamento di tradizioni culturali, ciascuna delle quali deve essere compresa nei termini suoi propri, non in quelli della cultura di chi indaga. Come Schleiermacher, anche Vico mise in rilievo l'intima connessione tra pensiero e linguaggio, e inoltre valorizzò il mito e la metafora come espressioni della «sapienza poetica» delle culture arcaiche e come «universali immaginativi», che si pongono in contrasto con le idee astratte delle epoche successive. Vico è famoso per la sua concezione della storia come serie di stadi ciclici e ricorrenti, attraverso i quali le società passano (in tutti i loro aspetti coordinati: sociali, politici, economici, artistici, religiosi e così via), da un primitivo stadio bestiale a uno stadio finale di declino e di caduta, dopo di che l'intero ciclo viene ripetuto. Secondo Vico, l'origine della religione sta nella paura di un potere superiore, immaginato come divino, e lo sviluppo della religione passa dal dio dei singoli individui a quello della famiglia, della città-stato e, infine, della nazione. Egli percepì questo sviluppo, dal politeismo a una sorta di monoteismo spirituale, come un processo graduale, governato dalla provvidenza divina. Vico ritenne che la religione (e la paura di Dio) fosse un requisito necessario all'ordine sociale e al governo della legge. Dimenticato nella sua stessa epoca, il pensiero di Vico ottenne un ampio riconoscimento nel Romanticismo del XIX secolo e nello storicismo del XX.

Per discutere ora i vari mutamenti avvenuti nello sviluppo dello studio della religione in età moderna,

procederemo a una breve rassegna delle teorie principali, partendo dalle anticipazioni e dagli approcci proposti nell'antichità classica.

### Gli sviluppi nell'antichità classica

Uno spunto per analizzare i diversi approcci allo studio della religione proposti nell'antica Grecia può essere suggerito dai termini *theoria* («speculazione») e *historie* («indagine rivolta alla conoscenza»). Tali termini riassumono gli accenti del pensiero critico e dell'indagine empirica che caratterizzarono la risposta fornita dalla cultura greca al mondo. Ad essi si deve aggiungere la risposta fantastica, la proposta artistica di miti offerta dai grandi poeti (Omero ed Esiodo, per esempio), con le loro presentazioni narrative e sistematiche dell'ampia serie delle divinità conosciute dagli antichi Greci, così come del repertorio di miti popolari capaci di fornire ai poeti e ai filosofi materiale da reinterpretare o da criticare. Il repertorio dei miti, delle credenze e degli usi religiosi, peraltro, non fu affatto limitato al mondo greco. Risalendo all'indietro ad epoche precedenti il fiorire della speculazione e dell'indagine greche, possiamo infatti vedere che i marinai, i commercianti e gli avventurieri greci avevano già ampiamente riferito sulle pratiche e sulle credenze religiose dei popoli e delle civiltà straniere. E tra i materiali da considerare non c'erano soltanto le istituzioni religiose tradizionali delle città-stato greche, ma anche le esperienze estatiche e i riti di iniziazione dei culti misterici, sia quelli autenticamente greci sia quelli importati, che offrivano emozionanti esperienze religiose dirette.

**Ecateo ed Erodoto.** I racconti trasmessi e più o meno integrati provenienti da dirette esperienze di viaggio furono in Grecia la base per le prime opere letterarie sui miti, le storie e i costumi dei diversi popoli. Tra gli scrittori più importanti in questo campo ricordiamo Ecateo di Mileto (attivo intorno al 500 a.C.) ed Erodoto (nato probabilmente nel 484 a.C.), che scrissero storie di terre straniere di impianto in qualche modo etnografico. Le *Storie* di Erodoto costituiscono una importante (anche se talora erronea) fonte di informazione sulle antiche religioni dell'Asia occidentale e dell'Egitto. Esse forniscono anche esempi e commenti sui diversi metodi di indagine. Erodoto afferma di fare riferimento «alla visione, al giudizio e all'indagine suoi personali», uniti a racconti e relazioni che egli ha udito sugli eventi passati e sulle regioni che non ha visitato. Erodoto fu particolarmente aperto e ricettivo nei confronti dei modi stranieri dell'esperienza religiosa e verso le credenze e le pratiche straniere, e fu un ammiratore profondamente interessato delle civiltà millenarie dell'Oriente. Egli ricondusse i culti greci a queste tradizioni culturali straniere, identificando ciascuna delle divinità greche con una divinità egizia, sulla base di discutibili derivazioni razziali, etniche o etimologiche oppure sulla base dell'analogia delle funzioni religiose, anticipando in questo i più accurati metodi storiografici moderni e fornendo una prima proposizione del sincretismo religioso (l'accostamento o la fusione di religioni diverse).

Sebbene l'interpretazione di Erodoto sia stata aspramente criticata, sia in epoca antica sia in epoca moderna, la cultura del XX secolo ha continuato a sostenere la sua attendibilità generale, nonostante che Erodoto sia stato talvolta evidentemente tratto in inganno da interlocutori mentitori. Il filosofo Eraclito (nato probabilmente nel 540 a.C.) criticò sia il metodo di usare resoconti di prima mano forniti da testimoni oculari sia la raccolta dei fatti concepita come scopo dell'indagine. Egli si fece portavoce di una vigorosa reazione, diretta soprattutto contro Ecateo, quando osservò che gli occhi e le orecchie sono povere guide per gli uomini che mancano di menti riflessive e che «imparare tante cose non sempre insegna l'intelligenza». Si tratta della classica critica, ripetuta in sostanza fino ai giorni nostri, rivolta al metodo costituito dalla semplice ricerca dei fatti.

Più autenticamente greche erano le opere letterarie di Omero, che, con le loro vivide descrizioni e i loro vivaci racconti degli dei greci, ebbero un effetto durevole sul pensiero greco; e le opere di Esiodo, che fornirono una spiegazione sistematica dell'origine e delle generazioni divine e dell'origine dell'universo. I grandi poeti tragici, inoltre, Eschilo, Sofocle ed Euripide, diedero espressione profonda ai vari temi religiosi, in opere che si prestavano a interpretazioni teologiche o filosofiche.

**La filosofia ionica.** Le considerazioni propriamente filosofiche su questi argomenti iniziarono fin dal VII secolo a.C. nelle colonie greche della Ionia d'Asia minore. I primi filosofi ionici e i loro seguaci si interessarono del principio fondamentale presente in ogni realtà percepibile o posto al di là di essa. Essi lo identificarono variamente nell'acqua, nel fuoco, nell'infinito o indeterminato, nel *logos* cosmico o ragione, nel principio matematico dell'unità e così via. Studiosi come Werner Jaeger (1888-1961) hanno sostenuto che, ben lungi da essere semplici filosofi naturali o scienziati arcaici, questi primi pensatori erano essenzialmente dei teologi. La «natura» era per loro l'origine ultima di tutte le cose, una realtà universale e fondamentale che essi tentavano di afferrare intellettualmente. Comunque fosse chiamata (il Tutto, l'Infinito, ad esempio), ad essa sola poteva essere attribuita la divinità. Questa

idea portò il primo pensiero greco in conflitto con il mito e la religione tradizionali, dei quali esso può essere considerato una reinterpretazione, e condusse inoltre a una indagine sull'origine e sulla natura della religione in quanto tali e ai primi audaci tentativi di interpretazione psicologica e antropologico-sociologica.

Il pensiero greco conquistò la sua prima formulazione sistematica del principio ultimo, esistente al di là di tutte le cose, nell'opera di Anassimandro (nato forse nel 610 a.C.), con il suo concetto dell'Infinito, o Immenso, che avvolge tutte le cose, fondamento divino di tutte le realtà (compresi gli dei della religione popolare). Con Senofane (nato forse nel 560 a.C.) questa idea divenne la base per la canzonatura sdegnosa rivolta contro le divinità politeistiche e antropomorfiche degli antichi miti, dei poemi epici e della religione popolare: esse venero giudicate immagini non appropriate del divino, che Senofane caratterizzava, invece, come una eterna consapevolezza. Democrito (nato intorno al 460 a.C.) interpretava gli dei come personificazioni dei fenomeni naturali più impressionanti, oppure come astrazioni, capaci di ispirare timore e terrore. Con i Sofisti del v secolo a.C. si verificò uno spostamento dell'attenzione dalla natura dell'universo a quella dell'uomo, e perciò alla cultura e alla società umane, delle quali la religione fu considerata una funzione salutare (o talvolta una invenzione). Questo atteggiamento pragmatico trascurò la questione della verità delle credenze religiose per concentrarsi, invece, sul problema di come e perché esse si originarono. Per questo motivo esso è stato in genere perfettamente compatibile con la religione ufficiale e con le sue osservanze.

**Platone e Aristotele.** Per quanto critico nei confronti della religione popolare e dei racconti poetici sugli dei, Platone (nato probabilmente nel 428 a.C.) si oppose all'apparente materialismo di alcuni dei primi pensatori greci e allo scetticismo dei Sofisti, dal momento che egli vedeva una intelligenza divina nell'ordine delle cose e considerava i «barbari» più acuti di quei pensatori nell'assegnare la divinità ai corpi celesti. Lungi dal considerare la religione un espediente che appartiene a una fase primitiva e inferiore, come fecero alcuni Sofisti, Platone affermò tuttavia che la religione era stata più pura e più autentica nelle epoche passate. Egli sostenne anche, sulla base di ciò che era noto dei vari popoli e delle varie epoche, che la fede nella divinità era un fenomeno universale. Il suo allievo più famoso, Aristotele (nato nel 384 a.C.), fu in accordo generale con lui su questi argomenti. Nessuno dei due, naturalmente, si impegnò in uno studio comparativo delle religioni in senso moderno, eppure essi fecero ampio riferimento a materiali provenienti da opere etnografiche e storiche, come pure alla religione popolare e ai culti misterici dei loro tempi. Aristotele, in qualche modo, può essere considerato il fondatore del metodo comparativo, applicato da lui dapprima agli studi biologici, ma in seguito esteso a molti altri settori.

**Comunità parareligiose.** Le scuole filosofiche organizzate come comunità di tipo quasi religioso, dedite al raggiungimento di un determinato stato mentale o di un modo di vita, risalivano all'indietro fino alla comunità fondata da Pitagora (nato forse nel 580 a.C.), i cui membri cercavano di raggiungere uno stato di purezza che avrebbe liberato le loro anime dal ciclo delle rinascite. Nuove scuole sorsero sulla scia delle conquiste di Alessandro Magno (334-325 a.C.), le quali misero in contatto, nelle regioni orientali, con una grande varietà di credenze e di acquisizioni religiose. Si dice, ad esempio, che Pirrone (nato probabilmente nel 360 a.C.), il fondatore di una scuola scettica radicale, abbia imparato dagli asceti indiani incontrati da Alessandro il modo di porre fine a tutti i desideri e di ottenere uno stato di totale sospensione del giudizio e di indifferenza per tutte le cose. Anche la scuola epicurea e quella stoica insegnarono vari metodi di contemplazione e di distacco per ottenere la felicità.

**Lo Stoicismo.** Due tra le nozioni fondamentali che caratterizzano le riflessioni sulla religione nelle epoche seguenti costituiscono il contributo fornito dallo Stoicismo. La prima è l'idea che la pluralità dei nomi attribuiti alle singole divinità esprime i vari aspetti dell'essere divino, il che conduce a una dottrina panteistica e alla nozione sincretistica che tutte le religioni esprimono la stessa cosa, anche se con termini diversi. La seconda nozione è l'uso dell'esegesi allegorica, un metodo di interpretazione con cui i miti e i rituali antichi venivano interpretati come espressioni figurate delle dottrine filosofiche proprie dello Stoicismo stesso.

Una corrente contrapposta al sincretismo stoico si originò con Evemero (attivo intorno al 300 a.C.), che scrisse un racconto fantastico che descriveva una terra in cui alcune antiche iscrizioni sacre fornivano la prova che gli dei erano semplicemente re ed eroi o cortigiani divinizzati. Questa visione relativa all'origine del culto religioso era già stata espressa in precedenza, ma essa assunse importanza soprattutto in relazione all'apoteosi di Alessandro Magno e ai culti del sovrano di età ellenistica. L'«evemerismo» fu accettato da molti autori latini che scrissero sulla religione. Esso più tardi si dimostrò utile argomento per la polemica cristiana contro il paganesimo e fu ripreso, nelle sue varie forme, da molti autori moderni che hanno proposto riflessioni sulle origini della religione. Peraltro, già tra gli antichi ci furono coloro che (come lo storico Strabone, nato nel 64 a.C.) manifestarono una netta critica contro il

carattere pseudostorico del racconto di Evemero. Strabone, anticipando in qualche modo una teoria del XIX secolo, trovò la spiegazione degli antichi miti nei luoghi speciali in cui essi si erano originati.

**Gli autori romani.** Tra i grandi autori romani che scrissero sulla religione i più importanti furono Cicerone e Varrone. Cicerone (nato nel 106 a.C.) compose un'opera classica sulle varie scuole filosofiche e sulle credenze e i riti religiosi del I secolo a.C. (*Sulla natura degli dei*) e inoltre un'opera sulla divinazione, di cui egli aveva avuto esperienza personale come membro del Collegio degli Auguri. Sebbene Cicerone fosse assai sensibile agli elementi personali della devozione e della fede, egli trattò soprattutto le questioni teologiche, cioè le «opinioni relative alla natura degli dei». Varrone (nato nel 116 a.C.) scrisse un trattato monumentale sui personaggi, i luoghi, i riti religiosi e gli dei romani, in cui distingueva tre diversi tipi di teologia: quella mitica, quella fisica e quella civile, quest'ultima collegata al culto pubblico della città. A proposito del suo metodo, Varrone affermava di scrivere non come un filosofo ma come uno storico, interessato alle questioni umane prima che a quelle divine: perciò egli vide nello Stato una istituzione precedente a quelle sacre, che si svilupparono in seguito per servire appunto alle necessità sociali e politiche.

Numerosi autori romani fornirono informazioni sulle religioni straniere. Giulio Cesare (nato probabilmente nel 100 a.C.) descrisse gli usi e i riti dei popoli che egli aveva incontrato durante le guerre galliche. Tacito (56-120) scrisse un'opera etnografica sulle tribù germaniche, in cui contrapponeva la purezza dei barbari alla corruzione di Roma. Plutarco (nato forse nel 46) scrisse varie operette in cui dimostrava una notevole conoscenza della mitologia egizia e dello Zoroastrismo, ma in cui azzardava superficiali analogie tra i miti greci e quelli stranieri, basate su dubbi legami etimologici. Un trattatello attribuito a Luciano di Samosata (nato nel 120) sembra infine mostrare una preziosa conoscenza e una buona comprensione dell'antica religione siriaca. Ricordiamo infine i vari culti misterici di origine orientale che furono importati a Roma: essi offrivano la purificazione e la redenzione attraverso rappresentazioni rituali.

Fin dai primi secoli dell'era cristiana, perciò, erano diventate disponibili per i Greci e i Romani una ampia conoscenza delle religioni straniere, varie esperienze di prima mano (grazie ai viaggi, alle conquiste e all'importazione dei culti), le riflessioni dei filosofi sulla natura della divinità e infine un buon numero di giudizi critici sulla religione del tempo. Si era inoltre avviata – sebbene non in modo teoricamente e metodologicamente consapevole, come fanno le discipline moderne – l'analisi critica della religione, in particolare il confronto tra le diverse religioni. Anche se furono proposte molte dubbie associazioni etimologiche o etnologiche e furono tentate fusioni del tutto infondate tra religioni storicamente distinte, tuttavia (così come le dita vengono prima della forchetta) si cominciarono ad aprire molte strade. Numerose concezioni moderne, infatti, come la funzione socio-politica della religione e l'origine delle credenze religiose dai bisogni psicologici, ebbero appunto origine nei secoli precedenti all'era cristiana. Gli storici ed etnografi greci, come Erodoto, d'altro canto, fornirono una straordinaria anticipazione del moderno approccio antropologico allo studio della religione.

### Gli inizi dello studio comparativo della religione

È abitudine porre l'inizio dello studio comparativo della religione intorno al terzo quarto del XIX secolo, con l'opera del filologo anglo-tedesco Fr. Max Müller (1823-1900). L'ampia conoscenza da parte di Max Müller delle lingue indoeuropee, il suo approccio comparativo alla filologia e l'applicazione di quel medesimo metodo allo studio della religione, e infine la sua eloquente difesa di questo studio come disciplina scientifica del tutto autonoma prepararono la strada all'istituzione di cattedre in questo nuovo settore nelle maggiori università europee. Max Müller ipotizzava una rigida dipendenza del pensiero dal linguaggio e si rivolgeva alla ricerca etimologica per scoprire l'origine dei nomi delle divinità, delle credenze religiose e dei miti. Il suo motto che considerava il mito «una malattia del linguaggio» voleva mostrare come il mito fosse il risultato di una serie di metafore prodotte dall'esperienza emozionante dei fenomeni naturali: il risultato di chi prende il metaforico per il reale. [Vedi *MÜLLER*].

**La scuola olandese.** Tra i pionieri dello studio comparativo della religione dobbiamo inoltre ricordare C.P. Tiele (1830-1902) e P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920), fondatori della prestigiosa scuola olandese di storia delle religioni. Tiele accostò alla ricerca storica sulle religioni del Vicino Oriente antico un interesse sistematico per i fenomeni religiosi e inoltre la ricerca filosofica dell'essenza della religione. Chantepie, nel suo classico *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887-1889), propose una elaborata classificazione dei fenomeni religiosi (pietre sacre, alberi sacri, animali sacri, luoghi e tempi sacri, persone, scritti e comunità sacre e simili): per questo può essere considerato un precursore delle successive fenomenologie della religione. [Vedi *CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE*].

**Auguste Comte.** Gli sviluppi scientifici e intellettuali del XVII e del XVIII secolo fornirono il modello per nuovi approcci allo studio della religione. Il filosofo francese Auguste Comte (1798-1857) immaginò un progressivo sviluppo storico delle scienze (dalla più semplice e astratta alla più complessa e concreta, dalla matematica alla sociologia) e un corrispondente sviluppo nella società (da uno stadio teologico-mitico a uno stadio positivo-scientifico). Le scienze sociali, secondo lui, sono modellate sulle scienze naturali, anche se quelle adattano le loro tecniche ai loro particolari tipi di fenomeni. Esse si interessano della società sia in quanto «statica sociale» (cioè come un tutto organico), sia in quanto «dinamica sociale» (cioè come sviluppo storico dal passato al presente e verso il futuro). Sebbene possa sembrare che Comte abbia relegato la religione a uno stadio sociale infantile, egli in realtà la immaginò come una forza di progresso nelle epoche passate, proponendo anche una sorta di «religione dell'umanità» per la moderna età scientifica. Comte ebbe enorme influenza sul pensiero del XIX secolo. [Vedi *COMTE*].

**Herbert Spencer.** Anche il filosofo inglese Herbert Spencer (1820-1903) proponeva la teoria dell'evoluzione, dal semplice al complesso, in tutti i campi della conoscenza, comprese la biologia e la sociologia. L'evoluzione per lui era una «legge organica», che opera uniformemente in tutti i tipi di fenomeni, cosicché le società potevano essere considerate sulla base di una perfetta analogia con gli organismi biologici. (Il pensiero di Spencer precedette e accompagnò l'ipotesi darwiniana). Egli vide l'origine della religione nella credenza negli spiriti o negli spettri, derivata dai sogni e dalle visioni di fantasmi; quindi nella credenza in una anima umana immutabile e, infine, negli dei come personalità eterne e divine. Dalla credenza negli spettri, egli affermava, sarebbe derivato il culto degli antenati, il primo culto religioso dell'umanità. Spencer criticava le conseguenti visioni antropomorfiche della natura divina e peraltro considerava la religione una preziosa forza sociale, capace di legare insieme gli uomini e di conservare i valori tradizionali. Nonostante la sua inadeguata conoscenza dello sviluppo storico delle religioni, l'insistenza di Spencer su un approccio scientifico allo studio della società e, soprattutto, la sua proclamazione dell'evoluzione come legge universale ebbe effetti estremamente significativi sullo studio della religione. [Vedi *SPENCER*].

Insieme a Comte, Spencer rese possibile un approccio evoluzionistico allo studio della religione, e l'ipotesi darwiniana dell'evoluzione organica, con i suoi effetti rivoluzionari sul pensiero ottocentesco, rese subito quella possibilità una realtà attuale, estendendo lo studio all'intera storia della cultura umana, compreso il suo stadio più antico e presumibilmente più semplice.

## Gli approcci antropologici

L'approccio antropologico alla religione come disciplina sistematica ha profonde radici nella cultura occidentale. Si potrebbe infatti tracciare la sua genealogia a partire dagli storici greci di impianto etnografico e dai loro continuatori romani. Importanti furono anche alcune correnti del pensiero europeo del XVIII secolo che evidenziavano la particolarità e la diversità delle culture e il progressivo sviluppo della cultura e della religione. Questo interesse filosofico per lo «sviluppo» costituì il preludio per l'evoluzionismo sociologico e biologico del XIX secolo, che avrebbe svolto un ruolo così importante nelle teorie antropologiche della religione.

**La scuola inglese.** E.B. Tylor (1832-1917), un etnologo inglese, fu uno dei primi studiosi ad applicare i concetti evoluzionistici allo studio delle religioni: egli è generalmente considerato il fondatore dello studio antropologico della religione. Dando per scontato che le usanze e le credenze delle culture primitive (che venivano descritte dai viaggiatori, dai missionari, dagli amministratori coloniali e così via) fossero sopravvivenze di un'epoca arcaica, preistorica, Tylor concluse che esse fornivano la testimonianza dello stadio originario della religione. Egli affermò, inoltre, che nelle società primitive e arcaiche il livello della cultura spirituale corrisponde al livello della cultura materiale. Tylor è noto soprattutto per la sua teoria dell'animismo: lo stadio più antico della religione sarebbe consistito nella credenza nelle anime, presenti non soltanto negli uomini ma in tutti gli organismi e gli oggetti naturali. Da questa idea sarebbero derivati i concetti dell'anima umana separabile (per esempio nel sonno e nella morte) e dell'aspetto panpsichico del mondo naturale: da questi concetti tutte le credenze e gli usi religiosi connessi. Spesso è stato notato come questa teoria metta in risalto le capacità di astrazione dell'uomo primitivo.

Tra coloro che furono più direttamente influenzati da Tylor, ricordiamo l'antropologo inglese R.R. Marett (1866-1943) e il letterato e gentiluomo scozzese Andrew Lang (1844-1912). Marett andò oltre il suo maestro proponendo uno stadio preanimistico della religione (in seguito definito «dinamismo» o «animatismo»), in cui gli uomini rispondevano con il timore e la meraviglia a una forza soprannaturale impersonale che essi sperimentavano come presente nei fenomeni naturali, negli eventi e nelle persone straordinari. Marett richiamava l'attenzione sul culto di un potere di

questo genere diffuso tra i vari popoli primitivi del XIX secolo e affermava che questa era la forma originaria della religione. Marett fu spiccatamente evoluzionista, al punto che salutò l'ipotesi darwiniana come la pietra angolare della moderna antropologia. Lang, invece, contrariamente ai comuni presupposti evoluzionisti, richiamò l'attenzione sulla credenza negli Esseri supremi (o dei sommi) diffusa tra i popoli primitivi e ipotizzò che questa possa essere stata la forma più antica di religione, una tesi che in seguito fu sviluppata nella teoria del monoteismo primitivo.

Un altro britannico che esercitò una grande influsso sulle teorie antropologiche della religione fu W. Robertson Smith (1846-1894), uno studioso scozzese specialista di Antico Testamento e di lingue semitiche. Partendo dalle esasperazioni individualistiche e intellettualistiche dei primi teorici, il suo studio comparativo delle tribù semitiche precedenti alla costituzione di Israele portò alla conclusione che la religione primitiva fosse essenzialmente una questione di istituzioni sociali e di azioni rituali, più che di credenze e di dottrine. Riprendendo il concetto del totemismo – del rapporto, cioè, tra un gruppo sociale e una particolare specie organica – Robertson Smith affermò che tra gli antichi Semiti il sacrificio dell'animale sacro al clan stabiliva una comunione tra i membri del clan e il dio del clan, attraverso la consumazione della carne e del sangue dell'animale. Il sacrificio, perciò, era un atto di integrazione sociale e di conservazione della tradizione. Secondo Smith – la cui tesi fu molto contrastata – questa forma originaria di sacrificio era la base del successivo sacrificio ebraico. Come la maggior parte dei suoi contemporanei, anche Robertson Smith pensava a una evoluzione lineare, che passa dagli stadi più rozzi e semplici di cultura agli stadi più complessi. [Vedi *ANIMISMO*, *EVOLUZIONISMO*, *LANG*, *MARETT*, *PREANIMISMO*, *SMITH* e *TYLOR*].

**La scuola francese.** Émile Durkheim (1858-1917), sociologo francese di grande importanza, seguì Robertson Smith nel sottolineare il carattere sociale della religione e nel valorizzare il totemismo, il culto del clan primitivo, come la forma più elementare di vita religiosa. Durkheim, inoltre, associò il totemismo alla distinzione tra il mondo del sacro e quello del profano. Il totem è il simbolo concreto della sacralità del gruppo e del suo dio e perciò del centro di culto del gruppo. Durkheim propose questa teoria partendo dall'analisi dei dati provenienti da una sola tribù di Aborigeni australiani, un procedimento non comparativo che egli difese perché capace di indicare la forma più elementare in assoluto di religione. Egli definiva la religione un sistema di credenze e di pratiche relative al sacro, che unisce gli uomini in una comunità morale, ed era convinto che il gruppo sociale è l'obiettivo referente delle idee e delle immagini del sacro. Per lui la religione è in modo innato una realtà sociale e il sociale trascende lo psicologico (nel senso di individuale). Con Marcel Mauss, suo nipote e allievo preferito, Durkheim condusse una ricerca sui sistemi primitivi di classificazione, che si fondano sulle categorie attraverso le quali gli uomini raggiungono tutti i regni dell'esperienza e dell'attività umana, compresa la religione e l'organizzazione dello spazio, in quanto riflesso delle divisioni e delle classificazioni sociali. I critici più recenti interpretano l'approccio di Durkheim come simbolista, nel senso che le credenze e i rituali vengono «decodificati» per svelare il loro significato nascosto nella globalità della struttura sociale.

Tra gli antropologi e sociologi francesi della religione importante fu anche Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939). Proveniente da studi filosofici, Lévi-Bruhl si concentrò sul modo di pensare dei primitivi più che sulle loro strutture sociali nascoste, e concluse che esiste una particolare mentalità primitiva, «prelogica», caratterizzata dalla «partecipazione mistica» e distinta dal pensiero astratto dell'uomo moderno. Negli ultimi anni della sua attività Lévi-Bruhl modificò questa tesi per riconoscere una mentalità comune indistintamente a tutta l'umanità, in cui la partecipazione e il raziocinio sono presenti in egual modo tra i primitivi e tra i moderni. Egli applicò la sua teoria allo studio dei miti, considerati un surrogato fantastico della partecipazione mistica. Nonostante le numerose obiezioni che furono avanzate contro la sua teoria, Lévy-Bruhl ebbe grande influenza sui successivi approcci filosofici e storico-religiosi alla mentalità e all'atteggiamento religioso dell'uomo primitivo.

Notevoli, tra gli studiosi operanti nell'area culturale francese, furono anche N.D. Fustel de Coulanges (1830-1889), Arnold van Gennep (1873-1957) e Ernest Renan (1823-1892). Nella sua famosa opera *La cité antique* (1864), Fustel de Coulanges esaminò la città antica greca e romana, affermando che il fondamento delle leggi e delle istituzioni civili risiede nelle credenze e nelle usanze religiose più antiche e che la natura di queste ultime potrebbe essere scoperta attraverso una profonda indagine della letteratura delle epoche posteriori. Van Gennep, antropologo, studioso di folclore e storico delle religioni, è noto soprattutto per la sua opera sui riti di passaggio, quei riti che segnano mutamenti significativi nella vita umana. Si tratta di un'opera che esercitò enorme influsso sui successivi studiosi, così come sulla letteratura fantastica. Renan, in origine uno specialista di filologia semitica, merita di essere ricordato per la sua insistenza sull'autonomia dello studio critico della religione, indipendente dalla religione

e dalla teologia occidentali tradizionali, ma non per questo distruttivo di quelle. [Vedi *TOTEM*, vol. 1; *RITI DI PASSAGGIO*, vol. 2; *DURKHEIM, FUSTEL DE COULANGES, VAN GENNEP, LÉVY-BRUHL* e *RENAN*].

**James G. Frazer.** Nel frattempo, in Inghilterra, James G. Frazer (1854-1941) lavorava al suo enorme *The Golden Bough* (1890, 3ª ed., I-XII, 1911-1915), un'opera che avrebbe superato la fama di qualsiasi altro lavoro sulla religione comparata e che avrebbe influenzato vari settori di studio e vari campi della cultura, tra cui il progetto del monumentale poema di T.S. Eliot, *The Waste Land* (1922). Fondando il suo lavoro su una approfondita conoscenza della letteratura classica e degli scritti etnografici, Frazer cercò di tracciare, utilizzando il metodo comparativo, l'evoluzione della cultura umana e della religione attraverso successive fasi evolutive. Egli affermò che la fase più antica era quella, di natura prereligiosa, costituita dal pensiero e dalle pratiche magiche (in cui lo scopo era quello di controllare l'ambiente esterno attraverso i poteri umani); invece la fase successiva, quella di natura autenticamente religiosa, avrebbe implicato la propiziazione e la conciliazione degli esseri sovrumani con l'uomo, ritenuto da essi dipendente. Frazer accostò la magia alla scienza, che comparve soltanto in una fase ancora più tarda dello sviluppo dell'umanità, perché sia la magia che la scienza utilizzano, per raggiungere fini umani, tecniche basate su una visione coerente del mondo (conscia o inconscia); la differenza tra loro, secondo Frazer, consiste nelle premesse del tutto illusorie della magia. La sua concezione della cultura e della religione arcaiche era intellettualistica e individualistica, proprio come quella di Tylor, ed era addirittura più evoluzionistica in senso unilineare. Gli studiosi successivi criticarono il modo in cui Frazer comparava tra loro dati del tutto eterogenei, la sua convinzione che la magia preceda la religione, la sua rigida separazione tra magia e religione e il suo sfondo ideologico rigidamente evoluzionistico. [Vedi *FRAZER*].

**La scuola diffusionista.** L'atteggiamento prevalentemente evoluzionista delle scuole inglese e francese (con notevoli eccezioni, come Lang o Mauss) fu criticato dalla scuola «diffusionista» o «storico-culturale» tedesca, che affermava che le somiglianze presenti nelle diverse culture e religioni devono essere attribuite alla diffusione da un luogo originario, in seguito a migrazioni o a contatti risalenti ad epoche primitive. A questa teoria si affianca la nozione dei «cicli culturali» (cioè l'insieme degli elementi culturali distintivi) che si possono riscontrare nella medesima area geografica e che sono dovuti a un tipo di migrazione su piccola scala. I diffusionisti affermavano che le principali scoperte culturali non possono essersi verificate in più luoghi indipendentemente e che perciò la diffusione da un centro originario è l'unico modo per spiegare la loro presenza in luoghi diversi.

I maggiori diffusionisti tedeschi furono Friedrich Ratzel (1844-1904), Leo Frobenius (1873-1938), Fritz Graebner (1877-1934) e Wilhelm Schmidt (1868-1954). Schmidt, celebre per la sua teoria del monoteismo primordiale, applicò la nozione del ciclo culturale (che egli etichettò come «metodo storico») allo studio della religione, affermando che si trattava dell'unica teoria capace di presentare in modo accurato la storia delle religioni, comprese le religioni primitive. Ci fu anche una scuola inglese di diffusionisti, tra i quali ricordiamo G. Elliot Smith (1871-1937), il suo discepolo W.J. Perry (1868-1949) e W.H.R. Rivers (1864-1922). [Vedi *FROBENIUS, GRAEBNER, KULTURKREISELEHRE* e *SCHMIDT*].

**Franz Boas.** L'antropologo americano di origine tedesca Franz Boas (1858-1942) ebbe enorme influenza sullo sviluppo degli studi antropologici, grazie al suo esempio di attenta e disciplinata raccolta di dati e attraverso la formazione di illustri discepoli. Boas sosteneva la necessità di una descrizione e registrazione accurate di tutti gli aspetti della cultura presa in esame, compresi il linguaggio, le arti, le narrazioni mitiche e le preghiere, in modo da offrire allo studioso qualcosa di equivalente ai documenti scritti delle discipline umanistiche e da poter penetrare davvero la vita nascosta di una cultura. Tutte le forme di esperienze visionarie, per esempio, riferite da chi le sperimentava, dovevano essere registrate dal ricercatore e quindi raccolte come dati di prima mano utili per l'interpretazione della religione primitiva. Più in generale, Boas sostenne che la mentalità primitiva era del tutto simile a quella civilizzata, entrambe dotate di alcuni aspetti razionali e di altri apparentemente irrazionali. Egli rifiutò, nel complesso, le ampie generalizzazioni, di taglio universale, sulla cultura e sulla religione primitive, sostenendo che ciascuna cultura deve essere considerata per se stessa e che la complessità dei fenomeni culturali non è assoggettabile alla formulazione di leggi generali. Egli sostenne, inoltre, che ogni informazione culturale – di tipo economico, artistico, religioso, magico e così via – deve essere considerata un elemento di un tutto integrato; per questa insistenza Boas viene in genere incluso nella scuola funzionalista. [Vedi *FUNZIONALISMO*]. Per il suo rifiuto di una evoluzione lineare come modello di sviluppo socio-culturale, peraltro, viene associato ai diffusionisti. [Vedi *BOAS*].

**Bronislaw Malinowski.** Altro importante studioso che proponeva e praticava l'osservazione sul campo e che va annoverato tra i membri della scuola funzionali-

sta fu l'antropologo inglese di origine polacca Bronislaw Malinowski (1884-1942). Durante la prima guerra mondiale egli studiò gli abitanti delle isole Trobriand, in Melanesia, vivendo tra la gente, imparando il loro linguaggio, partecipando alle loro attività, cercando di conoscere il loro modo di pensare e assorbendo il tono e lo spirito dei loro usi e delle loro cerimonie; nel contempo, Malinowski conduceva analisi statisticamente documentate della loro organizzazione sociale e della loro cultura e registrava alla lettera, nella lingua di origine, le affermazioni, le storie, il folclore e le formule magiche dei suoi informatori. Lo scopo della registrazione di questi «documenti della mentalità indigena» era quello di capire il comportamento fondamentale dei Trobriandesi nei confronti della vita, un progetto che richiede da parte del partecipante-osservatore un atteggiamento aperto, serio e rispettoso verso i modi di vita e di pensiero che gli sono estranei. Inoltre l'osservatore, secondo Malinowski, deve trattare in modo esauriente tutti gli aspetti della cultura tribale che sta studiando, considerandoli parti di una totalità unitaria e coerente, senza soffermarsi su fatti isolati e magari anche interessanti, la cui semplice raccolta, però, non contiene alcun valore scientifico.

Malinowski è noto non soltanto per questa proclamazione dell'osservazione partecipante come metodo fondamentale per la ricerca antropologica, ma anche per le sue generalizzazioni teoriche sulla consueta triade, di origine frazeriana, costituita da magia, scienza e religione. Egli distinse i riti religiosi, che scaturiscono da una forma di reverenza, dagli atti magici, che hanno uno scopo puramente utilitaristico, considerando tuttavia gli uni e gli altri delle risposte (che agiscono come offerte di sollievo) alle crisi dell'esistenza, che sono in genere accompagnate da un intenso coinvolgimento emozionale. Interpretata in modo funzionale, la scienza primitiva cerca di controllare, attraverso l'osservazione empirica, l'ambiente circostante e di rispondere ai bisogni biologici fondamentali; la religione serve invece a rafforzare e conservare le tradizioni e i valori della tribù e a fornire un atteggiamento positivo di fronte alle prove della vita e della morte; la magia, infine, concede il dono biologicamente salutare della fiducia e della speranza, in mezzo agli enormi pericoli e nel terribile vortice emozionale dell'esistenza umana. La differenza fondamentale tra religione e magia è che la religione si situa nel regno inafferrabile della fede nei poteri sovrannaturali, mentre la magia poggia sulle varie tecniche umane, elaborate per fini specifici, e si affida ai poteri e alle capacità umani. [Vedi *MALINOWSKI*].

**A.R. Radcliffe-Brown.** L'antropologo inglese A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955) viene spesso accoppiato a Malinowski come uno dei principali esponenti dell'approccio funzionalista. Sebbene abbia avuto molta esperienza di ricerca sul campo in varie regioni, Radcliffe-Brown è soprattutto noto per i suoi importanti contributi alla teoria e al metodo dell'antropologia. Egli anticipò taluni dei principali approcci della fine del XX secolo, come lo strutturalismo e l'interpretazione semiotica o simbolica (vedi più avanti). Radcliffe-Brown fu originariamente un seguace della scuola storico-diffusionista inglese, ma fu profondamente influenzato da Durkheim e infine si rivolse a un approccio astorico alla cultura e alla religione primitive, di tipo sociologico. In genere, le storie della teoria etnologica lo annoverano tra i membri della scuola sociologica francese. Racliffe-Brown considerò l'antropologia come una «sociologia comparata» che si concentra sul comportamento sociale e ricerca la funzione implicita delle diverse azioni e usanze all'interno del complesso sociale, o «sistema». Da buon durkheimiano, egli in genere trascurò l'elemento psicologico individuale, per concentrarsi invece sulle strutture e sulle funzioni sociali. Negli anni più tardi, Radcliffe-Brown modificò il suo approccio metodologico, per dare maggiore importanza agli aspetti storici e psicologici dello sviluppo della cultura umana. Egli è degno di nota anche per il suo tentativo di individuare le leggi universali della società umana attraverso l'analisi comparata di culture particolari, nell'ipotesi che la formulazione di simili leggi sia necessaria per qualsiasi disciplina si voglia definire scientifica.

Un esempio di come Radcliffe-Brown applicasse questo approccio allo studio della religione si può trovare nella sua «Frazer Lecture» del 1939, intitolata *Taboo*. Il suo concetto chiave è qui il «valore rituale», che può essere sia positivo sia negativo, dipendendo dal rispetto della società ovvero dal timore nei confronti di un oggetto rituale. Radcliffe-Brown considera il valore rituale uno dei tanti tipi di valore che caratterizzano ogni ordine sociale coerente. Egli riconosce la grande varietà dei valori rituali assunti dalle diverse culture, ma afferma che «una scienza naturale della società» deve coglierne gli elementi di uniformità e stabilire «il rapporto che unisce il rituale e i valori rituali con la costituzione fondamentale della società», cioè la loro funzione sociale di base. Radcliffe-Brown rifiuta l'interpretazione pragmatica dei rituali come «atti tecnici», che mirerebbero a ottenere o a evitare determinati risultati: essa è scorretta in quanto impedisce di cogliere il carattere specificamente espressivo e simbolico dei rituali. Lo studioso deve ricercare il significato nascosto dei rituali lavorando sull'associazione tra *simbolo* e *significato* e deve usare, nella sua indagine, metodi affidabili.

Nell'esame dei riti e dei miti totemici di alcune tribù australiane, Radcliffe-Brown ritrova un comune «idioma rituale» e una comune cosmologia, «un corpo di idee e di credenze sulla natura e sulla società umana» che attribuisce ai riti il loro significato, consistente nella conservazione dell'ordine naturale. Egli osserva, inoltre, che la struttura sociale della tribù viene mantenuta mediante l'espressione regolare delle idee cosmologiche nel mito e nel rito: questa è la loro funzione sociale. In modo analogo, evitare certi nomi e certi cibi da parte dei genitori in attesa o dei parenti in lutto costituirebbe, tra gli abitanti delle isole Andamane, la rappresentazione simbolica di una situazione sociale anomala e perciò l'affermazione della solidarietà sociale secondo gli usi tradizionali. Partendo da questi casi particolari, Radcliffe-Brown arriva a ipotizzare un rapporto universale tra il rituale e «i caratteri generali invariabili» di «tutte le società umane, passate, presenti e future» e a riflettere sulla possibilità di aver colto in questo modo il fondamento primario di ogni rituale, religione e magia. Sarebbe necessario – egli afferma – un approccio simbolico al rituale, perché le società umane, diversamente dalle società animali guidate soltanto dall'istinto biologico, sono tenute insieme da vari tipi di simboli; una affermazione che è stata spesso ripetuta dagli studiosi delle epoche successive.

Nonostante la sua ricchezza concettuale e i fertili sviluppi tra gli autori successivi delle sue idee sull'espressività simbolica, sul significato cosmologico, sulla funzione strutturale e sulle analogie linguistiche, l'opera di Radcliffe-Brown è stata ampiamente criticata. Il suo pensiero, per esempio, è apparso radicato nelle nozioni biologiche del XIX secolo e in una visione fuori moda e inappropriata della scienza sociale come formulatrice di leggi universali. Le sue generalizzazioni sono state contestate in quanto non giustificate dall'evidenza e ci si è chiesti se il suo metodo sia davvero comparativo e non semplicemente illustrativo delle sue idee generali. Radcliffe-Brown, comunque, si salva almeno dall'accusa di funzionalismo ideologico radicale, visto che egli osservava che non tutte le informazioni provenienti da una cultura (ed egli comprendeva implicitamente in questa precisazione anche i rituali) hanno funzione sociale. La sua raccolta di dati sui sistemi di parentela e sull'organizzazione sociale fu lodata come brillantemente innovativa perfino da un critico severo delle sue teorie, come l'antropologo americano Robert H. Lowie (1883-1957). Il movimento strutturalista, infine, ha restituito al suo nome e alle sue idee una posizione di preminenza. [Vedi *RADCLIFFE-BROWN*].

**La scuola americana.** Tra coloro che praticarono la combinazione tra una approfondita raccolta diretta dei dati e la riflessione teorica ci furono tre studiosi americani – tutti allievi di Boas – che si occuparono principalmente delle culture indiane dell'America settentrionale. Alexander A. Goldenweiser (1880-1940) è noto per la sua critica alla teoria durkheimiana del totemismo: gli rifiutava il ruolo di fondamento culturale universale e lo associava piuttosto a una risposta emozionale alla natura. Goldenweiser affermò che la religione e la magia appartengono a un regno soprannaturale ed evocano un sentimento intenso, un «brivido religioso». Anche Lowie, che seguiva le scrupolose procedure empiriche di Boas, vide la religione primitiva accompagnata da «un senso dello straordinario, del misterioso o del soprannaturale», che può portare (o meno) alla credenza in esseri spirituali capaci di suscitare una speciale risposta emotiva. Paul Radin (1883-1959) considerò la religione consistente fondamentalmente in un sentimento di esaltazione o di timore e inoltre in credenze e pratiche dirette verso spiriti potenti. Secondo Radin, la religione sorse dalla situazione fisiologica e socio-economica dell'uomo: cioè dal timore diffuso suscitato dalla dolorosa lotta per l'esistenza; essa servirebbe a mantenere i «valori vitali» di ciascuna cultura. In questo modo alla religione viene ancora una volta attribuita una funzione biologica e sociale. Radin valorizza le credenze e gli atteggiamenti religiosi degli individui almeno quanto quelli di intere culture tribali; egli osserva come ci siano, anche tra i cosiddetti primitivi, persone religiose e persone non religiose, credenti e scettici, propositori di formule religiose e filosofi critici. Radin afferma che gli etnologi devono considerare le culture primitive con la stessa serietà con cui gli storici hanno affrontato le grandi civiltà del passato e le loro opere. [Vedi *GOLDENWEISER*, *LOWIE* e *RADIN*].

**Le critiche agli approcci antropologici.** Gli antropologi moderni criticarono i metodi dei primi studiosi, accusandoli di «scarsa correttezza», a causa di dati inattendibili perché di seconda mano, di fonti non sufficientemente vagliate, di paragoni infondati e di sintesi audaci, capaci soltanto di mettere in rilievo fenomeni bizzarri o di trascegliere esempi per sostenere teorie preconcette. Anche il successivo ricorso alla raccolta diretta (e accuratamente approfondita) dei dati, tuttavia, è stato a sua volta criticato in quanto operazione impressionistica e casuale o addirittura priva di senso. Perfino la cosiddetta «osservazione partecipante» è stata rifiutata come illusione romantica, in quanto – sostennero in molti – non è possibile in pochi mesi o in pochi anni conoscere nel profondo una cultura straniera. Paul Radin, che diede voce a questa critica, difese i primi resoconti dei missionari, degli amministratori coloniali e di altri osservatori esterni, basati tutti sulle

esperienze personali, in quanto più corretti rispetto al lavoro fatto più tardi da molti etnologi di professione.

Si viene qui a toccare il problema della distanza ermeneutica tra culture remote, un problema che si pone con particolare acutezza nel caso dei popoli privi di scrittura. In verità la comprensione è stata in genere considerata un atto mentale riguardante ciò che è diverso e dunque in qualche modo distante. E i teorici dell'ermeneutica del XX secolo (tra cui Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer) hanno giudicato i preconcetti, i pregiudizi e la tradizione culturale dell'interprete coinvolti necessariamente nella comprensione di cosa sia l'altro.

## Gli approcci storico-fenomenologici

Come l'antropologia della religione, anche la storia e la fenomenologia della religione ebbero i loro precursori tra i filosofi, soprattutto in Vico, Herder, Hegel e Schleiermacher. Da Schleiermacher si può tracciare una linea diretta sino al filosofo tedesco Wilhelm Dilthey (1833-1911) e al suo influsso sulle varie scienze umane, compresa la storia delle religioni. Come Vico, anch'egli operò una netta distinzione tra le scienze naturali e quelle umane, in opposizione alla tendenza del XIX secolo che voleva invece organizzare le seconde sul modello delle prime. Dilthey affermò che il contenuto delle scienze umane può essere soltanto «compreso», nei termini e nei significati intesi dai soggetti umani, ma non «spiegato» da leggi causali. La comprensione (*Verstehen*), nel senso di partecipazione emotiva, era il compito fondamentale che egli assegnava alle generazioni degli storici della cultura e della religione. Per Dilthey questo concetto si accompagnava a una particolare enfasi attribuita agli aspetti psicologici della storia. Come Schleiermacher, anch'egli segnalò la supremazia dell'ermeneutica (l'arte o scienza dell'interpretazione) nella ricerca storica sui testi scritti e propose una tipologia delle visioni del mondo capace di fornire un ordine schematico alle infinite proposte di interpretazione della realtà. [Vedi *DILTHEY*, *HEGEL*, *HERDER* e *SCHLEIERMACHER*].

Accanto a questa influenza filosofica, ci fu anche – curiosamente – una forte influenza teologica e religiosa che contribuì allo sviluppo di una storia e di una fenomenologia della religione indipendenti. In contrasto con i principali studiosi di antropologia dell'epoca, che per la maggior parte non aderivano ad alcuna religione o devozione tradizionali, molti degli studiosi che portarono allo sviluppo della nuova disciplina erano invece teologi o almeno cristiani profondamente devoti. La loro sottolineatura dell'esperienza religiosa, tuttavia, non derivava soltanto dalla lettura di Schleiermacher, che fu egli stesso un pietista e un teologo e il cui punto focale era l'esperienza personale immediata. Molti di loro ponevano in primo piano questa esperienza non soltanto come oggetto di studio, ma anche come un elemento necessario nella persona e nella mente di chi indaga. Inoltre consideravano lo studio della religione come una vocazione religiosa, che contribuisce alla crescita religiosa dello studioso.

**Nathan Söderblom.** Il teologo e storico delle religioni svedese Nathan Söderblom (1866-1931) rappresenta un illustre esempio di questa nuova scuola. In origine specialista della antica religione iranica, egli ampliò i propri interessi all'intero settore della storia delle religioni e ai suoi rapporti con la rivelazione cristiana. Söderblom scrisse un'opera sullo sviluppo della fede in Dio, considerando l'intero panorama delle religioni dell'umanità, comprese quelle dei popoli privi di scrittura. Sebbene vedesse la meta ultima e il punto più alto di questo sviluppo nel Cristianesimo, egli considerò tutte le religioni con eguale serietà e rispetto, interpretando l'intera storia delle religioni come storia della rivelazione. Un suo importante contributo allo studio della religione fu il concetto di «sacralità» inteso come termine-chiave della religione, superiore anche alla nozione di Dio; perché, egli affermava, ci può essere una religione senza il concetto di Dio, ma non ce ne può essere una senza la distinzione tra sacro e profano. L'esperienza religiosa, un'esperienza unica segnata dalla presenza della sacralità, era per lui il centro della religione e perciò l'oggetto centrale del suo studio. Questo arcivescovo di Uppsala e primate della Chiesa di Svezia poneva in particolare risalto l'aspetto personale ed esperienziale della religione, una tendenza che avrebbe avuto grande influenza sulla cultura europea e che avrebbe segnato in modo particolare gli studiosi scandinavi. [Vedi *SÖDERBLOM*].

**Rudolf Otto.** Anche Rudolf Otto (1869-1937), teologo tedesco e specialista dell'Induismo, ipotizzò un rapporto sistematico tra la teologia cristiana e l'intero mondo dell'esperienza religiosa, che egli riteneva possedesse una qualità unica, non riducibile a categorie non religiose (l'antropologica, la sociologica, l'economica, e così via). Egli trovò i segni di questa qualità irriducibile nell'idea del «sacro», una categoria *a priori* per significato e per valore, e inoltre nel senso del «numinoso», cioè nella sensazione di una presenza terrificante, straordinaria, misteriosa, «completamente altra», che suscita reazioni insieme di fascino e di paura. Otto utilizzò un metodo neokantiano altamente razionale per valorizzare l'idea del sacro, ma mise in evidenza piuttosto il suo aspetto non razionale, numinoso, rispetto al suo aspetto razionale, etico, vedendo l'aspetto numinoso come primario (come mostra soprat-

tutto l'esperienza religiosa dei popoli privi di scrittura). Questa idea si avvicina in modo sorprendente alle ipotesi di antropologi come Marett e di specialisti degli Indiani dell'America settentrionale come Goldenweiser, Lowie e Radin. Radin, ad esempio, giudicò le sensazioni «terrificanti» descritte da Otto come derivanti dall'insicurezza economica e psichica e affermò che Otto non era riuscito a raggiungere questa conclusione perché teologo e mistico. Altri commentatori hanno evidenziato che *Das Heilige* (1917) di Otto è fondamentalmente un'opera teologica, oppure un'indagine sulla psicologia della religione, più che una ricerca sulla storia delle religioni. Il libro di Otto, comunque, viene unanimemente riconosciuto come un grande lavoro di ricerca sulla fenomenologia della religione del XX secolo, cui contribuì l'esperienza religiosa personale dell'autore così come le sue notevoli capacità sistematiche e la sua ampia conoscenza delle varie religioni dell'umanità. [Vedi *OTTO, Rudolf*].

**Friedrich Heiler.** Discepolo di Söderblom e di Otto, Friedrich Heiler (1892-1967) fu un altro teologo e storico delle religioni tedesco di temperamento mistico, che sviluppò una fenomenologia della religione di grande impatto, strettamente legata ai suoi interessi teologici. Egli è assai famoso per le sue ricerche sulla preghiera e sull'essenza della religione. Considerando l'intero mondo delle religioni come una unità nella quale vengono rivelate le verità religiose, Heiler affermò che tutte le religioni sono rivolte verso il sacro. Egli sosteneva che a queste conclusioni può arrivare lo studio dei fenomeni religiosi condotto da un indagatore che sia intimamente in sintonia con la particolare natura di quelli. [Vedi *HEILER*].

**Edvard Lehmann e W. Brede Kristensen.** Accanto a Söderblom, altri due studiosi scandinavi sono importanti nello sviluppo della fenomenologia della religione: Edvard Lehmann (1862-1930) e W. Brede Kristensen (1884-1953). Lehmann, danese, è famoso per un libretto composto in svedese sulla scienza della religione che contiene una sezione fenomenologica con una elaborata e sistematica rassegna dei fenomeni religiosi pervasi dal concetto di sacralità di Söderblom. Egli compose anche una nuova sezione fenomenologica per l'edizione riveduta (1925) del *Lehrbuch* di Chantepie, un testo al quale fanno frequentemente riferimento gli studiosi di cose religiose. Kristensen, studioso norvegese-danese, pose come oggetto centrale della sua ricerca la fede di un credente in una religione estranea, indagabile dalla comprensione simpatetica di un indagatore predisposto dall'esperienza religiosa personale. Egli avvertì, comunque, che questo genere di conoscenza può soltanto essere approssimata, dal momento che non si può mai sperimentare completamente la fede altrui. Kristensen considerò la fenomenologia della religione una disciplina descrittivo-tipologica, ben distinta dalla storia delle religioni, di tipo descrittivo-fattuale, e dalla filosofia della religione, di tipo normativo: si tratta delle tre parti in cui si articola la scienza generale della religione. [Vedi *KRISTENSEN* e *LEHMANN*].

**Gerardus van der Leeuw.** Allievo di Kristensen, Gerardus van der Leeuw (1890-1950) produsse l'opera più compatta, più ricca e più enigmatica sulla fenomenologia della religione, *Phänomenologie der Religion* (1933). Come Söderblom, anche van der Leeuw era un teologo cristiano e un uomo di Chiesa, consapevole dell'aspetto profondamente personale della religione e sensibile all'ampio raggio d'azione dell'arte e della cultura. Sebbene sostenesse l'autonomia della fenomenologia della religione come disciplina indipendente, egli la considerò anche come necessariamente coinvolta con interessi teologici e come «amante della conoscenza». Van der Leeuw vedeva nel fenomenologo della religione sia l'atteggiamento del fedele sia un atteggiamento cognitivo, una consapevolezza che è insieme soggettiva e oggettiva. Superando la semplice catalogazione e classificazione sistematiche (peraltro assai utili) dei fenomeni religiosi già proposte da Chantepie e da Lehmann, van der Leeuw ricercò una profonda introspezione, capace di mettere il ricercatore in grado di sperimentare in se stesso la natura profonda di fenomeni a lui estranei. Egli concentrò la sua attenzione sul «potere», una realtà del tutto estranea all'oggetto dell'esperienza religiosa – corrispondente alla «sacralità» di Söderblom e al «sacro» di Otto – che però si manifesta nei vari tipi di forme oggettive e di risposte soggettive. Van der Leeuw giudicava l'opera del fenomenologo una «comprensione» nel senso di Dilthey, una comprensione che poteva essere realizzata attraverso una attenta riproduzione dell'esperienza e grazie alla sospensione del giudizio normativo. La fenomenologia di van der Leeuw ebbe un versante dichiaratamente filosofico, che doveva molto a Eduard Spranger (1882-1963), un allievo di Dilthey, così come allo psichiatara Ludwig Binswanger (1881-1966) e soprattutto a Edmund Husserl (1859-1938), il fondatore della fenomenologia filosofica del XX secolo; l'influsso di quest'ultimo su van der Leeuw è difficile da determinare, sebbene egli facesse un uso frequente dei termini husserliani.

Van der Leeuw campeggia come un colosso sulla strada degli storici e dei fenomenologi della religione successivi, come uno studioso la cui opera fu insieme imponente ma sconcertante. Egli sosteneva l'autonomia della disciplina e del metodo fenomenologico e tuttavia affermava che essi possono e anzi devono esse-

re accompagnati da uno specifico atteggiamento teologico, che nel suo caso era quello di un devoto protestante. Sebbene affermasse che la fenomenologia della religione deve partire dalla ricerca storica e filologica (e continuamente ritornare ad esse), van der Leeuw non fu affatto interessato alle origini e agli sviluppi storici e dedicò la maggior parte dei suoi sforzi all'individuazione e alla presentazione di tipi, strutture ed essenze senza tempo. Per giungere ai suoi tipi e alle sue strutture, egli propose un metodo intuitivo, assai lontano dalle procedure empiriche praticate dalla scienza e dalla cultura moderne. I suoi «fenomeni» non erano gli oggetti dell'osservazione e della verifica empiriche, quanto piuttosto essenze o caratteristiche generali, cui si arrivava, come nella fenomenologia filosofica, mediante un intuitivo atto di visione. L'ampiezza e la profondità dell'erudizione di van der Leeuw e la ricchezza della sua presentazione furono largamente riconosciute, ma molti studiosi si dichiararono disturbati da ciò che essi consideravano una procedura accademicamente non realizzabile e che essi, con forte sfumatura peggiorativa, etichettarono come «speculativo» o «filosofico». [Vedi *VAN DER LEEUW*].

**Joachim Wach.** Con Joachim Wach (1898-1955), storico delle religioni e sociologo della religione tedesco-americano, il metodo che accosta gli interessi religiosi alla scienza descrittiva e intuitiva della religione si realizza completamente. Discendente dalla famosa famiglia ebrea dei Mendelssohn, Wach era un devoto protestante, dotato di un ampio retroterra di studi filosofici, teologici, storici e filologici e fortemente influenzato dall'approccio di Dilthey alle scienze umane e dalla sua sottolineatura delle «espressioni» culturali dell'esperienza umana. La lettura diretta di Husserl, inoltre, lo indirizzò verso la fenomenologia. Ben presto Wach produsse un importante lavoro che presentava la struttura e i programmi per una disciplina di studi religiosi non normativa, indipendente dalla teologia e dalla filosofia, capace di rendere giustizia, a livello descrittivo, all'intera esperienza religiosa dell'umanità (*Religionswissenschaft*, 1924). In questo primo periodo egli pubblicò anche una ricerca monumentale sull'ermeneutica (*Das Verstehen*, I-III, 1926-1933) e una introduzione alla sociologia della religione (*Einführung in die Religionssoziologie*, 1931), che venne poi ampliata nella *Sociology of Religion* (1944). In un'opera pubblicata postuma, *The Comparative Study of Religions* (1958), Wach riassume le sue considerazioni più mature sulla natura e sulle esigenze dello studio critico della religione. I suoi principali contributi a questo studio furono l'applicazione della sua mente armoniosamente organizzata a una varietà etereogenea di materiali e di discipline e la preparazione, dalla sua cattedra all'Università di Chicago, di una generazione di storici delle religioni americani. Egli rese la storia e la fenomenologia della religione un campo di ricerca perfettamente riconosciuto nelle università americane.

Il principale interesse di Wach fu universale nel suo scopo, dal momento che egli tentò una comprensione delle pratiche e delle credenze di tutte le culture e di tutte le religioni. Egli pensava che questo progetto poteva essere portato a termine perché credeva in una natura (o mente) umana comune, alla quale sarebbe collegata una dimensione religiosa universale. Per un verso egli privilegiava procedure rigorosamente erudite e stimolava lo sviluppo di un metodico approccio ermeneutico allo studio della religione, ma per altro verso insisteva sulla necessità di una certa predisposizione religiosa personale in chi indaga, sostenendo che la fredda obiettività non è in grado di cogliere l'esperienza religiosa altrui. Non soltanto gli atteggiamenti simpatetici, ma anche quelli radicalmente ostili possono, secondo Wach, spingere a valorizzare la diversità. Come i suoi immediati predecessori, anche Wach sostenne che lo studioso deve crescere nella sua dimensione religiosa, cioè nel suo atteggiamento verso la «realtà ultima». Muovendo dallo sforzo esclusivamente descrittivo della sua prima *Religionswissenschaft*, Wach propose in seguito una disciplina in qualche modo a mezza strada tra le discipline normative e quelle descrittive. Questo sviluppo successivo suscitò la critica di molti studiosi, che lo accusarono di cancellare la necessaria distinzione tra una disciplina empirica e descrittiva e la teologia e di imporre un personale marchio teologico cristiano alla storia e alla fenomenologia della religione. Rimane indiscutibile, comunque, che nell'opera di Wach e dei suoi predecessori si scorge un fondamentale spostamento da una considerazione esclusivamente storica delle diverse religioni all'attenzione rivolta alle strutture dell'esperienza religiosa.

**Mircea Eliade.** Successore di Wach a Chicago, Mircea Eliade, storico delle religioni e letterato romeno di nascita, allevò una nuova generazione di studiosi americani ma incontrò una opposizione simile a quella del suo predecessore ancora per il suo approccio di tipo intuizionistico. Molto meno esplicito e chiaro di Wach nella formulazione delle sue teorie fondamentali e del suo metodo, Eliade produsse un *corpus* originalissimo di opere su soggetti concreti della storia delle religioni, dallo yoga allo sciamanismo e fino alla morfologia e agli schemi generali dell'esperienza religiosa, che culminò in una ambiziosa storia (in più volumi) delle credenze e delle idee religiose, dall'Età della pietra fino all'era della «morte di Dio». Alquanto simile ai primi antropologi, che cercavano l'*arche*, la struttura essenziale della religione nella sua forma preistorica e primi-

tiva, anche Eliade trattò soprattutto le espressioni arcaiche dell'esperienza religiosa. Egli vide in queste espressioni le risposte archetipiche alla presenza del sacro nelle realtà del mondo e negli eventi che vengono regolarmente ripetuti all'interno di un tempo ciclico piuttosto che sequenziale. Questi eventi hanno fornito all'uomo un modello ontologicamente radicato per le sue attività quotidiane. Eliade sperava che ricerche di questo genere avrebbe aiutato l'uomo moderno a far fronte al fluire caotico degli eventi e al «terrore della storia» sperimentati così traumaticamente nel XX secolo. Piuttosto che sui singoli fenomeni storici, Eliade rivolgeva la sua attenzione sui modelli generali che andava cogliendo. Egli esaminò, per esempio, l'intero sistema simbolico dell'albero, dell'acqua o della luna e affermò che soltanto all'interno di sistemi di questo genere i significati dei singoli simboli possono essere compresi. Questa affermazione può evidentemente essere messa in discussione, e infatti è stata criticata come una procedura astorica e speculativa: Eliade, secondo l'accusa di alcuni critici, avrebbe preso materiali da luoghi, epoche e stadi culturali differenti e non in connessione tra loro per metterli insieme sotto una unica rubrica generale. (Questa critica è assai simile a quella rivolta in precedenza contro alcuni antropologi poco corretti, come ad esempio Frazer). Il problema se si possa partire dai diversi materiali archeologici, storici, filologici ed etnografici per postulare strutture e modelli generali è, ovviamente, un fondamentale e serio problema epistemologico e metafisico, per il quale sono evidentemente possibili numerose risposte. [Vedi *ANTROPOLOGIA E RELIGIONE, ELIADE, FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE*].

### Gli approcci psicologici

Gli approcci psicologici (spesso di tipo riduttivo) all'origine e alla natura della religione risalgono in realtà agli antichi Greci. Il poeta romano Lucrezio, ad esempio, poneva la nascita della religione nella paura. Nel pensiero ermeneutico e fenomenologico, d'altro canto, c'è una evidente componente psicologica, che risale al «senso di assoluta dipendenza» di Schleiermacher e culmina nel «senso del numinoso» di Rudolf Otto. La precedente rassegna delle teorie antropologiche sulla religione dovrebbe aver reso evidente come esse comprendano anche punti di vista psicologici e sociologici.

**E.E. Evans-Pritchard.** Nella vivace e talvolta feroce discussione delle teorie psicologiche che compare nel suo libro *Theories of Primitive Religion* (1965), l'antropologo inglese E.E. Evans-Pritchard (1902-1973) ci conduce dalle teorie naturalistiche di F. Max Müller e di altri (che sostenevano che l'idea del divino e dell'infinito deriva dall'esperienza sensoriale dei fenomeni naturali) fino alle teorie degli antropologi moderni, che attribuiscono l'esperienza religiosa alle sensazioni di paura, eccitazione, fatica e così via. Le teorie intellettualistiche della religione primitiva avanzate da studiosi del XIX secolo come Tylor e Spencer, che vedevano la religione primitiva come il prodotto di menti umane essenzialmente razionali, anche se in errore, furono influenzate dalle affascinanti teorie psicologiche dell'epoca, come quella dell'associazione di idee. La credenza negli spiriti, nelle anime e nelle divinità fu spiegata psicologicamente, così come la distinzione tra religione e magia (nel contrasto, per esempio, tra sottomissione dipendente e attività autonoma).

Insieme a una psicologia più completa e più complessa, attenta ai vari aspetti (affettivo, emozionale e appetitivo) della mente, vennero le teorie della religione (per esempio quella di Marett) che consideravano la religione originata da un senso di timore di fronte a ciò che veniva sperimentato come potere sacro e misterioso, un'esperienza che Evans-Pritchard descrisse come «un composto di timore, meraviglia, ammirazione, interesse, rispetto, forse anche amore». Ernest Crawley si concentrò sul timore, inteso come una risposta alla tensione fisiologica e psicologica, in quanto stimolo funzionale alla religione e al suo atteggiamento positivo nei confronti della vita. Anche Malinowski, come è stato notato precedentemente, considerò la religione e la magia risposte catartiche a situazioni ricche di tensione. Gli specialisti degli Indiani dell'America settentrionale, come Lowie, attribuirono l'origine della religione allo «stupore e al timore» di fronte «allo straordinario, al misterioso o al soprannaturale». E Sigmund Freud (di cui parleremo tra breve) evidenziava la falsità dell'«onnipotenza del pensiero» che nella mentalità primitiva avrebbe dovuto spiegare la credenza nella magia. Freud considerava la religione (come la magia) una illusione, simile ai modelli nevrotici classificati nella psicopatologia. Egli interpretò il rispetto nei confronti di Dio Padre come una sublimazione della colpa primordiale del parricidio e come l'esercizio di una illusione. [Vedi *EVANS-PRITCHARD*].

**L'origine della disciplina scientifica.** Accanto agli approcci psicologici tentati da pensatori appartenenti alle discipline più diverse, si sviluppò verso la fine del XIX secolo una disciplina specifica rivolta allo studio della psicologia della religione. Essa accompagnò lo sviluppo generale della psicologia in quanto disciplina scientifica indipendente e fu caratterizzata in pratica dagli stessi conflitti tra dottrine differenti che segnarono la disciplina madre (per esempio tra un atteggiamento scientifico quantitativo e naturalistico e uno invece intuitivo e introspettivo). Wilhelm Wundt (1832-

1920), comunque, fu il grande pioniere della psicologia sperimentale che combinò la sperimentazione in laboratorio con l'introspezione, tentando addirittura uno studio scientifico della consapevolezza umana colta nella sua immediatezza e osando proporre uno schema dello sviluppo graduale della consapevolezza sociale e culturale, e dunque anche religiosa. Per questo egli può essere considerato insieme il fondatore della psicologia sperimentale, un precursore della psicologia fenomenologica e sociale e il fondatore della psicologia della religione.

Wundt influenzò fortemente lo sviluppo della psicologia sperimentale e della psicologia della religione negli Stati Uniti attraverso il suo allievo G. Stanley Hall (1844-1924) e gli allievi di quest'ultimo James H. Leuba (1868-1946) e E.D. Starbuck (1866-1947) e inoltre attraverso George A. Coe (1862-1951). Questi studiosi si dedicarono in particolare allo studio di esperienze come la conversione, la preghiera e gli stati mistici, utilizzando questionari, interviste personali, autobiografie e altri dati empirici che potevano essere analizzati, classificati e valutati statisticamente. Fossero le credenze e le azioni religiose considerate da questi investigatori razionalmente giustificate o meno, la loro tendenza teorica fu comunque quella di considerare la religione nella sua funzione pragmatica, in quanto operante per stabilizzare o per sviluppare la personalità. Con l'opera di Edward S. Ames (1870-1958) e, in particolare, di James B. Pratt (1875-1944) la psicologia della religione americana superò l'interesse protestante per le esperienze personali, rivolgendosi verso le esperienze religiose universali fino a raggiungere aperture insieme sociali e individuali. [Vedi *LEUBA*, *STARBUCK* e *WUNDT*].

**William James.** Il grande nome nella psicologia della religione negli Stati Uniti è quello di William James (1842-1910); il libro fondamentale è il suo *The Varieties of Religious Experience* (1902). James, in origine psicologo da laboratorio, biologo naturalista e funzionalista, si accostò alla religione da un punto di vista fondamentalmente pragmatico. Egli si concentrò sul resoconto descrittivo e sulla tipologia dell'esperienza personale, un atteggiamento che ben si accordava con la sua idea fondamentale della preminenza dell'esperienza sul pensiero riflessivo e del personale sull'intenzionale. James affermò che l'esperienza religiosa proviene dalla medesima formazione psicologica generale da cui deriva tutta l'esperienza umana, ma che essa differisce per il suo oggetto intenzionale. L'esperienza religiosa, infatti, coinvolge intensamente le emozioni e le sensazioni umane dirette verso un qualche ordine, realtà o potere «esterno» e invisibile, verso il quale l'atteggiamento umano si pone come un atteggiamento di resa. La sua tipologia più famosa è la distinzione (proposta in *Varieties*) tra la religione delle anime sane, «nate una sola volta», e quella delle anime malate, «nate due volte», una differenza che si riflette nei loro rispettivi atteggiamenti nei confronti della sofferenza e del male. Sebbene costantemente evoluzionista, funzionalista e pragmatico nei suoi resoconti delle esperienze religiose, James mise in guardia contro «la fallacia genetica» consistente nel trarre dalle origini delle esperienze religiose negli stati psicologici conclusioni negative circa il loro valore e il loro significato. E nonostante la sua attenzione fosse rivolta principalmente agli stati di coscienza, James fece riferimento al radicarsi delle esperienze religiose nel «subcosciente» ed evidenziò la continuità che lega la persona cosciente a una personalità più ampia, attraverso la quale si realizzano le esperienze salvifiche. [Vedi *JAMES, William*].

**La psicologia del profondo.** L'attenzione per l'inconscio e per i suoi rapporti con gli stati religiosi si manifestò più tardi, con lo sviluppo della psicologia del profondo. Questa scuola ebbe origine dalle ricerche di due psicologi francesi, Jean-Martin Charcot (1825-1893) e il suo allievo Pierre-Marie-Félix Janet (1859-1947). L'attenzione di Charcot era rivolta all'ipnosi e allo studio dell'inconscio per la cura delle psiconevrosi; tali interessi furono sviluppati ulteriormente da Janet, che, tra l'altro, propose analisi psicologiche dei diversi stadi e delle varie credenze religiose e della loro funzione nell'esistenza umana. Ma fu un altro allievo di Charcot, il fondatore della psicanalisi, Sigmund Freud (1856-1939), che pose l'inconscio e il suo rapporto con i fenomeni religiosi al centro dell'attenzione. Freud prestò ai materiali antropologici (in particolare alle opere di Frazer e di Robertson Smith) una attenzione molto maggiore di quella della maggior parte degli psicologi della religione della sua epoca. L'ipotesi (in *Totem und Tabu*, 1913) che ne deriva, di una «orda primitiva», dell'uccisione del padre primordiale e della conseguente colpa punita e del complesso di Edipo sepolto nell'inconscio collettivo dell'intera razza umana, è stata giudicata una invenzione del tutto astorica e senza alcun fondamento documentato. Ciò che conta, comunque, è il tentativo di Freud di spiegare le credenze e le azioni religiose in termini di sintomi psiconevrotici e di modelli che sorgono da traumi infantili non risolti. La sua affermazione fondamentale è che la religione è una illusione, al cui conforto ingannevole si può rinunciare nell'attuale stadio maturo dello sviluppo dell'umanità. Si tratta di una affermazione ben familiare nella storia del pensiero socialista.

L'evidente riduzione, operata da Freud, della vita spirituale agli istinti e ai bisogni biologici fondamentali suscitò ostilità nei circoli religiosi e accademici, che

spesso minimizzarono la ricchezza dei suoi contributi alla comprensione della cultura umana. Nella sua interpretazione dei sogni e di altri fenomeni mentali, per esempio, Freud infranse una volta per tutte la convenzionale chiusura ermeneutica che limitava l'interpretazione alle forme fisse come i testi letterari, una restrizione che aveva del tutto escluso gli stati mentali transitori. Le istituzioni religiose tradizionali, d'altro canto, mentre rifiutavano il riduzionismo biologico di Freud, accolsero in genere le sue analisi delle fonti patologiche delle espressioni religiose, utilizzando talora queste analisi per esempio per la scelta del personale religioso e nei giudizi di santità.

C.G. Jung (1875-1961), psichiatra svizzero e per qualche tempo collega di Freud, sviluppò una visione psicanalitica della religione assai più positiva. I suoi studi sulle immagini nella mitologia classica, nello Gnosticismo e nell'alchimia e la sua osservazione della presenza di immagini simili nei sogni dei suoi pazienti lo portarono al concetto dell'«inconscio collettivo», che sarebbe alla base della consapevolezza individuale. Jung concluse che i temi e i simboli simili (o addirittura identici) espressi nei miti e nelle dottrine antiche e nei sogni del XX secolo dovevano essere attribuiti ad «archetipi» dell'inconscio collettivo della razza umana. Studi ulteriori sul Taoismo, sull'Induismo e sul Buddhismo lo confermarono in queste conclusioni e nella sua sottolineatura del mito e del simbolo in quanto funzionalmente necessari per la salute e l'integrità della psiche umana. Per questo Jung concluse che un qualche tipo di espressione religiosa è necessario per l'integrità mentale e che, al contrario, la sua repressione conduce a sintomi traumatici. Egli affermò, tuttavia, che le sue indagini e le sue conclusioni erano puramente fenomenologiche, avendo a che fare soltanto con stati e processi psichici, e che esse non potevano condurre ad asserzioni dotate di validità extrapsichica. Jung non si occupò direttamente di storia comparata delle religioni, ma influenzò molti studiosi del mito e della religione, divenendo, tra l'altro, l'ispiratore delle Conferenze Eranos, che si tenevano ad Ascona, in Svizzera, fin dal 1933. Come Freud, anche Jung fu criticato dagli psicologi tradizionali, che lo accusarono di aver apprestato un guazzabuglio di teorie e conclusioni fantastiche, accademicamente irrealizzabili, e inoltre di essere oscuro e poco chiaro e del tutto asistematico nella sua presentazione. I suoi ammiratori, al contrario, misero in rilievo la sua attenzione per la realtà della mente umana e il suo impegno in quella che potrebbe essere chiamata una archeologia o speleologia della mentalità del presente. [Vedi *JUNG*].

Sia Freud che Jung hanno avuto, naturalmente, i loro seguaci e i loro critici. Erich Fromm (1900-1980) e Erik H. Erikson, che hanno evidenziato lo sviluppo del carattere e della personalità e l'importanza dei fattori sociali, hanno considerato positivamente, dal punto di vista delle scienze umane, taluni aspetti della religione. Anche psichiatri come Victor Frankl hanno percepito la religione in modo favorevole. Un approccio radicalmente contrastante e in aperta opposizione a quello della psicologia del profondo è venuto invece dai comportamentisti (come B.F. Skinner, che considerava la consapevolezza semplicemente un prodotto degli stati fisiologici e degli stimoli esterni), che hanno una visione del tutto riduttiva delle credenze e delle azioni religiose. Hanno infine rifiutato l'esaltazione dell'esperienza religiosa alcuni studiosi (peraltro favorevoli alla religione) come Evans-Pritchard, che la considerò del tutto inadatta a illuminare gli aspetti emozionali della vita religiosa, che sarebbero invece meglio apprezzabili partendo da una prospettiva istituzionale e sociale. [Vedi *PSICOLOGIA*].

### Gli approcci sociologici

Come per gli approcci psicologici alla religione, anche le prime riflessioni sul rapporto che intercorre tra religione e società risalgono agli antichi Greci. Alcuni importanti pensatori cristiani, interessati al ruolo della religione nella società e insieme alla risposta fornita dalla religione al crescente potere e alla crescente influenza secolare, continuarono queste riflessioni. I moderni filosofi laici proseguirono nello studio di questo rapporto da un punto di vista strettamente secolare, come è evidente, ad esempio, nella filosofia di Comte e in quella di Spencer, richiamate sopra. Anche la marcata attenzione sociologica di alcuni moderni antropologi della religione come W. Robertson Smith e Émile Durkheim è già sata segnalata. Questa sezione si occuperà soltanto, dunque, dei più importanti e recenti approcci critici. [Vedi anche *SOCIETÀ E RELIGIONE* e *SOCIOLOGIA*].

**Karl Marx.** Tra i filosofi che possono essere definiti umanisti naturalistici, la sociologia della religione è stata in genere percepita come un aspetto della sociologia della consapevolezza e della cultura. Questo risulta evidente nel pensiero di Karl Marx (1818-1883), che affermò che la consapevolezza degli uomini è determinata dai rapporti socio-economici. Questa affermazione si applica in particolare alla consapevolezza e alle istituzioni religiose. Per Marx, l'oppressione, la privazione e l'«alienazione» umane non sono soltanto politiche, sociali ed economiche, ma anche spirituali. Sono appunto questa consapevolezza dell'uomo violata e distorta così come il suo lavoro produttivo che devono essere redenti e purificati in una umanità perfet-

ta, resa unitaria in un ordine sociale senza classi. In questa laica visione escatologica, la religione finisce per essere una delle ideologie e delle istituzioni tradizionali da cui la consapevolezza umana deve liberarsi. Questa non è soltanto, evidentemente, una analisi descrittiva dell'attualità storica, ma è anche una affermazione profetica delle possibilità realizzabili e del destino dell'umanità. In questo senso il marxismo appartiene alla categoria delle religioni secolari, a prescindere dalle aspre critiche rivolte da Marx all'Ebraismo e al Cristianesimo e a prescindere anche dal sostanziale rifiuto che gli sviluppi storici hanno riservato ad esso come ad altre visioni escatologiche. [Vedi *MARX* e *MARXISMO*].

Numerose revisioni e critiche alla teoria marxista seguirono la sua formulazione da parte di Marx e del suo collaboratore Friedrich Engels (1820-1895). Spicca tra queste il rifiuto della totale riduzione della cultura e della spiritualità umane ai loro fattori socio-economici e l'obiezione rivolta alla lotta di classe, in quanto opposta a una religione intesa come fattore di consenso, stabilizzazione e integrazione, come era stato affermato da una lunga serie di sociologi, da Durkheim e Talcott Parsons (1902-1979). Alcuni tentativi di accettare il ruolo positivo svolto dalla religione nella vita di un popolo sono venuti per esempio da teorici come il comunista italiano Antonio Gramsci (1891-1937); alcuni esperimenti intesi a trovare un terreno comune con il marxismo sono stati prodotti da certi pensatori cristiani come i «teologi della liberazione» dell'America latina. [Vedi *TEOLOGIA*].

**La scuola tedesca.** Preziosi contributi concettuali e metodologici all'approccio sociologico alla religione furono dati da alcuni studiosi tedeschi, tra i quali spicca Max Weber (1864-1920). Weber evidenziò la mutua influenza della sfera economica e di quella sociale; riconobbe in entrambe le sfere una tipologia tripartita dell'autorità (tradizionale, carismatica e legale-razionale); condusse studi sociologici su specifiche religioni storiche (la religione cinese e indiana e l'Ebraismo antico). Seguace di Dilthey nell'applicazione del metodo intuitivo del *Verstehen*, Max Weber si allontanò da Dilthey nel momento in cui affermò di credere alla possibilità di generali motivazioni causali dei fenomeni culturali, fino all'uso di esaurienti metodi comparativi e tipologici. Sebbene Weber propugnasse un approccio ai fenomeni sociali del tutto privo di giudizi di valore, la sua attenzione si concentrò proprio sui valori, compresi quelli religiosi, che risultano costituire le norme dominanti delle strutture sociali. [Vedi *WEBER*].

Importanti sono anche i contribuiti di teologi tedeschi come Ernst Troeltsch (1865-1923) e Joachim Wach (già menzionato come storico e fenomenologo). Come Wach, anche Troeltsch si interessò allo sviluppo di uno studio scientifico della religione e, come Weber, all'influenza reciproca della religione e della società. Egli è da ricordare per un'opera monumentale sulle dottrine sociali del Cristianesimo e per la sua tipologia tripartita di Chiesa, setta e misticismo. La tensione tra il relativismo storico che emerge nel suo approccio e l'ipotesi teologica dell'assolutezza del Cristianesimo fu per lui un problema di ricerca di profondo interesse.

Wach ottenne una fama precoce non soltanto con le sue opere sulla *Religionswissenschaft* e l'ermeneutica, ma anche per i suoi lavori di sociologia della religione, una disciplina che egli considerò essenziale nello studio della religione. La dimensione sociale per lui è una delle tre espressioni fondamentali dell'esperienza religiosa (le altre sono la dimensione teorica e quella pratica) e si incentra sul rapporto della comunità religiosa con la «realtà ultima». La produzione di Wach esamina sistematicamente e in modo elaborato i vari tipi delle comunità, delle autorità e dei simboli religiosi, così come il rapporto tra religione e società. Egli sostiene il carattere speciale dei gruppi religiosi, in quanto opposti ad altre forme sociali, per la loro attenzione essenziale per la realtà trascendente o «numinoso». A causa soprattutto di quella che è sembrata una opzione teologica all'interno di uno studio evidentemente non normativo, la produzione di Wach ha finito per essere quasi del tutto ignorata dai sociologi della religione.

Importante fu anche il tedesco Ferdinand Tönnies (1855-1936). Egli è noto soprattutto per la distinzione tra *Gemeinschaft*, il gruppo sociale organico guidato dalla tradizione, dall'usanza e dalla religione, e *Gesellschaft*, la «società» nel senso moderno di organizzazione razionale governata dalla legge e dal contratto. L'idea della *Gemeinschaft* influenzò Wach, van der Leeuw e molti altri sociologi, sebbene fosse criticata da altri in quanto nozione troppo romantica. L'indagine di Troeltsch sulla tipologia delle istituzioni religiose fu ulteriormente sviluppata da H. Richard Niebuhr (1894-1962), un teologo americano, nel suo *The Social Sources of Denominationalism* (1929), uno studio sulla Chiesa, la denominazione e la setta considerate in relazione all'etnicità, alla classe e ad altri fattori sociali. Sebbene basato su una attenta documentazione, questo lavoro va ben al di là della descrizione e dell'analisi sociologiche, fino alla condanna profetica del compromesso e della collusione tra il corpo ecclesiastico e una società oppressiva, governata dalle classi ricche e colte. L'approccio di Niebuhr è stato criticato dai sociologi laici della scuola del rifiuto del giudizio di valore per la

sua enfasi cristiana e per certe definizioni e analisi imprecise.

Numerosi tentativi sono stati condotti per trovare una via intermedia tra gli studi guidati dall'etica sociale cristiana e gli studi positivistici, che considerano la religione una variabile sociale quantificabile. Il metodo fenomenologico, con la sua sospensione dei giudizi normativi, si prestò in modo particolare a simili tentativi. Alfred Schutz (1899-1959), un filosofo sociale austro-americano, contribuì in modo particolare allo sviluppo di questo approccio allo studio della società, e discepoli come Peter L. Berger e Thomas Luckmann lo hanno applicato allo studio della religione, soprattutto nella moderna società secolarizzata.

## La situazione attuale

Dall'ultimo quarto del XX secolo numerosi nuovi approcci alle scienze sociali e a quelle umane si sono imposti al centro dell'attenzione e inevitabilmente hanno influenzato anche lo studio della religione. I nuovi approcci possono essere sintetizzati dalle parole *struttura*, *simbolo* (o *segno*) e *sistema*. Questi termini svolgevano un loro ruolo anche presso le precedenti generazioni di studiosi, ma hanno assunto un tono e una direzione del tutto differenti in una nuova epoca, caratterizzata da discipline come la linguistica strutturale, la semiotica e la cibernetica, e inoltre dall'avvento del computer con il suo codice binario. Le nozioni di struttura e di sistema, per esempio, che sono state modellate dapprima sul concetto biologico di organismo, provengono ora dalla linguistica, con uno spostamento corrispondente dal genericamente biologico allo specificamente umano e perciò alle operazioni della mente umana. Sebbene queste nozioni abbiano avuto grande importanza anche nell'ermeneutica fenomenologica di studiosi come Mircea Eliade, il nuovo «strutturalismo» rifiuta in blocco la fenomenologia, che pone l'accento sulla comprensione simpatetica della religione e apre al regno del trascendente.

**Claude Lévi-Strauss.** La figura centrale in questo sviluppo è stato l'antropologo francese Claude Lévi-Strauss. Egli considerò la cultura umana, il mito e la religione come sistemi di segni le cui strutture profonde, infisse nell'inconscio umano, possono essere percepite attraverso una analisi sistematica. Lévi-Strauss ricercò l'ordine nella grande varietà ed eterogeneità dei miti, dei riti e dei sistemi di parentela, affermando la fondamentale razionalità del pensiero primitivo, al quale egli assegna una «scienza del concreto» pienamente sistematica. Diversamente da Durkheim e Mauss, che facevano derivare la classificazione dei primitivi dall'ordine sociale, Lévi-Strauss ritrova i fondamenti dei modelli sociali nelle strutture della mente umana.

Questa esaltazione della dimensione mentale si accompagna a una evidente degradazione dei dati empirici relativi ai costumi e ai riti primitivi e simili, che ricoprivano invece enorme importanza nell'antropologia basata sulla raccolta diretta dei dati. Per Lévi-Strauss, il significato profondo di un mito non si può ritrovare nei materiali di questo genere, che ne costituiscono soltanto lo sfondo, ma in uno schema dimostrativo, ottenuto attraverso lo studio di altri miti e di altre produzioni umane, e perciò in ultima analisi nelle strutture della mente dell'uomo. Tutto ciò implica lo studio dei processi logici, dei «codici» grazie ai quali la mente comprende l'esperienza concreta, e perciò conduce alla «decodificazione» dei singoli miti. I codici efficaci per i diversi aspetti del mondo dell'esperienza, inoltre, sono mutualmente convertibili o traducibili tra di loro, così come lo sono i miti che essi a loro volta spiegano. Per illustrare questa traducibilità, Lévi-Strauss utilizza l'analogia con la musica: una melodia può essere trasferita da una chiave in un'altra. L'importanza è tutta nella struttura formale, non nel contenuto manifesto. Lo strutturalismo di Lévi-Strauss è logico piuttosto che biologico o sociologico; esso implica una logica impersonale e necessitante più che la scelta individuale o il determinismo socio-culturale.

Questo formalismo del tutto privo di contenuti è stato vigorosamente criticato in quanto fondamentalmente insoddisfacente e umanamente privo di significato. Lévi-Strauss, comunque, ha più volte negato l'accusa e ha sostenuto la complementarità di forma e contenuto nel suo strutturalismo. I suoi difensori hanno richiamato l'attenzione sulle opposizioni binarie – maschio e femmina, cielo e terra, sinistra e destra – che sono centrali nel suo approccio e che costituiscono il contenuto fondamentale nella sua analisi del mito; sul suo uso del principio dello scambio (derivato da Mauss) per interpretare il mondo del mito; e infine sull'importanza da lui attribuita allo spostamento dalla natura alla cultura, come avviene, ad esempio, nei sistemi delle buone maniere a tavola. Lévi-Strauss ha affermato che questo strutturalismo è davvero «un nuovo modo di apprendere un contenuto».

Lévi-Strauss è stato criticato per aver prodotto affermazioni generali sui modelli universali basandosi soltanto sui dati provenienti da alcune culture locali, e inoltre per aver attribuito i suoi schemi strutturali alla mente umana universale. L'antropologo inglese Edmund Leach, egli stesso strutturalista, sostenne che il tipo di approccio di Lévi-Strauss può essere applicato in modo fruttuoso a società, culture e religioni partico-

lari, ma che esso deve evitare qualunque affermazione universale di largo respiro. Anche se tende a etichettare quasi tutti i concetti universali di questo genere come «insignificanti», Leach richiamò l'attenzione sull'importanza di alcuni temi universali rivelati dall'analisi del mito, come ad esempio: se sia definitiva la morte, o perché l'incesto sia proibito, o ancora come abbia avuto inizio la razza umana. Egli ritiene inoltre che Lévi-Strauss abbia fornito un contributo inestimabile all'analisi dei miti, richiamando l'attenzione sul modello o struttura fondamentale del racconto, più che sul suo contenuto evidente, per individuare il suo «messaggio» o significato fondamentale. Leach considera, infine, la propensione di Lévi-Strauss per la generalizzazione un salutare correttivo rispetto agli interessi prudenti ma atomistici degli strutturalisti americani, rivolti piuttosto a culture particolari. [Vedi *STRUTTURALISMO*].

**Clifford Geertz.** L'antropologo americano Clifford Geertz, che viene talvolta associato (in modo inesatto) allo strutturalismo, propone un tono nettamente nuovo, che si incarna nel termine *significato*, sia nel suo senso referenziale che nel senso di pienezza di significato, cioè di ciò che rende significativa l'esistenza umana. Geertz è impegnato in una sorta di antropologia ermeneutica (la sua etichetta è «antropologia interpretativa») e, proponendo una analogia tra antropologia e critica letteraria, giudica le culture e le religioni che analizza come opere d'arte. Questo porta inevitabilmente a «un approccio semiotico alla cultura», dal momento che l'antropologo si trova di fronte a singolari contesti culturali che egli può comprendere soltanto sciogliendo i significati dai loro segni (o simboli). Per Geertz il «sistema culturale» è simbolico, poiché si riferisce all'ordine o modello dei simboli e dei significati in una cultura particolare. Il termine, comunque, si applica anche ad altri aspetti di una cultura, come l'arte, la scienza, la filosofia, il senso comune e, ovviamente, la religione.

Geertz ritiene che i simboli sacri possiedano una singolare duplice qualità. Da una parte, essi forniscono una rappresentazione di come sono le cose: una cosmologia o metafisica; dall'altra parte, essi forniscono una guida o un programma per l'azione umana: un'etica o estetica. Perciò i simboli sacri esprimono insieme sia un «è» sia un «dovrebbe essere». Una religione è costituita da un gruppo di tali simboli, uniti a formare un tutto ordinato, un sistema simbolico che attribuisce significato alle azioni e ai fatti umani e fornisce autorità fondamentale alle idee, ai valori e allo stile di vita di una società. Geertz attribuisce l'uso di tali simboli al bisogno umano di «attribuire un senso all'esperienza, di darle forma e ordine», un bisogno che sarebbe vitale al pari di tutti i bisogni biologici. Egli accosta questo suo approccio allo studio della religione all'attuale visione dell'uomo come «animale che interpreta simbolicamente, che concettualizza, che cerca il significato».

Nel suo saggio *Religion as a Cultural System* (1973, pp. 87-125), Geertz completa questo schema fondamentale. Il centro dello studio antropologico della religione dovrebbe essere il significato dei simboli religiosi. La cultura viene presentata come un modello storicamente trasmesso di significati simbolici. La religione, considerata nella sua dimensione culturale, viene definita come «1) un sistema di simboli che agisce per 2) stabilire negli uomini stati d'animo e motivazioni potenti, diffuse e di lunga durata mediante 3) la formulazione di concezioni dell'ordine generale dell'esistenza e 4) rivestendo queste concezioni di una tale aureola di realtà che 5) gli stati d'animo e le motivazioni sembrano davvero realistici» (p. 90). Il simbolo è definito come «un oggetto, un atto, un fatto, una qualità o un rapporto che serve da veicolo per una concezione; la concezione è il significato del simbolo» (p. 91).

I simboli e i loro significati, secondo Geertz, sono disponibili per lo studio empirico perché sono tangibili, pubblici, «esteriori», non racchiusi nelle menti individuali; cioè perché sono sociali. Geertz, come Eliade con le sue «ierofanie», avverte che non si devono confondere gli oggetti e gli atti che servono come veicoli per i significati (ciò che è «in quanto tale») con il loro ruolo simbolico. Noi non li studiamo «in quanto tali»; piuttosto noi studiamo i modelli di significato che possono essere scorti nel loro uso simbolico. I simboli religiosi agiscono unicamente per esprimere una immagine della realtà e per dare forma alla realtà evocando stati d'animo e motivazioni. Essi servono a svelare il significato anche nelle situazioni e nelle crisi più evidentemente irrazionali, enigmatiche, paradossali, caotiche o negative.

Geertz si è mosso da accurati studi di piccole comunità verso le affermazioni generali e le ampie descrizioni comparative, per esempio delle religioni di Giava e dell'Islamismo marocchino e indonesiano. Egli afferma che i modelli di significato generali e ricorrenti possono essere scorti anche negli studi comparati e che le intuizioni e le conclusioni sulla religione derivate dall'analisi di una cultura locale possono essere applicate anche a una religione differente. Geertz è perfettamente consapevole del fatto che l'interpretazione scientifica di una cultura e di una religione diverse dalle proprie non possa essere la stessa della comprensione propria dell'indigeno, ma spera che «selezionando le strutture di significato» sia reso possibile il dialogo interculturale. Egli crede ancora, comunque, ad uno

studio scientifico della cultura e della religione, in cui lo studioso svolga un ruolo disinteressato *in quanto* studioso, senza alcun coninvolgimento personale. Il fatto che Geertz parli della «dimensione culturale» della religione può dare l'impressione che egli conosca l'esistenza di altre dimensioni. Egli comunque si limita esplicitamente alla «religione come fenomeno sociale, culturale e psicologico» ed evita accuratamente ogni giudizio ontologico.

**Mary Douglas.** Nell'antropologa inglese Mary Douglas è notevole il tentativo di porre in relazione i sistemi simbolici di culture primitive su piccola scala con le linee di tendenza principali delle società più complesse – antiche e moderne, occidentali e orientali. Contrastando le tendenze che privilegiano la mente e la logica, inaugurate da Lévi-Strauss (che ella ammira ma anche critica), la Douglas è ritornata all'interesse di Durkheim per le classificazioni sociali come fondamento dei sistemi simbolici e alla sua attenzione per i rapporti sociali come modello per i rapporti logici, e perciò per il modo di intendere il mondo. Ancora in contrasto con Lévi-Strauss, ella è ritornata all'interesse di Robertson Smith per i riti, piuttosto che per i miti, come oggetto centrale dell'analisi.

Cercando un «modello simbolico interculturale e universale», la Douglas trova la base naturale per questo modello nel corpo umano, che ella pone come modello per i sistemi culturali e come luogo per «i simboli naturali». Ella afferma che il corpo e le sue funzioni vengono percepiti e controllati come un riflesso delle strutture e dei controlli sociali, e pone in relazione i diversi modelli fisiologici con le mitologie e le teologie in mutamento, sia nelle culture primitive sia in quelle più complesse.

In *Purity and Danger* (1966) la Douglas si concentra sui rituali connessi con la contaminazione e il tabu nelle culture primitive, mostrando, attraverso una analisi strutturale, che essi sono espressioni dell'universale richiesta umana di un ordine sistematico. Tale richiesta è presente sia nelle società moderne che in quelle primitive: per esempio nella pulizia della casa e nell'educazione alla toeletta. Sebbene la Douglas sostenga ancora la distinzione tra società primitive, indifferenziate, e società complesse, istituzionalizzate, ella rifiuta la caratterizzazione dei primitivi come legati ossessivamente al rito e nega la validità della distinzione abituale tra magia e religione. Ella ritiene che «efficacia magica» – la capacità dichiarata delle prestazioni rituali di ottenere i risultati desiderati, che di solito è vista come una caratteristica distintiva delle religioni primitive – sia un concetto essenziale, alternativamente accettato o rifiutato, anche delle maggiori religioni occidentali. La Douglas applica la sua analisi a ogni oggetto possibile, dalla stregoneria primitiva al codice di santità del *Levitico*, agli usi tradizionali cinesi, scorgendo il sistema simbolico che giace sotteso a ciascuno di questi oggetti.

In *Natural Symbols* (1970), la Douglas considera il rituale l'espressione di una cosmologia sociale. Ella cerca di individuare le connessioni tra le cosmologie specifiche e i sistemi simbolici dei rapporti sociali presenti nelle culture particolari. La Douglas riconosce che si manifestano ampie varianti nelle culture primitive, che vanno da culture intensamente ritualistiche a culture che evidenziano l'«efficacia magica», fino a culture che mancano totalmente di interesse per il rituale, la cosmologia o un regno soprannaturale. Seguendo Durkheim, ella ipotizza che la spiegazione per queste differenze culturali si possa trovare nella varietà dei contesti sociali. Se la sua ipotesi fosse corretta, ad esempio, allora la visione fondamentale del corpo umano, che esprime una interpretazione culturale del rapporto tra materia e spirito, dovrebbe essere in sintonia con certe strutture sociali, una teoria che sarebbe dimostrata anche empiricamente. Perciò, per la Douglas, la raccolta diretta dei dati antropologici fornirà il chiarimento sull'«argomento tradizionale della storia delle religioni» e rivelerà «le forme implicite delle grandi controversie teologiche».

La Douglas riconosce una consonanza che accosta le regole rigorose e i rigidi controlli dei gruppi sociali ai blocchi delle funzioni corporali. Ella afferma che un alto livello di formalismo sociale corrisponde a un forte interesse per la purezza – evitare la contaminazione – connessa con un intenso ritualismo. Il contrario avviene nei gruppi sociali meno regolamentati, più informali. La Douglas sviluppò questa teoria nella forma di uno schema, che dispone le culture e le loro religioni secondo certe correlazioni nel campo delle pressioni sociali (etichettate come «gruppi») e certi sistemi di classificazione o visioni generali (etichettati come «griglie»). Laddove il gruppo e la griglia sono particolarmente evoluti, l'interesse per le regole di purezza e le connesse rappresentazioni rituali sono assai intensi, e così via nello spettro, fino a una situazione in cui le risposte personali, spontanee, vengono incoraggiate e i rituali formali, invece, sono evitati. La Douglas applica questo schema ai casi in cui vengono alternativamente esaltati i sacramenti oppure l'esperienza interiore, sia nelle religioni primitive sia nelle maggiori religioni del mondo occidentale.

Nell'opera della Douglas viene sottolineata la tendenza a ordinare e a comprendere l'esperienza umana attraverso codici simbolici che esprimono le visioni del mondo fondamentali. Il suo interesse specifico si rivolge ai rituali, in quanto portatori di questi codici, e sulla consonanza tra codici rituali e strutture sociali nelle

singole culture. Nonostante il suo marcato determinismo socio-culturale, la Douglas tiene conto dei distinti atteggiamenti personali verso i rituali e delle diverse visuali del corpo umano inteso come modello per il corpo sociale (e viceversa). Sebbene affermi come sua «regola metodologica» che il paragone deve essere limitato a un ambiente sociale o campo culturale limitato, ella sovente passa dalla considerazione di una piccola e sperduta società tribale a confronti di ampio respiro con la tradizione cattolica o protestante, oppure con movimenti come quello della Nuova Destra e quello *hippy* degli anni '60. Lamentando i mali sociali e psicologici indotti dall'antiritualismo contemporaneo (alienazione e aridità spirituale) e auspicando, invece, gli effetti salutari di una esistenza autenticamente ritualistica, la Douglas si allontana dall'obiettivo distacco che viene spesso richiesto alla cultura antropologica e finisce per optare per giudizi normativi e atteggiamenti moraleggianti.

### BIBLIOGRAFIA

H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, I-III, 4ª ed. Paris 1929, fornisce, sebbene datato, la trattazione più completa dello sviluppo dello studio scientifico della religione. In inglese, probabilmente il miglior panorama storico è dato da E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975. M. Jastrow, *The Study of Religion*, 1901, rist. Chico/Calif. 1981, è una trattazione classica, datata ma preziosa. J. Wach, *Religionswissenschaft*, Leipzig 1924, è una brillante trattazione sistematica. Cfr. anche, di Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York 1958.

Per gli approcci degli antichi Greci e Romani, cfr. Pinard de la Boullaye e Jastrow, e inoltre R. Drews, *The Greek Accounts of Eastern Story*, Washington/D.C. 1973; e W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1960.

Tra i molti e quasi sempre eccellenti volumi sulle teorie e sui metodi della storia e della fenomenologia della religioni, ricordiamo: R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1967; U. Bianchi, Cl.J. Bleeker e A. Bausani (curr.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972; L. Honko (cur.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, The Hague 1979; M. Eliade e J.M. Kitagawa (curr.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959; e U. Bianchi, *The History of Religions*, The Hague 1971. J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, I-II, The Hague 1973-1974, fornisce una eccellente antologia di scritti fondamentali, insieme a una introduzione storica e a una dettagliata bibliografia.

Per gli approcci antropologici, cfr. P. Radin, *The Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism*, New York 1933; e inoltre R.H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, New York 1937, e la dura critica di E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971). W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, 4ª ed. New York 1979, è una magnifica antologia di scritti fondamentali. M. Banton (cur.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, contiene saggi classici di Clifford Geertz, Victor Turner e Melford Spiro. Degno di nota anche A.F.C. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966. J. Skorupski, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge 1976, fornisce un esame rigoroso degli approcci intellettualistico (Tylor e altri) e simbolico (Durkheim e altri) dal punto di vista della filosofia analitica. Per una trattazione provocatoria della religione primitiva e della religione in generale, che contrappone le prospettive degli antropologi a quelle dei religionisti comparatisti, cfr. G.K. Chesterton, *The Everlasting Man*, New York 1925.

Ch.Y. Glouk e Ph.E. Hammond (curr.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, New York 1973, comprende riconsiderazioni su Marx, Weber, Durkheim, Malinowski, Freud, William James e H. Richard Niebuhr. A.W. Eister (cur.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York 1974, è una notevole raccolta di testi sugli approcci sociologici e scientifici. Per le teorie storiche e i metodi storici, cfr. Fr. Stern (cur.), *The Varieties of History. From Voltaire to the Present*, New York 1956; e H. Meyerhoff, *The Philosophy of History in Our Time*, New York 1959. Prezioso e stimolante è anche Ed.H. Carr, *What is History?*, New York 1961.

Per i recenti approcci strutturalisti e semiologici, cfr. D. Robey, *Structuralism. An Introduction*, Oxford 1973; Cl. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973 (trad. it. *Interpretazioni di culture*, Bologna 1987); e Ed. Leach, *The Structural Study of Myth and Totemism*, New York 1968. Cfr. infine P.K. Feyerabend, *Against Method*, London 1975 (trad. it. *Contro il metodo*, Milano 1991, 5ª ed.), una brillante e graffiante critica dei moderni metodi scientifici.

SEYMOUR CAIN

## Problemi metodologici

Lo studio della religione è circondato da condizionamenti e da limitazioni. In primo luogo c'è da considerare la motivazione che spinge il singolo studioso a entrare in campo: una questione parzialmente o totalmente soggettiva, sulla quale è sempre imprudente generalizzare. In secondo luogo va considerata la disponibilità del materiale e i limiti entro i quali lo studioso è preparato a comprenderlo e ad analizzarlo. Ma anche quando siano risolti i problemi di una adeguata motivazione e di un accesso scientificamente fondato al materiale, rimangono i problemi di metodo. Come deve essere organizzato e classificato il materiale? Quali procedure analitiche sono di volta in volta appropriate? E fino a che punto queste procedure possono essere elevate a principi metodologici generali? Ulteriori domande si suggeriscono da sole. Fino a che punto i presupposti personali di chi investiga hanno effetto sul

modo in cui un certo gruppo di fonti viene affrontato e analizzato? Lo studio della religione è una scienza «pura» o «applicata», se veramente è una scienza? Tale studio è diretto, o meno, verso una meta situata al di là della comprensione intellettuale di un particolare esempio? Lo studio della religione dovrebbe tenersi lontano dalle questioni riguardanti l'impegno personale, oppure si può concedere allo studioso (o addirittura da lui ci si aspetta) che egli affermi il valore di una tradizione religiosa sulle altre?

Tali questioni, e molte altre di tipo consimile, sono state vivacemente dibattute negli anni recenti. Considerate nel loro insieme, esse hanno reso la «metodologia» una sottodisciplina autonoma all'interno dello studio della religione, o piuttosto due sottodiscipline, l'una storica e l'altra sistematica. La corrente storica, paragonabile per molti aspetti alla storia della scienza, esamina i metodi e gli approcci passati, con lo scopo di tracciare il corso dello studio stesso durante gli ultimi due secoli. L'altra corrente, quella sistematica, ha certi aspetti in comune con la filosofia della scienza, da una parte, e con la teologia sistematica, dall'altra. Essa ha proposto le sue opinioni sul passato soltanto fino a quando i metodi di ieri sono rimasti in vigore; altrimenti si è concentrata su ciò che risulta correntemente noto sulla natura della religione, da una parte, e sui presupposti di chi investiga, dall'altra.

La maggior parte degli attuali problemi metodologici dello studio della religione sono sorti in rapporto a questa seconda corrente sistematica e si sono sviluppati a causa dei differenti presupposti che gli studiosi hanno portano con loro nel settore. Fa molta differenza, ad esempio, se lo studioso ha una preparazione di base come teologo, come filosofo, come filologo classico o come etnologo raccoglitore di dati. Meno significativa, invece, sarebbe una sua eventuale affermazione a proposito dell'origine «naturale» della religione. Presupposti di questo genere vengono raramente affermati chiaramente: per questo le successive generazioni di studiosi sono chiamate a trarre le loro conclusioni. Anche per questo motivo, tra gli altri, un approccio alle questioni metodologiche è di fatto indispensabile come preliminare per qualunque riflessione sistematica.

La religione, come è noto, è assai difficile da definire e da circoscrivere. Di fronte a questa situazione, ci si aspetterebbero analoghe difficoltà nello studio della religione. Che la religione sia multifunzionale – individuale e collettiva, esistenziale, intellettuale, sociale ed etica – è universalmente riconosciuto in teoria, ma è difficile da applicare nella pratica. Dipendendo dai limiti del singolo investigatore, lo studio della religione può concentrarsi su una singola funzione o su un singolo aspetto della religione, escludendo tutti gli altri. L'eventuale convinzione, da parte dell'osservatore, che la componente «essenziale» della religione vada trovata in una soltanto delle sue funzioni ha l'effetto di stabilire una scala di priorità all'interno della gamma dei fenomeni osservabili. Il sociologo, ad esempio, esamina una funzione, lo psicologo un'altra, semplicemente come una questione di competenza professionale o di scelta personale. Il filologo è stato preparato a interpretare le parole, ma in assenza di materiali testuali può trovarsi disorientato. La specializzazione è ovviamente necessaria, ma può diventare un pericolo quando i metodi e gli approcci alternativi non vengano riconosciuti o non siano apprezzati o quando la gamma delle espressioni della religione venga ridotta a quanto solo lo specialista è capace di dominare: in simili casi è appropriato parlare di «riduzionismo». Fino a quando lo studio della religione sarà (come è attualmente) un punto d'incontro di discipline diverse (molte delle quali preferiscono mantenere una esistenza autonoma nel mondo accademico), si deve accettare l'esistenza di una grande diversità di approcci e di metodi.

**Il giudizio di valore.** I problemi di metodo nello studio della religione, comunque, non sono tutti dello stesso tipo. Il metodo può essere riferito al materiale oppure al motivo. Nel primo caso, la questione è legata alla struttura della religione stessa, che si manifesta nei testi e nei monumenti, nei miti e nei rituali, nella moralità e nell'etica, così come nelle esperienze religiose degli individui. In questo caso il problema è quello di illustrare il rapporto tra questi fattori nei termini appropriati all'ambiente in cui ciascuno di essi appare. Nel caso dell'esperienza religiosa, ad esempio, inevitabilmente viene messa in luce la personalità di chi investiga. Oggi si tende ad affermare che nessuno studioso è capace di valutare il materiale in modo del tutto spassionato o «obiettivo», dal momento che ogni studioso è sottilmente connesso con un periodo, una ideologia, una teologia, una classe sociale e/o un clima di opinione. Questi presupposti possono essere o meno riconosciuti e uno dei maggiori obiettivi della fenomenologia della religione è stato quello di riconoscere e accantonare (o «mettere tra parentesi») tutto ciò che può eventualmente dare origine a giudizi di valore inopportuni. Ma lo scetticismo, su questo punto, è attualmente prevalente. Si è detto, per esempio, che anche se esistesse una situazione di totale libertà dai presupposti (il che, implicitamente, non è), desiderare questa condizione è già in se stesso un giudizio di valore. Perciò l'obiettività assoluta è una vana speranza e la discussione metodologica è un punto d'incontro necessario tra soggettività concorrenti. Lo studioso potrà raggiungere una squisita competenza tecnica da appli-

care, ad esempio, ai sistemi dei simboli religiosi, ma a livello ermeneutico l'approccio privo di giudizio di valore è assolutamente irragiungibile.

**Il vocabolario.** In larga misura lo studio della religione è stato accompagnato, nei passati tre o quattro decenni, da un certo tentativo di accordare le diverse spiegazioni con un passato accademico dominato da presupposti evoluzionistici. [Vedi *EVOLUZIONISMO*]. Ma la cosa si è dimostrata difficile. Gli evoluzionisti, infatti, fornirono allo studio della religione un vocabolario fondamentale; essi classificarono le religioni su base storica, geografica e culturale, sistematizzandole all'interno dei vari «ismi», ciascuno dei quali era il rozzo equivalente di una specie in senso biologico. Dove sembrò di poter vedere un incrocio di razze diverse, fu ideato come etichetta un ulteriore «ismo», il *sincretismo*.

Sarebbe stato più semplice, evidentemente, discutere i presupposti, del resto facilmente identificabili, dell'evoluzionismo piuttosto che cercare di modificare il suo vocabolario. Molti libri di testo diffusi ancora oggi seguono una linea di poco differente da quella in voga all'inizio del secolo. *Induismo*, ad esempio, è in teoria un termine del tutto inappropriato per etichettare una massa estremamente complessa di fenomeni collegati; esso, tuttavia, continua tranquillamente a essere usato. Obiezioni a termini come *sciamanismo* e *totemismo* vengono continuamente ripetute, eppure i termini continuano a sopravvivere.

A parte questo problema delle sopravvivenze terminologiche, si noti che oggi è unanimemente riconosciuto che qualiasi «sistema» religioso è costituito da molti fili intrecciati: uno degli obiettivi dell'attuale studio della religione è quello di cercare di sbrogliarli, di scioglierli, sia dal punto di vista storico che da quello funzionale. Evidentemente questo risultato si raggiunge più facilmente con un oggetto rigidamente circoscritto, lungo le linee stabilite dagli antropologi. Ma rimane in ogni caso vivissimo l'interesse per questioni più ampie anche se meno facilmente definite: la macrostoria della religione, l'«essenza» della religione, la «verità» religiosa, la natura dell'esperienza religiosa e la religione come universale umano.

Un fattore di complicazione è quello costituito dalla posizione dalla quale questioni come queste vengono affrontate: all'interno oppure all'esterno di una determinata comunità di credenti. In questo caso sono in gioco motivi dei generi più diversi. Ci può essere, infatti, una «volontà di credere» così come, al contrario, la determinazione a non credere. Una particolare tradizione può essere ritenuta, o meno, normativa e perciò «vera». Ci può essere una generale accettazione della religione in quanto tale, accompagnata (o meno) da un profondo scetticismo sulle singole religioni particolari. Le permutazioni e le combinazioni tra questi atteggimaneti sono quasi infinite e introducono fattori del tutto soggettivi nella questione del metodo.

**La soglia di risposta.** Mentre in passato si era assolutamente convinti del fatto che lo studio della religione implichi il riconoscimento delle leggi naturali secondo le quali agisce la religione – leggi che funzionano indipendentemente dall'atteggiamento dello studioso – si è ora giunti a riconoscere che la sociologia della conoscenza sia un problema indipendente e complesso nello studio della religione. Nella sua forma più radicale, la domanda «Come posso essere sicuro che il metodo che sto usando renda giustizia alla completezza di ciò che sto esaminando?» può produrre una totale paralisi mentale. Ma anche nelle forme più sfumate, essa porta al desiderio di affidarsi all'interpretazione di una data tradizione propria del credente, un desiderio che finisce per diventare l'oggetto di studio più pressante e più immediato.

La «soglia di risposta» è varcata quando diventa possibile per il fedele far presente la propria interpretazione contro quella dello studioso. Nello studio comparativo della religione di tipo tradizionale questo problema semplicemente non si poneva, dal momento che lo studioso era impegnato quasi esclusivamente nell'esame delle religioni del passato e spesso di un passato estremamente remoto. Qualunque interpretazione, naturalmente, poteva essere messa in dubbio, ma soltanto da altri specialisti che lavorassero secondo i canoni e le convenzioni occidentali. Oggi, al contrario, vengono studiate soprattutto le forme contemporanee, o almeno recenti, delle tradizioni viventi. Lo studio della religione spesso sfuma nel dialogo tra le religioni, in cui i punti di vista di entrambi gli interlocutori sono (almeno in teoria) egualmente importanti. La soglia di risposta implica il diritto del fedele di proporre una interpretazione particolare della propria tradizione (che può anche essere in disaccordo con quella della cultura occidentale) e di essere preso assolutamente sul serio. [Vedi *DIALOGO TRA LE RELIGIONI*, vol. 3].

**All'interno e all'esterno.** Ancora oggi, come un secolo fa, si discute appassionatamente per stabilire fino a che punto uno studioso della religione che non sia personalmente un «credente» possa comprendere una tradizione religiosa, possa entrare nel suo «spirito». Rispetto alle religioni del passato, questo problema raramente si è manifestato in modo acuto: le testimonianze si limitavano ai testi e ai documenti e abbastanza facilmente da essi si poteva dedurre la dimensione esistenziale della religione in questione. Ma attualmente si tende spesso a sostenere che nessuna forma speci-

fica di religione possa essere compresa in profondità se non dall'interno. Alcuni studiosi, naturalmente, sostengono con egual forza il contrario: poiché chi aderisce, anche in buona fede, a una certa forma religiosa è in qualche misura forzato a una determinata (e dunque ristretta) comprensione della tradizione alla quale appartiene, l'indagatore ideale è colui che lavora da posizioni del tutto estranee a limitazioni di questo genere. Nessuno dei due punti di vista, in verità, può essere ritenuto un principio generale. La comprensione intellettuale è una cosa, la simpatia che coinvolge la fantasia un'altra, il risveglio emotivo una terza ancora; e lo studio della religione può essere diretto verso ciascuna di queste. Sia gli aderenti a una religione che coloro che ad essa sono estranei possono naturalmente avere tutta una serie di giudizi personali, attivi a diversi livelli. In modo puramente teorico, l'estraneo potrebbe conoscere su una determinata tradizione religiosa, sulla sua storia, la sua struttura e le sue implicazioni sociali molto di più del comune fedele, anche senza poter godere, non essendo toccato emozionalmente da alcuna affermazione, della rivelazione divina tradizionale. Colui che aderisce a una religione, invece, affermerà che null'altro è importante a confronto del messaggio rivelato e resterà facilmente indifferente (o addirittura ostile) di fronte a qualsiasi questione che non sostenga davvero tale messaggio. Tra queste due prospettive si conoscono tutte le combinazioni e tutte le permutazioni possibili. Ma in ogni caso, per lo studioso che non appartiene alla tradizione sotto esame, è grandemente auspicabile la facoltà elusiva dell'immaginazione simpatetica – sebbene, laddove essa manchi, sia assai difficile indicare il modo di insegnarla.

**Il problema della traduzione.** Consapevolmente o inconsapevolmente, ogni studioso appartiene a una tradizione linguistica, cioè a una serie di presupposti e di convenzioni, esplicite o implicite, che fornisce i termini mediante i quali viene descritta la religione. La maggior parte di questi termini è di origine occidentale, ottocentesca o novecentesca; sebbene integrati continuamente con nuove creazioni, nel loro insieme questi termini rappresentano la religione ancora peggio di quanto il razionalismo occidentale postilluministico credeva. La stessa parola *religione*, come ha ricordato Wilfred Cantwell Smith, appartiene a questa classe, così come i vari «ismi» che abbiamo già menzionato. Ad un certo livello, in realtà, l'unico vocabolario dottrinale di base disponibile era quello del Cristianesimo (soprattutto protestante).

Lo studio comparativo della religione è stato un'impresa soltanto occidentale; esso era, almeno nelle sue intenzioni, una scienza, ma una scienza in perfetto accordo con la nozione novecentesca di ciò che dovrebbe essere la religione. Tutte le idee, i concetti e le dottrine furono tradotti nei loro più prossimi equivalenti occidentali. Ma anche quando si spiegò, per esempio, che nell'Induismo la *mokṣa* non è l'equivalente della «salvezza» cristiana, oppure che associando al sanscrito *sat*, o *satya*, la nozione occidentale di «realtà» si trasforma una impressione nel suo perfetto opposto, il tentativo di una traduzione persistette. Si deve comunque riconoscere che tutti i simboli religiosi, parole comprese, derivano i loro significati dal contesto generale in cui vengono usati. Ciascuno di essi produce una schiera di associazioni nella mente rispettivamente degli «adepti» e degli «estranei», associazioni che possono anche differire in modo significatvo da un periodo all'altro e all'interno di ogni singola tradizione. A meno di possedere la gamma completa delle possibili associazioni e dei possibili «significati», la comprensione è sempre destinata a essere insoddisfacente. Il Nuovo Testamento è, in qualche modo, un testo differente in greco, in latino, nell'inglese del XVII secolo e nell'inglese della fine del XX secolo; per analogia si può ipotizzare che la *Bhagavadgītā* abbia assunto una nuova identità nelle sue traduzioni nelle lingue europee, a partire dal 1785.

Questo è il motivo principale per cui lo studio della religione ha sempre avuto una importante componente filologica, anche se, a ben vedere, la capacità di leggere e la capacità di comprendere possono anche essere due abilità ben distinte. I testi, infatti, non si concludono mai in loro stessi. Al di sopra e al di sotto di ciò che propriamente dice un testo, c'è tutta la questione delle immagini che esso comunica, della sua funzione nella vita della comunità dei fedeli, del suo rapporto con altre forme di espressione religiosa (musica, danza, spazio sacro, preghiera, magia, simboli di potere in generale) e infine della sua propria tradizione ermeneutica. E se poi lo studioso della religione deve essere capace di comprendere qualunque testo abbia una rilevanza per la sua indagine, allora l'analisi filologica risulta soltanto un aspetto di una realtà più complessa. Se ci si interessa alle religioni primitive, per esempio, non ci sono in pratica testi scritti da studiare, e l'attenzione deve rivolgersi altrove, alla funzione e alla trasmissione della tradizione sacra, in particolare.

**La tradizione e la trasmissione.** L'attuale studio della religione ha imparato molto dall'antropologia e dalla sociologia sulla trasmissione della tradizione sacra. Ma anche su questo punto, come su molti altri, non tutti gli studiosi concordano su quali approcci siano necessari e appropriati, soprattutto quando sono interessate le «grandi tradizioni» (usando questo termine soltanto in riferimento al numero degli aderenti). I metodi della critica letteraria furono applicati dap-

prima ai testi sacri almeno un secolo fa e in alcuni ambienti sono ancora appassionatamente difesi. Ma il testo sacro è una tradizione vivente che si è costituita in un particolare momento nel tempo; essa ha una preistoria e inoltre una successiva storia dell'interpretazione. La tradizione orale ha preceduto la trasmissione scritta: esiste allora un approccio di tipo «storico-tradizionale» (propugnato con forza, negli anni '50 e '60, soprattutto dagli studiosi scandinavi) che tenta di analizzare questa fase «orale». In seguito, all'interno della comunità si realizza un processo di interpretazione e di reinterpretazione che vive e che si sviluppa: si tratta della «tradizione cumulativa» di cui ha parlato Wilfred Cantwell Smith. Ancora una volta, tuttavia, va evidenziato che questa fase ulteriore coinvolge molti elementi che non sono sempre propriamente religiosi, come ad esempio il complesso rapporto che accosta la comunità dei credenti con il mondo in cui essa vive, con i membri di una diversa comunità o con coloro che aderiscono a una qualche altra tradizione religiosa o profana. Tutte queste questioni devono essere attentamente valutate quando si considera il processo attarverso il quale una tradizione sacra – scritta oppure orale – si trasmette da una generazione all'altra.

**La secolarizzazione.** Un profondo coinvolgimento con l'intera questione dello studio della religione è insieme il limite e l'effetto del processo di secolarizzazione. Esso infatti possiede tre fasi ben definite: in primo luogo la fase del rifiuto, quando i credenti si rivolgono dalla religione a una qualche autorità secolare, di solito quella proveniente da una qualche forma di scienza; in secondo luogo c'è la fase dell'adattamento, in cui gli individui cercano di venire a patti con ciò che è nuovo mentre attribuiscono una nuova forma al vecchio per inserirlo in nuovi schemi di pensiero (in questa fase emerge il liberismo); e infine, in terzo luogo, la fase della reazione, in cui i vecchi valori vengono del tutto rinnovati e viene richiesta una nuova fedeltà. In questa terza fase emergono varie forme di fondamentalismo, in diretta opposizione sia con gli apostati che con i progressisti.

Lo studio della religione viene toccato dal processo di secolarizzazione in molti modi, complessi oppure sottili. Anche quando lo studioso, infatti, si sforza di tener conto di questo aspetto della sociologia della conoscenza, egli è di fatto necessariamente coinvolto in esso. La religione può essere studiata dall'interno di una comunità di credenti oppure dall'esterno, ma difficilmente essa può essere studiata a prescindere dal processo di secolarizzazione: questo conduce a conseguenze dirette rispetto a ciò che è visto come l'oggetto dell'esercizio accademico o della ricerca personale. Probabilmente pochi studiosi vedono oggi lo studio della religione come un modo per mettere insieme il pranzo e la cena. Ma una netta linea di demarcazione separa coloro che sono convinti che all'interno del mondo della religione rimanga posto per una autorità superiore da coloro che invece negano questa presenza. Per questi ultimi, lo studio della religione non può essere altro che una scienza del comportamento e la stessa religione finisce per essere qualcosa tra l'idealismo e la patologia. I primi, invece – e sono molti – pongono talora con cura questa autorità superiore all'interno di una specifica tradizione: in questo caso quella particolare tradizione servirà da modello per indicare come la religione dovrebbe o potrebbe essere. Oppure essi possono concentrarsi sull'unico universale davvero dimostrabile in ogni religione: che essa coinvolge gli uomini e l'esperienza umana.

**L'esperienza e il misticismo.** Lo studio della religione in questo secolo è stato influenzato da una polarizzazione simile a quella che si incontra nella religione occidentale considerata in generale, una polarizzazione tra individuale e collettivo, tra personale e sociale. Da entrambe le parti, comunque, l'«esperienza religiosa» – quella dell'individuo in quanto tale o quella dell'individuo nella società – ha fornito una interessante alternativa alla tendenza unilaterale verso formulazioni intellettuali della credenza religiosa. Molti ritengono che compito dello studioso sia penetrare al di là degli aspetti esteriori della religione, fino all'esperienza personale del «reale», del «trascendente», del «numinoso» o del «sacro» che attribuiscono loro valore. Da *The Varieties of Religious Experience* (1902) di William James, passando per *Das Heilige* (1917) di Rudolf Otto e fino a *The Religious Experience of Mankind* (1969) di Ninian Smart, questa tendenza è stata costante e accentuata, e anzi fortemente rinforzata dal disordine intellettuale che seguì le due guerre mondiali e la convulsa sperimentazione degli anni '60. Le ricerche antropologiche sullo sciamanismo e gli esperimenti condotti con l'uso di droghe allucinogene suggerirono confronti con le esperienze dei mistici di tutte le tradizioni: il misticismo era infatti considerato il punto più elevato tra quelli raggiungibili dall'individuo all'interno della (o forse oltre la) sfera religiosa.

Ma, tra tutte le forme della religione, quella sperimentale è certamente la più difficile da definire e da analizzare. Le esperienze degli altri uomini, infatti, possono essere conosciute soltanto fino al punto in cui essi sono capaci o vogliono comunicarle, mediante la parola, l'azione oppure i gesti. I sintomi fisiologici possono essere attribuiti all'interpretazione religiosa (e forse anche viceversa). Gli individui possono essere capaci di (o volere) fornire soltanto gli indizi meno significativi sulla natura delle proprie esperienze religio-

se. Ci può anche essere un inganno, deliberato o involontario, e perciò l'esperienza individuale, pur avendo il suo luogo all'interno di una comunità, dei suoi valori e dei suoi simboli, deve essere considerata potenzialmente differente dalle aspettative altrui. Non può essere dimenticato, peraltro, che sono stati fatti innumerevoli tentativi per comunicare la natura dell'esperienza religiosa personale. Ma trattare l'esperienza personale come elemento determinante di tutte le religioni è assolutamente sbagliato. Essa è importante, certamente, fin dove è accessibile a chi investiga; in quasi tutti i casi, tuttavia, essa può essere analizzata in modo soddisfacente soltanto in rapporto alla comunità al cui interno essa si realizza.

Lo studio del misticismo è costellato di difficoltà particolari. Alcune sono semplici difficoltà dell'esistenza comune, in questo caso ingrandite, ma altre sono difficoltà del tutto specifiche: tra queste ultime dobbiamo annoverare l'impossibilità virtuale di raggiungere una univoca e accettabile definizione di *misticismo* e il riconoscimento dell'ampia gamma di esperienze che andrebbero descritte come «mistiche», dallo stadio ipnotico della catalessi, da una parte, fino a un certo senso di completezza e di benessere, dall'altra. In questo caso, come spesso avviene nello studio della religione, l'assenza di precisione terminologica ha reso praticamente impossibile la coerenza metodologica. Lo studio dei fenomeni connessi con il «misticismo» naturalmente proseguirà; la parola stessa, d'altro canto, è di scarsa o addirittura nulla utilità come strumento analitico. Come per l'esperienza religiosa in generale, anche il misticismo deve assolutamente essere riferito agli ambienti sociali all'interno dei quali si manifesta.

**La *leadership* religiosa.** Questa questione che riguarda il posto dell'individuo all'interno della comunità dei credenti e dei fedeli continua a essere di enorme importanza. Una questione speciale riguarda, invece, la natura della *leadership* religiosa, una questione resa ancora più acuta di fronte ai tanti nuovi movimenti religiosi sorti fin dagli anni '60. Quando la *leadership* tradizionale è completamente o parzialmente istituzionalizzata, all'interno di una struttura fondata sull'autorità accettata e che assegna ai suoi capi ruoli convenzionali, allora gli ultimi sviluppi hanno portato alla ribalta la figura del capo «carismatico». Che si tratti di un guru, di un profeta, di un messia oppure di un ideologo rivoluzionario, il capo carismatico e i suoi seguaci hanno fornito nuove possibilità all'analisi psicologica e sociologica. Da una parte si tratta del problema del retroterra e della personalità del capo; dall'altra, delle alienazioni e delle affermazioni di coloro che scelgono di diventare soi seguaci. Nel complesso, l'analisi è stata finora diretta più verso le seconde che verso le prime. Sorprendentemente poco è ancora noto sulla personalità e le motivazioni di coloro che, nei diversi periodi, hanno fondato movimenti religiosi, forse per la difficoltà di trovare un terreno intermedio tra le loro decise affermazioni di essere veicoli della rivelazione e l'assoluta negazione di ciò.

**Il problema della cultura.** Ma forse il problema di metodo più importante nell'attuale studio della religione è quello che riguarda il rapporto tra religione e cultura e le relazioni che accostano tradizioni religiose separate in un mondo culturalmente complesso. Che la religione sia legata alla cultura è una cosa di cui tutti sono consci. Ma come funzioni questo rapporto è tutta un'altra cosa. Se la cultura viene considerata la somma totale di quei fattori (lingua, legge, storia, abiti, cibi, musica, letteratura) che forniscono ai membri di una comunità il senso di appartenere a quella comunità piuttosto che a un'altra, la religione va aggiunta a questa lista o va tenuta separata da essa? E inoltre, se si consente che le forme esterne della religione appartengano all'orbita della cultura, ci può essere una «essenza» della religione che non sia così limitata? E ci possono essere religioni «etniche» contrapposte a quelle «universali», le prime legate alla cultura, le seconde no? Che le religioni stesse frequentemente affermino di non appartenere alla cultura, di essere sovraculturali perché fondate su verità «eterne» e «universali», non influisce affatto sul problema. Il problema, per lo studioso, è che, nonostante i metodi empirici possano facilmente stabilire quali elementi di una tradizione religiosa si sono fissati in un tempo e in un luogo prestabiliti, e dunque devono essere considerati culturalmente condizionati, non esiste alcun metodo empirico con cui misurare l'eterno e il trascendente. A questo punto, lo studio della religione dovrebbe essere riassorbito nella teologia (o almeno nella metafisica) oppure assumere un meditato silenzio.

**Una scienza, un'arte, una abilità.** Che lo studio della religione sia una scienza fu affermato con vigore già un secolo fa. Le nuove forme di sperimentazione hanno tentato, in seguito, di costringere questo studio nel ruolo un po' vago di un'arte, sostenuta dalle impressioni, favorita dal dialogo e trasmessa come un aspetto di un più ampio desiderio personale di autorealizzazione e di autoespressione: per questo tale arte non avrebbe propriamente bisogno di un vero e proprio «metodo». Che lo studio della religione richieda anche la pratica di una o più tecniche di abilità, infine, è stato sempre affermato. La conoscenza enciclopedica era considerata possibile due secoli fa; oggi è soltanto una remotissima possibilità. Ma i problemi metodologici riguardanti in generale la religione hanno la singolare abitudine di ricomparire, in forme virtualmente identiche, in qualunque punto lo studioso decida di

cominciare la sua indagine. Resteranno sempre le difficoltà legate alla tensione tra espressioni «interiori» ed «esteriori» della religione, tra la sua «essenza» e le sue «manifestazioni» e inoltre tra le tante sue funzioni osservabili. In quasi tutte le società moderne si aggiungono poi altri problemi, posti dalla secolarizzazione da una parte e dal pluralismo religioso e culturale dall'altra. Difficilmente ci si può aspettare che una simile serie di lucchetti possa essere aperta da una sola chiave.

Il pluralismo metodologico, in altre parole, è necessario e desiderabile; il settarismo metodologico è da deplorare. Lo studio della religione – in quanto distinto dalla teologia confessionale e dai suoi equivalenti – difficilmente può affermare di essere una «disciplina» in senso medievale, una *disciplina* in cui ai discepoli viene insegnato dal *magister* soltanto ciò che è opportuno per loro conoscere. Esso è piuttosto – e deve restare – un punto di incontro tra discipline diverse, una impresa plurimetodica che si rivolge alla comprensione e alla spiegazione dell'espressione forse più persistente della condizione umana.

**BIBLIOGRAFIA**

Per una più ampia discussione dei problemi qui sollevati, cfr. il mio *Understanding Religion*, London 1983; per il retroterra storico, il mio *Comparative Religion. A History*, London 1975. Molti studiosi sono stati riluttanti, in anni recenti, a scrivere libri dedicati interamente alla metodologia; ma cfr. Å. Hultkrantz, *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*, Stockholm 1973 (disponibile solo in svedese); N. Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton 1973; U. Bianchi, *The History of Religions*, Leiden 1975; Fr.J. Streng, *Understanding Religious Life*, 2ª ed. Encino/Calif. 1976.

Tra le molte raccolte di saggi metodologici, sono da raccomandare: Th.P. van Baaren e H.J.W. Drijvers, *Religion, Culture and Methodology*, The Hague 1973; G. Lanczkowski, *Selbsverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974; M. Eliade e J.M. Kitagawa, *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959; R.D. Baird, *Methodological Issues in Religious Studies*, Chico/Calif. 1975; e St.T. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford 1978.

ERIC J. SHARPE

# T

**TEOLOGIA.** [Questa voce tratta soltanto del dialogo, interno all'ambiente accademico, teso a conciliare le diverse visioni della verità e della natura della religione].

## Teologia comparata

Storicamente, il termine *teologia comparata* è stato usato in una grande varietà di modi. Talora è stato riferito a una sottosezione della disciplina chiamata «religione comparata», in cui lo storico delle religioni analizza le «teologie» di diverse religioni. Tal altra, invece, nella disciplina variamente chiamata «scienza della religione», *Religionswissenschaft*, o «storia delle religioni», alcuni studiosi hanno usato il termine *teologia comparata* per indicarne un aspetto particolare. Fr. Max Müller, ad esempio, nella *Introduction to the Science of Religion* (1873, 1880) usò il termine per riferirsi a quella parte della «scienza della religione» che ne analizza le forme «storiche», in contrasto con la «teologia teorica», che si riferisce all'analisi delle possibili interpretazioni filosofiche di ogni religione. Inoltre, nel 1871 James Freeman Clarke pubblicò il saggio *Ten Great Religions. An Essay in Comparative Theology*, sulla storia delle dottrine religiose nelle diverse tradizioni.

**Problemi e possibilità.** In generale, gli studiosi contemporanei di storia delle religioni o di studi religiosi non usano il termine *teologia comparata* nel senso di Müller o di Clarke, per cui quelle prime accezioni sono ora più d'interesse storico che attuali. Nel mondo culturale contemporaneo, il termine può essere interpretato in due modi distinti. Può continuare a riferirsi ad un lavoro comparativo all'interno dello studio secolare della storia delle religioni, in cui «teologie» differenti di tradizioni diverse vengono paragonate tra loro mediante un metodo comparativo elaborato nella disciplina stessa. Di solito, comunque, *teologia comparata* si riferisce ad un'opera più rigidamente teologica (chiamata talvolta «teologia del mondo» o «teologia globale»), che ordinariamente studia non una tradizione sola, ma due o più, messe a confronto sul terreno teologico. Perciò si possono trovare teologie comparate cristiane (o buddhiste e induiste) in cui la tradizione propria del teologo viene confrontata criticamente e teologicamente con altre tradizioni. Più raramente, la teologia comparata può essere lo studio teologico di due o più tradizioni religiose senza un particolare coinvolgimento teologico con alcuna di esse. In entrambi i modelli teologici si fa esplicitamente riferimento al pluralismo religioso, cosicché ogni teologia in ogni tradizione diventa, in effetti, una teologia comparata.

In teoria, i due approcci principali sono complementari e sussidiari: qualsiasi lavoro comparativo nella storia delle religioni (o di religione comparata) – cioè uno studio laico e scientifico – interpreterà le teologie come materiale da sottomettere a un'ulteriore analisi secondo i criteri comparativi di tale disciplina e per mezzo di essi. Ogni tentativo teologico di teologia comparata – ossia dall'interno della credenza stessa – interpreterà i risultati dei paragoni da parte della storia della religione tra le varie teologie mediante criteri rigidamente teologici suoi propri.

Il fatto che la teologia stessa sia ora generalmente

considerata una disciplina nell'ambito multidisciplinare degli studi religiosi spinge la teologia contemporanea, in qualunque tradizione, a diventare teologia comparata. Più esattamente, da un punto di vista teologico, la storia delle religioni, applicando il comparativismo, ha permesso alla teologia accademica un'intuizione essenziale: che sul terreno strettamente teologico il concetto di pluralismo religioso deve essere contenuto, fin dall'inizio del lavoro, in ogni valutazione teologica e in ogni autoanalisi di qualunque tradizione. Ogni teologia contemporanea che nell'esaminare una particolare tradizione accordi significato teologico (positivo o negativo) al pluralismo religioso agisce, comunque, da teologia comparata. La storia e la natura di questa nuova disciplina emergente della teologia comparata necessita di un'analisi accurata.

Può sorgere un problema con l'espressione *teologia comparata* se per *teologia* si intende la disciplina relativa alle religioni occidentali e non ad altre tradizioni. In realtà, il termine *teologia* ha le sue origini nel pensiero religioso greco. Storicamente, essa è stata un elemento essenziale nel discorso religioso del Cristianesimo, influenzato dai modelli ellenistici – e, in grado minore, dell'Islamismo e dell'Ebraismo. Ogni operazione di «teologia comparata» deve, perciò, dimostrare che l'attività della teologia non è necessariamente e soltanto greco-cristiana.

Per fare questo, si devono chiarire due elementi. Primo: parlare di «teologia» è forse un modo inadeguato, ma storicamente utile, per indicare le interpretazioni più rigidamente intellettuali di qualsiasi tradizione religiosa, teistica o no. Secondo: intendere *theologia* nel senso letterale di «discorso o riflessione su Dio o sugli dei» significa che anche le tradizioni non teistiche (come alcune tradizioni induiste, confuciane, taoiste o arcaiche) hanno una loro teologia, intesa in senso lato. La maggior parte delle tradizioni religiose hanno una comprensione di sé più rigidamente intellettuale.

Il termine *teologia* nella presente accezione, infatti, non implica necessariamente la fede in «Dio». Anzi, non implica neppure la credenza nelle «divinità elevate» di alcune tradizioni arcaiche, né negli dei del politeismo dei Greci e dei Romani, né nel Dio unico dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo. Qualunque possa essere il termine appropriato per indicare la realtà ultima, tale termine è il prodotto della riflessione esplicitamente intellettuale (per esempio, il termine *sacro*, nella «dialettica del sacro e del profano» nelle grandi tradizioni arcaiche analizzate da Mircea Eliade; il termine *sacro*, proposto, come il più globale, da Nathan Söderblom e, in modo diverso, da Rudolf Otto; il termine *l'eterno*, prospettato da Anders Nygren; il termine *vacuità*, di molte tradizioni buddhistiche; o il termine *l'Uno*, di Plotino, ecc.). Quando una tradizione religiosa possiede una simile riflessione fondamentalmente intellettuale si può parlare della presenza di una teologia in senso lato (ossia, a prescindere da qualsiasi forma di credenza teistica). Il termine *teologia* non deve contenere l'ipotesi che la tradizione in esame chiami la realtà ultima «Dio», neanche se tale ipotesi fosse utile ai fini dell'analisi; e neppure che consideri la riflessione sistematica sulla realtà ultima essenziale per la sua religiosità. (Al contrario, nel caso di molte confessioni buddhiste, una forma qualunque di riflessione «sistematica» potrebbe essere sospetta). La «teologia», così costruita, sarà sempre intellettuale, senza, per ciò, dover essere anche sistematica. Dopo queste importanti precisazioni, è tuttavia utile parlare della «teologia comparata» come della interpretazione esplicitamente logica di una tradizione religiosa che attribuisce valore preminente al concetto del pluralismo religioso nell'interpretazione della propria tradizione.

I quesiti di un comparatista possono essere i seguenti: 1) come questa religione consideri il problema umano (cioè la sofferenza, l'ignoranza, il peccato) e come tale interpretazione si ricolleghi ad altre interpretazioni della situazione umana; 2) come avvenga, secondo questa religione, la trasformazione ultima (illuminazione, emancipazione, salvezza, liberazione) e quali siano i punti in comune con altre religioni su questo argomento; 3) quale sia l'interpretazione della natura della realtà ultima (natura, vacuità, il sacro, il santo, il divino, Dio, gli dei) che questa religione possiede, e come quest'interpretazione si riallacci a quella di altre tradizioni.

Tali quesiti teologici di raffronto possono considerarsi intrinseci all'autointerpretazione razionale di qualsiasi tradizione o modo religioso, ed è, quindi, lecito parlare della realtà implicita e esplicita di una «teologia comparata». Proposte più specifiche deriveranno da analisi teologiche comparative particolari, per esempio l'ipotesi della radicale unità delle religioni (Frithjof Schuon, Huston Smith, Henry Corbin) o l'affermazione che si può instaurare una teologia comparata cristiana o induista o buddhista o ebraica o islamica (Wilfred Cantwell Smith, Raimundo Panikkar, Masao Abe, Ananda Coomaraswamy, S.H. Nasr, Franz Rosenzweig e altri). Tutte queste proposte più particolari, comunque, sono basate su conclusioni teologiche scaturite dalle ricerche di un singolo teologo nei confronti della propria tradizione religiosa paragonata ad altre. In ogni caso, a monte di tutte queste proposte specifiche sta la questione della natura di qualsiasi teologia comparata vista dall'interno di una qualunque tradizione religiosa.

In generale, perciò, la teologia comparata accorda sempre un'esplicita attenzione teologica al pluralismo religioso, nonostante le differenze radicali nelle conclusioni teologiche. In termini metodologici, la teologia contemporanea permette un'autointerpretazione razionale di una tradizione religiosa particolare ponendola a confronto con i contenuti di molte tradizioni religiose. È una disciplina ermeneutica e teologica che stabilisce le correlazioni reciprocamente critiche tra due interpretazioni distinte, ma collegate: da una parte l'interpretazione teologica dei principali quesiti religiosi nel contesto del pluralismo religioso in una cultura globale emergente; dall'altra l'interpretazione delle risposte a tale pluralismo da parte di una particolare tradizione religiosa.

Come risulta da questo modello metodologico generale, il comparatista non può stabilire a priori quali saranno le conclusioni della sua analisi, per esempio che tutte le tradizioni religiose sono in sostanza una sola e non piuttosto totalmente diverse, o che una tradizione particolare debba mutare o trasformare radicalmente la propria interpretazione tradizionale come conseguenza del pluralismo. È chiaro che partire con una valutazione esplicita (e di solito, ma non necessariamente, positiva) del pluralismo religioso mette in discussione la posizione della teologia tradizionale, la quale, implicitamente o esplicitamente, sostiene che il concetto di pluralismo religioso (e perciò dell'elemento ermeneutico comparativo intrinseco al compito teologico) non ha importanza sostanziale per l'interpretazione teologica. La teologia comparata cristiana contemporanea, per esempio, è inevitabilmente diversa dalla teologia comparata induista o ebraica o islamica o buddhista. Ma altrettanto rilevante è il fatto che ognuna di queste teologie comparate sarà diversa da tutte quelle teologie tradizionali che non consentono un'ermeneutica comparata all'interno del compito teologico, esplicitamente (con rivendicazioni di esclusivismo) o implicitamente (negandone l'utilità). Non vi è a tutt'oggi un consenso generale sui risultati della «teologia comparata», ma è possibile che quanti sono impegnati in questo compito di crescente rilevanza possano giungere a unificare il metodo generale di ricerca. Sarà necessaria, quindi, una riflessione su questo metodo, ma, prima ancora, dovremo scorrere i precedenti storici di questa disciplina emergente.

**Storia: gli sviluppi premoderni.** Per ragioni di chiarezza e di spazio, questa panoramica storica si limiterà a considerare le tradizioni occidentali, dove i problemi prettamente teologici sono stati particolarmente pressanti. Comunque, gli occidentali non dovrebbero scordare che altre tradizioni (specialmente quelle dell'India) hanno dibattuto, a lungo e con grande sottigliezza filosofica, il problema del pluralismo religioso. (Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I-V, Cambridge 1922-1955; e Eric J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975).

***Le religioni monoteistiche fino alla prima modernità.*** I dibattiti del periodo premoderno non facevano uso del termine *teologia comparata*, tuttavia nelle filosofie e nelle teologie tradizionali occidentali dello stesso periodo si incontrano elementi comparativi, in positivo e in negativo. Nelle tradizioni ebraica, cristiana ed islamica l'insistenza sull'esclusività della rivelazione divina portò, nel complesso, ad una relativa mancanza d'interesse per l'analisi delle altre religioni, tranne che a fini polemici o apologetici. Questa mancanza d'interesse era basata (specialmente nelle espressioni profetiche di quelle religioni) su una valutazione apertamente e sistematicamente negativa delle altre religioni dal punto di vista della rivelazione scritturale. Gli attacchi alle antiche religioni cananee da parte dei profeti d'Israele nelle Scritture ebraiche sono i più chiari tra i molti esempi di questo atteggiamento esclusivista. Eppure, come ha dimostrato la cultura moderna, le assimilazioni da altre tradizioni religione da parte dell'antico Israele, o quelle da parte dell'Islamismo antico dagli Ebrei, dai cristiani e dai «pagani», indicano uno scenario più complesso di quello ravvisato dalle tradizionali interpretazioni teologiche esclusiviste ebraiche, cristiane e islamiche. Oltre tutto, ci sono elementi (specialmente nella tradizione sapienziale) che mostrano valutazioni positive delle altre tradizioni religiose (per esempio, il patto di alleanza con Noè, il *Libro dell'Ecclesiaste*, le tendenze universalistiche nel Nuovo Testamento, *1 Timoteo* 3-5). Altre eccezioni si trovano nella tradizione del *Logos* di Filone nell'Ebraismo e nelle tre distinte, ma affini, tradizioni del *logos* dei cristiani Giustino Martire, Clemente d'Alessandria e Origene. Le tendenze esoteriche e gnostiche in tutte e tre le tradizioni monoteistiche sfidarono le teologie bibliche ortodosse con teologie più sincretistiche, talora basate sulla credenza in un'unica, comune rivelazione originaria. Anche l'uso delle antiche fonti filosofiche greche e romane nelle teologie di queste tradizioni rappresenta una eccezione parziale alle posizioni esclusiviste.

Così anche l'uso di Platone, di Aristotele, degli Stoici e dei Neoplatonici nella teologia ebraica, cristiana e islamica fu profondamente condizionato dallo schema delle tradizioni ricevute, specialmente dalle interpretazioni teologiche tradizionali della posizione sussidiaria della ragione filosofica rispetto alla rivelazione (Ibn Sīnā, Maimonide, Tommaso d'Aquino). Inevitabilmente, l'uso delle filosofie «pagane» dell'antica Grecia nel-

l'autointerpretazione teologica dell'Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo generò interessi comparativi – dominati, tuttavia, dalle problematiche apologetiche e polemiche tradizionali. L'eccezione più grande a questa regola si trova tra i pensatori islamici, specialmente al-Sharastānī (morto nel 1153), il cui trattato *Il libro delle sette e delle varie fedi* presenta un'analisi teologica comparata, dal punto di vista islamico, di gran parte delle principali religioni a lui contemporanee. La maggioranza delle teologie cristiane, per esempio, non accettò la risposta negativa implicita nella famosa domanda retorica di Tertulliano: «Che cosa ha a che fare Atene con Gerusalemme?».

L'interpretazione più comune da parte della teologia cristiana fu che l'uso delle risorse filosofiche non comportava valutazione alcuna delle religioni cui i filosofi «pagani» erano appartenuti. Ad esempio, l'uso da parte dei teologi cristiani del Medioplatonismo e del Neoplatonismo emerse in quelle località (vedi Alessandria) dove il rapporto del Neoplatonismo con le religioni misteriche e le pratiche occulte era più debole che nel resto del mondo antico. Perciò teologi come Origene e Clemente poterono ricorrere alla filosofia medioplatonica senza analisi comparative delle pratiche cultuali, talora associate al Medioplatonismo e al Neoplatonismo. Il problema comparativo dominante per la teologia cristiana (e per la teologia ebraica ed islamica, con le dovute differenze) fu il rapporto della teologia con la filosofia, della rivelazione con la ragione. Dichiaratamente scarso fu invece l'interesse teologico per le analisi religiose comparative – salvo che per i trattati apologetici e polemici tradizionali sui «pagani».

***Grecia antica e Roma.*** A patto che una religione particolare non interferisse con l'ordine civico, i Greci antichi e specialmente i Romani furono in genere più tolleranti verso le differenze religiose di quanto lo siano state le religioni monoteistiche. Questa tolleranza, in alcune circostanze eccezionali, fece sorgere un certo interesse per la diversità religiosa. Tra i Greci, lo scrittore più in vista per l'interesse al comparativismo fu senza dubbio il grande storico Erodoto. La sua opera mostra una notevole curiosità per le religioni non greche (specie quelle degli Egizi, dei Persiani e dei Babilonesi) come anche per la diversità religiosa nel mondo greco stesso. Come «comparatista», le sue simpatie «sincretistiche» sono egualmente chiare. Il suo successore più notevole in questi interessi (specialmente nei confronti della religione egizia) fu Plutarco.

Gli Stoici, grazie al concetto di *religio naturalis* da loro elaborato, furono i primi in Occidente a indagare su una possibile esistenza di credenze comuni all'interno delle diversità. L'opera antica più famosa che si avvicina alle tecniche della teologia comparata è il dialogo di Cicerone *De natura deorum*, in cui tratta delle teologie e filosofie degli Stoici, degli Epicurei e degli Accademici. (I grandi dialoghi di Cicerone incoraggiarono l'interesse comparativo anche nelle epoche successive – ne è testimone il *Dialoghi sulla religione naturale* di David Hume, che qui si rifà a Cicerone. Anche gli Stoici ricorsero a metodi allegorici per interpretare i miti e gli dei dell'antichità (per esempio Zeus simbolo del cielo, Demetra della terra, ecc.). Questi metodi furono utilizzati in seguito da alcuni teologi ebrei (per esempio Filone) e da molti teologi cristiani come metodo implicitamente comparativo ed ermeneutico d'interpretazione scritturale. Gli interessi comparativi si possono notare anche negli scritti di Varrone ed elementi comparati sono evidenti in testi con altri interessi principali – per esempio la *Geografia* di Strabone e la *Germania* di Tacito. Nel periodo medievale, la figura principale in questo campo fu il filosofo-teologo cristiano Nicola di Cusa.

**Inizi della modernità occidentale.** Il Rinascimento, ovviamente, determinò un nuovo interesse per le opere dell'antichità, comprese le mitologie classiche. L'esempio più notevole in questo campo è costituito dalle speculazioni sull'esistenza di un'unica rivelazione originaria per tutte le religioni, nei testi dei pensatori cristiani Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Giordano Bruno e altri. Essi non solo rivitalizzarono gli antichi miti per gli scopi teologici cristiani, ma sostennero anche che la «tradizione esoterica» era la corrente comune a tutte le religioni note, sia dell'antichità che del mondo moderno.

L'epoca delle esplorazioni occidentali nel XV, XVI, e XVII secolo stimolò un nuovo interessamento non solo per le religioni dell'antichità, ma anche per quelle dell'Asia e dell'America da poco conosciute. L'esempio più notevole di «teologia comparata» durante questo periodo fu l'opera del missionario gesuita Matteo Ricci in Cīna: la sua valutazione positiva, su basi teologiche cristiane, del Confucianesimo è unica. Infatti le lettere e le narrazioni di Ricci, sebbene senza successo presso le autorità di Roma, furono profondamente influenti, nel XVIII secolo, nel risvegliare l'attenzione per la religione cinese tra pensatori come Leibniz, Voltaire, Christian Wolff e Goethe. Gli studi comparativi dell'Illuminismo si occuparono, in modo tipico, del Confucianesimo classico (bizzarramente interpretato come la «religione naturale» del XVIII secolo), raramente del Taoismo o del Buddhismo cinese.

Con l'avvento dei metodi storico-critici, i pensatori occidentali modificarono sia l'approccio che le zone del loro interesse comparativo dominante. I romantici (per esempio Johann Gottfried Herder) analizzarono

culture diverse come espressioni unitarie del genio unico di popoli particolari. Quest'interesse incoraggiò lo sviluppo degli studi storici per ogni religione vista nella sua unitarietà e unicità. La precedente valutazione negativa da parte degli illuministi delle cosiddette «religioni positive» (in quanto distinte da una presunta «religione naturale» comune), cedette, nei Romantici, ad una valutazione comparativa positiva di tradizioni e culture religiose particolari. Nello stesso tempo l'interesse storico per il Vicino Oriente antico diffuse un rinnovato interesse comparativo per le religioni dell'antica Assiria, della Babilonia e dell'antico Egitto.

Il sorgere degli studi sulle religioni indiane, inoltre, risultò dall'espansione coloniale europea e dallo sviluppo erudito degli studi indoeuropei alla ricerca di maggiori informazioni sulle fonti della cultura occidentale. Tuttavia, nel XIX secolo l'attenzione per le tradizioni religiose indiane sorse non solo tra gli esperti di studi indoeuropei, ma anche tra i filosofi con scarsa competenza specialistica, ma con forti interessi teologici comparativi – come i Trascendentisti americani (Emerson, Thoreau e altri) e il filosofo tedesco Arthur Schopenhauer. L'emergere della coscienza storica diede infine inizio al modernismo vero e proprio.

**Periodo moderno.** Lo sviluppo intellettuale che diede l'avvio decisivo alla teologia comparata nel periodo moderno fu l'emergere della coscienza storica e del metodo storico-critico. Il riconoscimento del carattere storicamente condizionato delle tradizioni religiose portò alla crisi delle pretese cognitive dei teologi cristiani occidentali e di quelli ebrei. La speranza dell'Illuminismo che la «religione naturale» universale potesse astrarsi da tutte le religioni «positive» (cioè particolaristiche) era stata una speranza condivisa, in modi diversi, dalla maggior parte dei pensatori del periodo, compresi i filosofi cristiani Leibniz e Kant e il pensatore ebreo Moses Mendelsshon.

Ma la forza combinata, da un lato, dell'amore del Romanticismo per le culture del passato intese come complessi vivi e unici espressivi di popoli particolari e, dall'altro, dello sviluppo erudito di metodi storico-critici e della conseguente coscienza storica portò alla diffusa consapevolezza della necessità di incorporare tale senso storico in tutte le attività della ragione, comprese la filosofia e la teologia. Perciò, divenendo storicamente consapevoli, la filosofia e la teologia occidentali divennero anche implicitamente (e spesso esplicitamente) comparative.

I due maggior pensatori che iniziarono questa filosofia e questa teologia comparate – allora, tuttavia, non così denominate – furono Friedrich Schleiermacher e Georg W.F. Hegel. Schleiermacher, teologo riformato, elaborò una teologia cristiana che influenzò profondamente tutto il pensiero cristiano seguente, tra l'altro perché incorporava dichiaratamente elementi comparativi. Schleiermacher definì la religione come «il senso e il gusto dell'Infinito» e, in seguito e in modo più influente, come «un sentimento di dipendenza assoluta»; come tale, la religione diviene la realtà centrale dell'uomo. Inoltre, nella sua teologia cristiana abbozzò un paragone tra varie religioni; sostenne la superiorità delle religioni monoteistiche su quelle politeistiche e la superiorità del «monoteismo etico» del Cristianesimo sul «monoteismo etico» dell'Ebraismo e sul «monoteismo estetico» dell'Islamismo. I dettagli della prospettiva teologica di Schleiermacher interessano qui meno della sua affermazione che la teologia cristiana doveva includere veri e propri elementi comparativi.

Il grande contemporaneo e rivale di Schleiermacher, Hegel, ebbe un'influenza egualmente controversa sullo sviluppo degli elementi storici e comparativi nella filosofia (e, in grado minore, nella teologia cristiana). Il complesso modello evolutivo-dialettico hegeliano per la filosofia richiedeva, sul piano squisitamente filosofico, un'esposizione sistematica e comparativa delle civiltà e delle religioni maggiori. La sua prospettiva prende le mosse dall'ipotesi che lo Spirito stesso (insieme umano e divino) abbia avuto uno sviluppo dialettico, iniziato in Cina e, successivamente, passato attraverso l'India, l'Egitto, la Persia, Israele, la Grecia e Roma fino alla «religione assoluta» del Cristianesimo. Quest'ultimo ha raggiunto l'acme nel Protestantesimo tedesco e nella nuova filosofia dialettica hegeliana. Questa formulazione del dilemma intellettuale nei confronti della teologia comparata e della filosofia comparata è un tentativo di mostrare l'«assolutezza» di una religione (il Cristianesimo protestante) collegandola ad uno schema evolutivo comparativo (cioè dialettico). Tale tentativo ha avuto grande influsso e sulla teologia cristiana occidentale e sulla filosofia secolare.

Sebbene le conclusioni comparative di Schleiermacher e di Hegel abbiano in genere scarso peso tra i filosofi e i teologi contemporanei, l'insistenza di entrambi sull'inserimento di elementi comparativi tanto nella teologia cristiana quanto nella filosofia secolare si è dimostrata enormemente influente. Nel XX secolo, il loro successore più notevole è stato il teologo cristiano Ernst Troeltsch, che si occupò di varie discipline: fu il maggior storico del Cristianesimo, sociologo della religione, interprete della nuova «scienza della religione» comparata, filosofo idealista della religione e teologo dichiaratamente cristiano. Il suo ambizioso programma teologico si è dimostrato più importante per la complessità e sottigliezza metodologica che per le con-

clusioni teologiche. Troeltsch sosteneva che la teologia cristiana, in quanto disciplina accademica, deve trovare nuovi modi per ricondursi criticamente non solo al proprio partner tradizionale, la filosofia, ma anche alle nuove discipline, quali la sociologia della religione e la scienza generale della religione. In sostanza, Troeltsch divenne il teologo sistematico della scuola della «storia delle religioni» cristiana, da poco insediata all'Università di Gottinga.

Va ricordato anche che Troeltsch passò dall'iniziale giudizio teologico sulla «superiorità assoluta» del Cristianesimo rispetto alle altre religioni al parere che il Cristianesimo fosse «assoluto» solo per gli occidentali. Questa conclusione teologica controversa si basava, soprattutto, sulla sua convinzione del rapporto inscindibile tra una religione e la relativa cultura. A suo giudizio, questo era vero anche per le religioni che in parte trascendono la cultura, come il Cristianesimo e il Buddhismo. A supporto della propria conclusione, Troeltsch asseriva anche che è impossibile affermare il valore relativo di una religione tramite criteri obiettivi o neutrali, astraendosi dai propri particolari valori culturali e religiosi. Simili ricerche teologiche comparate (in genere senza la sottigliezza metodologica di Troeltsch e senza la sua conclusione circa la superiorità del Cristianesimo valida per i soli Occidentali) si possono trovare all'inizio del XX secolo anche fra i teologi modernisti liberali protestanti e cattolici.

Comunque, il relativo ottimismo, come anche gli interessi teologici comparativi, degli uni e degli altri scomparvero ben presto. Per il Cattolicesimo la fine venne con un intervento del Vaticano. Tra i protestanti, essa giunse col collasso dell'ottimismo liberale a seguito della prima guerra mondiale. L'alternativa teologica di maggior spicco nel pensiero protestante di quell'epoca (in genere chiamato teologia dialettica o teologia della neo-Riforma) si trova nell'opera di Karl Barth, che rifiutò la maggior parte del programma teologico del Protestantesimo liberale, compreso il comparativismo. Egli sosteneva che la teologia cristiana è una disciplina non intrinsecamente collegata al problema più vasto della natura della religione (compreso il Cristianesimo come religione). La teologia cristiana è determinata solo dal problema del significato dell'autorivelazione di Dio nella Parola di Gesù Cristo. Come tale, ogni interesse teologico cristiano per le analisi comparative delle religioni era improprio per il compito strettamente teologico.

I grandi teologi contemporanei di Barth, Rudolf Bultmann e Paul Tillich, comunque, continuarono ad avvalersi di elementi storici e comparati nelle loro formulazioni (non barthiane) della teologia dialettica. In realtà, alla fine della sua lunga carriera, e influenzato dal lavoro svolto con Mircea Eliade, suo collega all'Università di Chicago, Tillich tornò esplicitamente al suo precedente interesse troeltschiano per la storia delle religioni in un'importante conferenza intitolata *The Significance of History of Religions for Systematic Theology* (1965). In seguito, altri teologi cristiani continuarono a perfezionare alcuni aspetti del programma elaborato da Troeltsch. Significativo è il fatto che tre dei più importanti fondatori della disciplina nota come fenomenologia della religione nel periodo moderno, Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw e Rudolf Otto, fossero anche teologi cristiani che inclusero nella ricerca fenomenologica e storica sulla religione le loro proposte costruttive per la teologia cristiana.

Comunque, anche con queste importanti eccezioni, la teologia cristiana del periodo tra le due guerre in generale abbandonò il comparativismo: nella teologia cattolica con la soppressione del modernismo e la ripresa dello scolasticismo; nella teologia protestante con l'ascesa della teologia dialettica barthiana. Questi sviluppi mirarono ad allontanare la teologia cristiana dalla sua precedente alleanza intellettuale con lo studio «scientifico» della religione. Sia la teologia dialettica protestante che la teologia scolastica cattolica prestarono scarsa attenzione al comparativismo.

Comunque, un'analisi teologica comparativa all'interno della prospettiva barthiana, volta a dimostrare il radicale contrasto della rivelazione cristiana con quella delle altre religioni, fu quella di Hendrik Kraemer, specialmente nel suo studio dettagliato delle altre religioni *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938). Nella teologia cattolica (specialmente nell'opera di Jean Daniélou e di Henri de Lubac), il movimento del «ritorno alle fonti» della *nouvelle théologie* degli anni quaranta e cinquanta s'impegnò in una ricerca storica e comparata sui rapporti delle religioni e delle filosofie non cristiane col Cristianesimo storico nei periodi scritturale, patristico e medievale.

Quest'opera erudita contribuì a preparare il campo per le dichiarazioni affermative sulle religioni del mondo da parte di Roma sia durante che dopo il Concilio Vaticano II (1961-1965). I teologi cattolici (in particolare Karl Rahner e Hans Küng) cominciarono ad includere nelle loro proposte teologiche elementi comparativi. Nella teologia ebraica, una prima notevole ricerca teologica comparativa fu compiuta dal grande teologo ebreo Franz Rosenzweig, con particolare riguardo al tema del «doppio patto d'alleanza».

Nel nostro periodo, molti teologi cristiani sono tornati al tipo di programma teologico comparativo introdotto da Schleiermacher e da Hegel e perfezionato da Troeltsch. Senza necessariamente accettare le conclu-

sioni delle teologie comparative precedenti e senza abbandonare i vantaggi strettamente teologici della teologia dialettica, molti teologi cristiani contemporanei ecumenicamente orientati (protestanti, cattolici e ortodossi) tendono ad accettare nelle loro teologie elementi esplicitamente comparativi. Oggi ci sono molte proposte sul miglior modo di utilizzare tutto questo: i comparatisti cristiani con Wolfhart Pannenberg propongono la «teologia della storia delle religioni»; John Cobb e Raimundo Panikkar prospettano le teologie cristiane del pluralismo religioso che tengono conto della reciproca e radicale autotrasformazione; Hans Küng e di Langdon Gilkey sostengono il dialogo tra le religioni in quanto necessario all'autocomprensione teologica cristiana; Wilfred Cantwell Smith, teologo cristiano e storico delle religioni, insiste su una teologia «globale» o «del mondo»; John Hick, teologo protestante e filosofo della religione, e il teologo cattolico Paul Knitter sollecitano un ripensamento radicale delle affermazioni cristologiche tradizionali; George Rupp suggerisce studi comparati basati sul pluralismo all'interno della tradizione cristiana per arrivare al pluralismo di tutte le religioni; Robert C. Neville propone una revisione su basi comparate di diversi modelli religiosi (santo, saggio, ecc.) dal punto di vista teologico cristiano. Le teologie comparate sono state sviluppate anche in altre tradizioni, come le teologie globali induiste di Swami Vivekananda e di Ananda Coomaraswamy, la teologia comparata buddhista di Masao Abe e la teologia islamica del sacro di S.H. Nasr.

Importanti elementi teologici comparativi si possono trovare anche nel periodo moderno con i filosofi Ernest Hocking e F.S.C. Northrup, con lo storico Arnold Toynbee e lo psicologo Carl G. Jung. Questi pensatori, pur non essendo teologi, esercitarono una grande influenza comparativa su molte ricerche teologiche.

**Metodo teologico generale e possibilità di un metodo comune per la teologia comparata**. Quando i teologi contemporanei in un mondo religioso pluralistico vanno alla ricerca di formulazioni nuove, inevitabilmente sperimentali, di un paradigma che guidi le loro decisioni e informi le loro aspettative, si trovano immancabilmente di fronte al problema del metodo. Il metodo teologico deve essere sempre una questione secondaria per la teologia comparata, sussidiaria alle interpretazioni concrete dei simboli specifici di una particolare tradizione religiosa. Il metodo – precisamente come guida necessariamente astratta, euristica – deve essere sempre secondario alle interpretazioni concrete di ogni teologia particolare. Ma anche il secondario ha la sua funzione. La riflessione sul metodo serve la causa comune di tutte le teologie comparate concrete, mettendo meglio a fuoco i principi che guidano la ricerca comune di un nuovo paradigma – principi spesso offuscati nell'attuale scontro tra proposte e conclusioni particolari in questa disciplina emergente. L'astratto non deve semplicemente estrapolare dal concreto; anche l'astratto arricchisce il concreto illuminando e chiarendo ciò che è essenziale.

Sarà quindi utile riflettere su quale tipo di metodo teologico generale possa essere condiviso dai teologi contemporanei comparatisti, a dispetto delle molte differenze che li separano. La presente ipotesi può descriversi con quattro premesse. Primo: la teologia comparata deve essere la reinterpretazione dei simboli centrali di una particolare tradizione religiosa ad uso del mondo contemporaneo, caratterizzato dal pluralismo religioso. Secondo: il nuovo paradigma per la teologia comparata deve essere tale che le interpretazioni di una tradizione non possano più fondarsi su basi antiche, classiciste, ma su nuove fondamenta che incorporino la tradizione passata e l'attuale pluralismo religioso. Terzo: per andare incontro alle richieste di un universalismo nascente e di un mondo pluralistico, i teologi di tutte le tradizioni devono rischiare di porre le domande del pluralismo religioso su un terreno esplicitamente teologico. Quarto: da queste tre premesse risulta che i teologi contemporanei devono impegnarsi in due tipi complementari d'interpretazione di una tradizione – quelli ora noti come l'«ermeneutica del recupero» e l'«ermeneutica della critica e del sospetto». [Vedi *ERMENEUTICA*]. Non c'è un'interpretazione innocente, né una tradizione che non sia ambigua, né un interprete senza storia. Non c'è una «situazione» puramente astratta, generale e non c'è alcun metodo teologico che sia garante di certezza. C'è solo il rischio della stessa interpretazione teologica comparata: il rischio d'interpretare i grandi simboli di tutte le tradizioni per l'attuale situazione pluralistica e poi presentare quelle interpretazioni alla critica della vasta comunità teologica di tutto il mondo e della vasta comunità degli studi religiosi.

Questo modello generale può specificarsi con maggior chiarezza introducendo la seguente definizione di un metodo teologico condiviso nella nuova situazione: ogni teologia è il tentativo di stabilire correlazioni reciprocamente critiche per l'interpretazione di una particolare tradizione religiosa e per l'interpretazione della situazione contemporanea.

Così, la teologia contemporanea, in quanto disciplina, condivide con la storia delle religioni, gli studi umanistici, le scienze sociali e, più recentemente, le scienze naturali, una tendenza alla riflessione sul processo stesso dell'interpretazione. La teologia è, infatti, un modo d'interpretare la realtà elusiva, ambigua e

trasformativa chiamata, seppur inadeguatamente, «religione». La teologia non è solo sinonimo di interpretazione della religione, ma ha le sue proprie richieste metodologiche e i suoi criteri. È quindi necessario chiarire questa definizione di teologia e vedere come possa produrre un metodo teologico comune, adatto alla teologia comparata contemporanea in qualunque tradizione.

I teologi interpretano le affermazioni di significato e di verità nei classici religiosi di una particolare tradizione per una nuova situazione. I classici religiosi sono teologicamente analizzati come testimoni umani di una rivelazione della realtà ultima da parte della realtà ultima stessa, e mentre tale intervento viene sperimentato dagli esseri umani. Le domande cui rispondono tali testimoni sono le fondamentali «domande-limite» del significato o dell'assurdità ultimi dell'esistenza stessa. Le domande religiose sono di tipo stranamente logico, domande che emergono ai limiti dell'esperienza ordinaria e dei modi ordinari d'indagine (etico, estetico, politico, scientifico). Come le domande esclusivamente metafisiche, anche quelle fondamentali della religione devono essere logicamente strane, poiché riguardano i presupposti, le credenze più fondamentali su tutta la conoscenza, la volontà e l'azione. Come i quesiti prettamente metafisici, anche i quesiti religiosi devono riguardare la natura della realtà ultima. A differenza da quelli metafisici, i quesiti religiosi indagano sul significato e sulla verità della realtà ultima, non solo in sé stessa, ma anche sulla sua attinenza esistenziale con gli esseri umani. Di conseguenza, i classici religiosi sono teologicamente analizzati come testimoni da uomini che non possono evitarsi queste domande-limite fondamentali e, nel porle seriamente, credere di avere afferrato la conoscenza o addirittura la risposta dalla realtà ultima stessa: una manifestazione o una rivelazione apportatrice di una nuova e diversa possibilità di illuminazione finale, o un modo nuovo di formulare le domande stesse, o una promessa di liberazione totale che ipotizza un nuovo modo religioso per emanciparsi grazie a un rapporto stabilito con quella realtà ultima, origine e fine di tutta la realtà.

Non è un caso, ovviamente, che la teologia nel periodo moderno sia diventata ermeneutica. Comunque, l'interesse occidentale per l'ermeneutica, dopo Schleiermacher, è nato dal senso di distanza culturale dalle tradizioni religiose causato dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo e dall'Illuminismo del XVIII secolo, sensazione che si è acuita con l'emergere della coscienza storica (espressa da Troeltsch e da Joachim Wach) e con i grandi movimenti di liberazione e la conseguente ermeneutica del sospetto (rispetto al sessismo, al razzismo, al classismo, ecc.). Un'ulteriore spinta è venuta dal campanilismo culturale e religioso occidentale, stimolato dall'emergente cultura pluralistica e globale come anche dalle tensioni, dai conflitti e dalle possibilità presenti nei rapporti nord-sud e est-ovest. Gli avvenimenti significativi della modernità hanno creato il bisogno di una riflessione esplicita sul carattere ermeneutico di tutte le discipline religiose, compresi gli sviluppi ermeneutici (come in Wach, Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa, Charles H. Long e altri) nella storia delle religioni e nel carattere, ormai universalmente riconosciuto ermeneutico, di ogni teologia.

Per comprendere l'attuale situazione di pluralismo religioso radicale, i teologi devono interpretarla teologicamente. L'interpretazione non è una tecnica da aggiungere all'esperienza e alla comprensione, ma, come sostengono Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, anteriore ed intrinseca alla comprensione stessa. Questo è vero specialmente per qualsiasi interpretazione teologica della situazione contemporanea: infatti la teologia cerca di discernere e interpretare quei problemi fondamentali (finitezza, estraniazione, alienazione, oppressione, fiducia o sfiducia fondamentale, lealtà, ansia, caducità, mortalità, ecc.) che svelano la dimensione religiosa nella scena contemporanea.

Paul Tillich descrisse questo carattere ermeneutico della teologia come il bisogno di un'analisi esplicita della «situazione» oggettiva, ossia di un'interpretazione creativa della nostra esperienza che rivela la dimensione religiosa (per esempio: dello stesso pluralismo culturale). È possibile distinguere, ma non separare, l'analisi teologica della «situazione» dall'analisi teologica di una tradizione religiosa particolare. I teologi, in sostanza, interpretano la «situazione» e, insieme, la «tradizione». In qualche modo, implicito o esplicito, devono correlare queste due interpretazioni distinte ma interdipendenti. Come ogni altro interprete della situazione pluralistica contemporanea, e come ogni altro interprete dei problemi religiosi in tale situazione, il teologo, per l'interpretazione, si avvale di una cognizione precedente – una cognizione influenzata dai dati storici di una tradizione religiosa particolare. La teologia comparata buddhista, per esempio, sarà inevitabilmente diversa dalla teologia comparata ebraica.

La chiarificazione della disciplina emergente chiamata «teologia comparata» deriva da questa breve analisi della teologia stessa in quanto disciplina accademica ed ermeneutica. Nel senso sopra delineato, la teologia è una disciplina intrinsecamente ermeneutica che dà un'interpretazione intellettuale di una particolare cultura in una situazione particolare. Inoltre, qualsiasi interpretazione di una cultura sarà fatta sempre in una particolare situazione e per quella situazione particola-

re. Per l'ermeneutica classica occidentale, questo significa che ogni atto d'interpretazione comprende non solo *intelligentia* («comprensione») ed *explicatio* («spiegazione»), ma anche *applicatio*, l'applicazione dell'interpretazione al suo contesto, allo stesso tempo premessa indispensabile per qualsiasi comprensione e interpretazione.

L'interpretazione propriamente teologica della scena contemporanea impone i quesiti religiosi fondamentali sopra citati, poiché le risposte relative date da una tradizione religiosa particolare sono i mezzi primari, rigidamente teologici, d'interpretare tale tradizione (per esempio: l'interpretazione del mondo dell'illuminazione buddhista come risposta a una situazione fondamentale di sofferenza e ad uno stato fondamentale di esistenza non autentica, determinata da «ignoranza»; l'interpretazione del credo cristiano di fede, speranza e carità come risposta alla situazione fondamentale di sofferenza e ad uno stato esistenziale non autentico derivato dal peccato). Inoltre, in ogni interpretazione teologica di ogni tradizione religiosa è presente la valutazione teologica e l'identificazione degli elementi normativi di tale religione (come, ad esempio, l'identificazione dei canoni propri della religione, del ruolo proprio della «tradizione», del ruolo proprio della moderna ricerca storica, ecc.).

Ogni teologia implica, quindi, lo sviluppo di una serie di rapporti reciprocamente critici tra due interpretazioni distinte ma interdipendenti: l'interpretazione della tradizione e l'interpretazione della scena contemporanea. Ma è importante non presumere che la tradizione fornirà sempre risposte adeguate alle domande suggerite dalla situazione contemporanea. Piuttosto, come indica la frase «reciprocamente critici», il teologo non può determinare prima dell'interpretazione vera e propria se le risposte tradizionali di una religione siano adeguate alla situazione contemporanea.

Secondo una logica rigorosa, il concetto di «rapporti reciprocamente critici» suggerisce un certo numero di rapporti possibili tra due interpretazioni in qualche modo distinte: 1) identità tra le domande ispirate dalla situazione e le relative risposte e le domande e risposte date dalla tradizione (come in molte teologie liberali e moderniste cristiane); 2) somiglianze nella differenza, o analogie, tra queste due interpretazioni (come in molte «teologie» neoconfuciane); 3) divergenza radicale o, addirittura, scontro tra le due (come nell'insistenza induista e buddhista sulla necessità della realtà di una «coscienza più alta»); oppure la dialettica radicale del sacro e del profano nelle ontologie arcaiche; o la correzione radicale delle autointerpretazioni tradizionali di una religione dopo l'emergenza della coscienza storica.

In termini propriamente generali ed euristici, quindi, la teologia è un'operazione intellettuale che possiamo ora meglio definire come il tentativo ermeneutico di stabilire correlazioni reciprocamente critiche tra le affermazioni del significato religioso e della verità di una tradizione religiosa e le affermazioni del significato religioso e della verità all'interno della situazione storica per la quale tale tradizione deve essere interpretata.

Questo modello generale di teologia, come disciplina intellettuale nell'ambito degli studi religiosi, può venire ulteriormente specificato per dimostrare come «la teologia comparata» vi si adatti e, allo stesso tempo, lo metta in discussione. La teologia comparata si adatta al modello in quanto anch'essa richiede che il teologo tenti di stabilire correlazioni reciprocamente critiche tra le affermazioni del significato religioso e la verità nelle due serie di interpretazioni. Quello che fa di ogni teologia, in una particolare tradizione, una teologia esplicitamente comparata, comunque, è il cambiamento sostanziale (e non solo metodologico) nell'interpretazione della situazione contemporanea. Ogni teologia comparata in una particolare tradizione sosterrà, sul piano teologico, che il pluralismo religioso nella situazione contemporanea deve ricevere una precisa attenzione teologica. Quanto più verrà attuato questo essenziale cambiamento ermeneutico e teologico di soggetto, tanto più verrà modificato il compito teologico. Perché ora le diverse domande e risposte delle varie religioni presenti nello scenario pluralistico contemporaneo devono venire analizzate, esplicitamente e comparativamente, come parte del compito di qualsiasi interpretazione teologica in qualsiasi tradizione. Potrebbe risultarne un senso di provincialismo culturale delle interpretazioni teologiche tradizionali della situazione e della tradizione. Come potrebbe derivarne anche uno scontro con una interpretazione tradizionale, puramente esclusivista, di una tradizione – proprio come i precedenti scontri con le interpretazioni tradizionali furono causati dall'emergenza della coscienza storica ed ermeneutica. Allo stesso modo, potrebbe sorgere la sensazione che l'interpretazione teologica comparata debba tener conto delle analisi comparate della storia delle religioni, col risultato che anche la teologia comparata riconoscerebbe, a sua volta, la necessità del discorso interdisciplinare proprio degli «studi religiosi».

La teologia comparata è una disciplina emergente, le cui conclusioni non hanno ancora incontrato un pieno consenso, mentre il suo metodo di correlazione, riveduto, è già più vicino all'accettazione generale. Essa è una branca degli studi religiosi in generale che deve imparare dal metodo comparativo di cui si avvale lo

studio della storia delle religioni, riflettendo in chiave teologica sui risultati di quegli studi. Le autointerpretazioni teologiche tradizionali, in tutte le tradizioni, subiranno, presumibilmente, revisioni radicali – in realtà già visibili in questa prima fase della disciplina. Le conclusioni finali, per l'autointerpretazione di qualsiasi tradizione in un mondo religiosamente pluralistico, saranno determinate soltanto da ulteriori, concreti studi teologici comparati realizzati in tutte e fra tutte le tradizioni. Ma fin d'ora è chiaro che qualsiasi tradizione comparata contemporanea in qualsiasi tradizione deve riferirsi esplicitamente agli studi comparati delle teologie nella storia delle religioni e ai dialoghi teologici tra le religioni; deve anche porre le questioni teologiche tradizionali del significato e della verità che le precedenti ricerche comparate secolari hanno saputo puntualizzare.

In sostanza, la teologia comparata, come la teologia, è una disciplina accademica che stabilisce correlazioni reciprocamente critiche tra le affermazioni di significato e di verità nelle interpretazioni di una situazione religiosamente pluralistica e le affermazioni di significato e di verità nelle nuove interpretazioni di una tradizione religiosa. L'aspetto centrale del pluralismo religioso, come anche l'esistenza degli studi religiosi (specialmente della storia delle religioni), ha sfidato tutte le teologie in tutte le tradizioni ad accettare esplicitamente il metodo comparativo. Il futuro vedrà probabilmente l'evoluzione delle teologie più tradizionali in teologie comparate in tutte le tradizioni non fondamentaliste. Con tale evoluzione, il conflitto di interpretazione tra i vari modelli e la diversità delle conclusioni tra i comparatisti contemporanei cederanno infine il passo al consenso disciplinare in ogni teologia. Qualsiasi teologia in qualsiasi tradizione che prenda seriamente il pluralismo religioso deve alla fine diventare una teologia comparata.

[Vedi *DIVERSITÀ RELIGIOSA*; *METODO STORICO-COMPARATO*; *PLURALISMO RELIGIOSO*].

## BIBLIOGRAFIA

**Le idee sistematiche.** Il seguente elenco di pubblicazioni contemporanee è rappresentativo (ma non esaustivo) dell'attività nella sfera della teologia comparata.

J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, New York 1973.

J. Hick e B. Hebbletwaite (curr.), *Christianity and Other Religions*, Philadelphia 1980.

H. Küng, *Christ sein*, München 1974 (trad. it. *Venti tesi sull'essere cristiano*, Milano 1990).

R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics. Toward Cross-Cultural Religious Understanding*, New York 1979 (trad. it. *Il dialogo interreligioso*, Assisi 1988).

R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll/N.Y. 1981 (2ª ed. riv. e ampl.) (trad. it. *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, Milano 1976).

W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967 (trad. it. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975).

G. Rupp, *Beyond Existentialism and Zen Religion in a Pluralistic World*, Oxford 1979.

Fr. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, New York 1975 (trad. it. *Unità trascendente delle religioni*, Roma 1980).

N. Smart, *Beyond Ideology. Religion and the Future of Western Civilization*, New York 1981. Cfr. specialmente pp. 17-68.

H. Smith, *Forgotten Truth. The Primordial Tradition*, New York 1976.

W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1963.

W.C. Smith, *Religious Diversity*, New York 1976.

W.C. Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religions*, Philadelphia 1981.

**Fonti aggiuntive.** Il lettore interessato a un ulteriore approfondimento e a una più ampia bibliografia sugli argomenti del nostro articolo potrà inoltre consultare:

E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975, cui abbiamo fatto ricorso per la parte storica.

M. Jastrow, *The Study of Religion*, London 1901.

J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York 1958.

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983).

M. Eliade e J.M. Kitagawa (curr.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959.

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, I-II, The Hague, 1973-1974.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, I-III, Bari 1983).

W.E. Hocking, *Living Religions and a World Faith*, New York 1940, 1975.

F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York 1946, Woodbridge/Conn. 1979 (rist.).

S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, London 1927, 1980.

S. Radakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford 1975 (2ª ed.).

Fr. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (trad. it. *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Brescia 1989).

Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen turche im Zusammenhange dargestellt*, 1821-1822 (trad. it. *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della Chiesa evangelica*, in S. Sorrentino, cur., *Opere scelte*, III/1, Brescia 1981).

P. Tillich, *The Future of Religions*, New York 1966 (trad. it. *Il futuro delle religioni*, Brescia).

A. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, New York 1956.
E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1902 (trad. it. *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*, Napoli).

DAVID TRACY

**TUCCI, GIUSEPPE** (1894-1984), studioso italiano delle religioni asiatiche. Giuseppe Tucci nacque a Macerata il 5 giugno 1894 e morì il 5 aprile 1984 nella sua casa di San Polo dei Cavalieri, vicino Tivoli. Tucci combatté durante la prima guerra mondiale e dopo la guerra si laureò all'Università di Roma (1919). Dal 1925 al 1930 risiedette in India, insegnando cinese e italiano nelle Università di Santiniketan e di Calcutta. Nel 1929 fu eletto all'Accademia d'Italia e nel 1930 accettò la cattedra di lingua e letteratura cinese all'Istituto Universitario Orientale di Napoli. In seguito (1932) accettò la cattedra di religione e filosofia dell'India e dell'Estremo Oriente all'Università di Roma, dove rimase fino al suo ritiro, nel 1969.

Nel 1933, Tucci contribuì alla fondazione dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO), il cui primo presidente fu il collega e amico Giovanni Gentile. Lo stesso Tucci fu presidente dell'Istituto dal 1947 al 1978; dal 1979 ne fu presidente onorario.

Giuseppe Tucci fu editore di numerosi periodici, tra cui «Alle fonti delle religioni» dal 1921 al 1924, «Bollettino dell'ISMEO» (che nel 1935 divenne «Asiatica») dal 1933 al 1943, «Le scienze del mistero e il mistero delle scienze» nel 1946, e infine «East and West» dal 1950 al 1984. Fondò inoltre alcune collane di pubblicazioni scientifiche dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, come «Serie Orientale Roma» (dei cui primi 52 volumi fu l'editore) nel 1950, «Reports and Memoirs» nel 1962, e «Restoration» nel 1969. Dal 1950 al 1973 diresse la collana «Il nuovo Ramusio», edita dalla Libreria dello Stato. Pubblicò molte altre opere, con lo scopo di diffondere e divulgare la conoscenza delle civiltà dell'Asia.

La ricerca scientifica di Tucci fu completata dalle sue esplorazioni sul campo – egli fu, forse, l'ultimo dei grandi esploratori – così come dal suo interesse appassionato per il mondo asiatico contemporaneo. Fondamentali nella sua vita furono i sei anni trascorsi in India, le otto spedizioni in Tibet (1929-1948), le sei spedizioni in Nepal (1950-1954) e le missioni di esplorazione in Pakistan (a partire dal 1955), in Afghanistan (1957) e in Iran (dal 1959). Tucci continuò a condurre ricerche archeologiche con esplorazioni sul campo fino al 1976.

A Tucci sono state conferite le più alte onorificenze dell'Afghanistan, del Giappone, dell'India, dell'Indonesia, dell'Iran, del Nepal, del Pakistan e della Thailandia. Egli ha inoltre ricevuto lauree *honoris causa* da molte università europee e asiatiche, tra cui quelle di Delhi, Kathmandu e Teheran; ha ottenuto vari titoli accademici e scientifici, in Italia (dall'Accademia d'Italia, dall'Accademia delle Scienze di Torino, dall'Accademia di San Luca e dalla Società Geografica Italiana), in Austria (dall'Österreichische Akademie der Wissenschaften), in Francia (dalla Société Asiatique), in Germania (dal Deutsches Archäologisches Institut), in Giappone (dall'Imperial Academy e dal Tōyō Bunko), in India (dall'Asiatic Society di Calcutta e dalla Vishvabharati University di Santiniketan) e in Inghilterra (dalla British Academy e dalla Royal Asiatic Society).

Giuseppe Tucci ha inoltre ricevuto molti premi internazionali, tra i quali la medaglia d'oro della Calcutta Art Society (1965), la Sir Percy Sykes Memorial Medal (1971), la medaglia per l'archeologia dell'Accademia di Architettura di Parigi (1972), il Jawaharlal Nehru Award for International Understanding (1976) e il Premio Balzan per la Storia (1979). Il Jawaharlal Nehru Award fu sempre caro in modo speciale a Tucci, a causa della sua antica amicizia con Nehru e dei suoi legami con le grandi figure dell'India moderna, come Rabindranath Tagore, Sarvepalli Radhakrishnan e Mohandas K. Gandhi.

L'intero subcontinente indiano e il Tibet sono stati le aree principale dell'interesse di Tucci, come studioso e come esploratore. La sua bibliografia completa contiene 360 titoli, tra cui molte dozzine di libri, circa 200 articoli, numerose voci di enciclopedia, pubblicazioni periodiche e così via. La sua ricerca ha toccato direttamente molti settori diversi degli studi indiani e tibetani, ma egli si è concentrato specialmente sullo studio del pensiero religioso e filosofico e sull'indagine storica. Il suo interesse in quest'ultimo settore lo ha portato a studiare l'archeologia dell'Hindukush e dell'Iran; questo studio fu ispirato anche dal suo perenne interesse per i vari punti di incontro tra le grandi civiltà asiatiche delle regioni himalayane, dell'India nordoccidentale, del Pakistan e dell'Afghanistan.

Tucci ha condotto i suoi studi sulla Cina, durante la prima fase della sua attività di studioso, con opere come: *Scritto di Mencio* (1921); *Storia della filosofia cinese antica* (1922); e *Saggezza cinese* (1926). L'oggetto principale dei suoi studi, comunque, è stato il Buddhismo, nelle diverse fasi che esso assunse quando si diffuse dall'India verso il Tibet, l'Asia centrale, la Cina e l'Estremo Oriente. Tucci ha interpretato il Buddhismo come la forma più elevata di un umanesimo asiatico. Sempre alla ricerca dei valori universali in una pro-

spettiva umanistica, Tucci si è reso conto che la storia dell'Asia è strettamente connessa con quella dell'Europa e perciò ha sempre considerato l'Eurasia un unico continente, sia in termini culturali che geografici.

Le sue opere più importanti sono: *Linee di una storia del materialismo indiano*, I-II (1923-1929); *Indo-Tibetica*, I-VI (1932-1941); *Teoria e pratica del Mandala* (1949); *The Tombs of the Tibetan Kings* (1950); *Minor Buddhist Texts*, I-II (1956-1958); *The Religions of Tibet* (1970); *The Ancient Civilization of Transhimalaya* (1973); e *On Swāt. The Dards and Connected Problems* (1977).

Dotato di una ampia conoscenza umanistica e profondamente interessato al pensiero religioso e filosofico, Tucci possedeva grande erudizione, conoscenza delle lingue e capacità filologiche straordinarie. Conosceva perfettamente sanscrito e tibetano, e in modo significativo cinese e pali (e altre lingue indiane). Non disdegnava il largo pubblico, al quale indirizzò molte opere, tra cui *Santi e briganti nel Tibet ignoto* (1937); *Forme dello spirito asiatico* (1940); *Asia religiosa* (1946); *Tra giungle e pagode* (1953); *To Lhasa and Beyond* (1956); *The Discovery of the Malls* (1962); *La via dello Swat* (1963); *Il trono di diamante* (1967); *Tibet, Land of Snows* (1967); e infine *Rati-Līlā* (1969).

Molti degli scritti minori di Tucci sono stati raccolti (e parzialmente rivisti da lui) in *Opera Minora*, I-II (1971), pubblicato dalla Scuola Orientale dell'Università di Roma. L'Istituto Universitario Orientale di Napoli gli ha dedicato due volumi di studi asiatici, intitolati *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci* (1974); l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente ha pubblicato una raccolta internazionale di studi asiatici, in tre volumi, dedicati alla memoria di Tucci, intitolata *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* (1986).

## BIBLIOGRAFIA

Il 7 maggio 1984 l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente ha commemorato solennemente il proprio fondatore con la pubblicazione del mio *Giuseppe Tucci*, Roma 1984; una versione inglese di questo testo, accompagnata da una bibliografia aggiornata degli scritti di Tucci, è comparsa in «East and West», 3 (1984), pp. 11s. e 23-42. Un anno dopo l'Istituto ha pubblicato: R. Gnoli (cur.), *Ricordo di Giuseppe Tucci*, Roma 1985, con contributi di L. Petech, F. Scialpi e G. Gallupi Vallauri; quest'opera comprende una nota biografica, un esame del *cursus honorum* di Tucci e dei suoi interessi culturali e una bibliografia.

Brevi notizie commemorative sono state pubblicate in diverse riviste scientifiche. Tra queste: S. Cleziou, in *Universalia 1984* [il supplemento annuale della *Encyclopaedia Universalis*], pp. 614s.; P. Corradini, in «Mondo cinese», 45 (1984), pp. 101-105); Mn Eliade, in «History of Religions», 24 (1984), pp. 157-59; K. Enoki, in «Tōkōgaku», 68 (1984), pp. 127-54; L. Petech, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 7 (1984), pp. 137-42; B.J. Stavinskij, in «Narody Azii i Afriki», 1 (1985), pp. 213s.; M. Taddei, in «AIUON», 44 (1984), pp. 699-704; R. Tamburello, in «Il Giappone», 24 (1984), pp. 211-13.

Un numero commemorativo speciale (il 2) di «India Past and Present. A Biannual Journal of Historical Research», Bombay 1985, è dedicato a Tucci e contiene (pp. 3-11) un editoriale sulla sua vita e la sua opera. C. Pansa, *L'occidente e le religioni orientali nella prospettiva di Giuseppe Tucci*, in «Paramita. Quaderni di Buddhismo», 16 (1985), pp. 19-25, si occupa del rapporto tra Occidente e religioni orientali secondo il punto di vista di Giuseppe Tucci.

GHERARDO GNOLI

**TURNER, VICTOR** (1920-1983), antropologo e studioso di religioni comparate, americano ma scozzese di nascita. Sulla base delle sue ricerche sul campo in Africa centrale, Victor Witter Turner ha fornito la più ricca produzione etnografica del periodo successivo alla seconda guerra mondiale e ha spiegato, meglio di chiunque altro, la natura del rituale religioso e del simbolismo nelle società africane.

Turner nacque a Glasgow, in Scozia. Nel 1943, durante i suoi cinque anni di servizio militare, sposò Edith Davis, che avrebbe collaborato con lui nella ricerca e nella produzione scientifica lungo tutta la sua carriera. Nel 1949 si laureò in antropologia all'Università di Londra, dove studiò con alcune delle figure principali del funzionalismo strutturale: A.R. Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Raymond Firth e Edmund Leach. Proseguì gli studi universitari all'Università di Manchester con Max Gluckman, che lo introdusse al conflitto tra teoria e antropologia politica. Nel periodo che va dal 1950 al 1954 fu direttore di ricerca al Rhodes-Livingstone Institute di Lusaka, nello Zambia (poi Rhodesia settentrionale), dove intraprese, insieme con sua moglie, uno studio di due anni e mezzo sulla popolazione dei Ndembu. Nel 1954 ritornò all'Università di Manchester, dove fu nominato lettore e poi lettore anziano di antropologia sociale. Dal 1963 al 1968 fu professore di antropologia alla Cornell University e dal 1968 al 1977 fu professore di antropologia e di pensiero sociale all'Università di Chicago. Dal 1977 e fino alla morte fu «William R. Kenan Professor» di antropologia all'Università della Virginia. Godette di numerose borse di studio, fu spesso invitato come «Visiting Professor» e tenne lezioni in moltissime università, negli Stati Uniti e in tutto il mondo. Organizzò impor-

tanti congressi internazionali e fu editore della collana «Symbol, Myth and Ritual», edita dalla Cornell University Press.

Come nel caso di altri eminenti antropologi, le idee di Turner si sono andate formando sulla base della sua esperienza sul campo. Nel corso delle sue ricerche, infatti, egli decise di abbandonare l'impostazione sociologica dei suoi maestri e il loro disprezzo per la religione, e di condurre piuttosto indagini microsociologiche sui processi che caratterizzano l'esistenza di un villaggio ndembu, processi che – egli trovò – vengono articolati e risolti in rappresentazioni rituali. Poiché la società ndembu risulta incline al conflitto, a causa delle sue incompatibilità profonde, Turner rifiutò anche i modelli statici e meccanicisti del funzionalismo, così come il suo desiderio di costruire leggi sociali universali. Trattò invece la società ndembu come un processo sociale dinamico, i cui eventi sono analizzabili come «drammi sociali», che consistono in successive fasi di violazione, crisi, azione riparatrice e reintegrazione (o separazione) e in cui il rituale svolge un ruolo centrale. Turner abbandonò anche la prospettiva analitica e le categorie estranee proprie dell'osservatore esterno e orientò i suoi studi intorno al contesto sperimentale e ai criteri culturali del mondo dei Ndembu, un approccio che in seguito definì «antropologia dell'esperienza».

Sebbene il suo studio di esordio, *Schism and Continuity in an African Society* (1957), fosse etichettato come «difficile» e «sperimentale», Turner continuò ad affinare le sue idee sul dramma sociale e sul processo rituale. Scrisse uno degli studi più dettagliati e approfonditi sulla divinazione africana, *Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques* (1961), considerando il suo oggetto nel contesto del processo sociale e analizzando l'uso del simbolismo sociale ed etico. Turner compose anche una breve ma brillante esposizione dei problemi metodologici legati agli studi sulla stregoneria africana, *Witchcraft and Sorcery. Taxonomy versus Dynamics* (1964), in cui affonta un argomento che spesso è rimasto impantanato nella teorizzazione e nelle confuse definizioni funzionaliste. Turner sostiene che la stregoneria debba essere considerata una questione complessa, che coinvolge il processo sociale, la cosmologia, l'ecologia e i fattori biologici. Compose anche uno studio di avanguardia sul culto del dolore presso i Ndembu, *Chihamba, the White Spirit* (1962). In quest'opera, Turner cercò di oltrepassare l'esame del progresso sociale e dell'azione simbolica e di formulare il contenuto implicito del pensiero dei Ndembu attraverso l'uso di concetti tomisti, molto prima che le conclusioni dell'etnofilosofia e dell'etnoteologia divenissero di uso generale in antropologia. Fu uno sforzo temerario, che non ricevette una reazione del tutto positiva. In alcuni studi successivi, e assai più precisi, Turner esaminò i concetti etnomedici ed etnobiologici dei Ndembu nel contesto del culto del dolore. Uno di questi studi, *The Drums of Affliction* (1968), divenne il *locus classicus* per la successiva ricerca nel campo dell'antropologia medica dell'Africa.

Nel corso di questi studi sui rituali, Turner cominciò a sviluppare la sua teoria dei simboli religiosi. Egli notò che certi simboli erano dominanti nei contesti rituali e che mostravano proprietà di condensazione, unificazione di significati disparati e di polarizzazione del significato. A causa di questa complessità semantica, della variazione contestuale e delle varie aggiunte alle sequenze rituali, Turner rifiutava, perché troppo semplicistico, il metodo strutturalista, che interpreta i simboli in termini di rapporti sincronici e binari. Egli proponeva, invece, una triplice ermenutica, basata sui livelli di significato «esegetico», «operativo» e «posizionale». Inoltre egli sosteneva che, all'interno di una intensa esperienza rituale, i poli del significato ideologico, o «normativo», e di quello sensoriale, o «oretico», si accostano e si rinforzano vicendevolmente, in modo da produrre eccezionali effetti emotivi e reali trasformazioni del carattere e dei rapporti sociali. In questo Turner riconosceva il potere e l'efficacia del rituale.

Turner scrisse due dettagliati resoconti sui riti di iniziazione maschili e femminili tra i Ndembu (i primi in *The Forest of Symbols*, 1967, trad. it. Brescia 1976; i secondi in *The Drums of Affliction*, 1968), ma fu in occasione di un breve studio comparato sui riti di passaggio, *Betwixt and Between. The Liminal Period in 'Rites of Passage'* (1964), che cominciò a concentrarsi sull'opera dell'antropologo belga Arnold van Gennep. Turner trovò che l'analisi condotta da van Gennep sui riti di passaggio, nelle sue diverse fasi della separazione, della soglia o *limen* e della riaggregazione, non soltanto era un utile modello interculturale, ma anche l'origine di una intuizione fondamentale: le possibilità rigenerative e trasformatrici della liminalità rituale. Mentre van Gennep evidenzia soltanto il mutamento esteriore della condizione sociale che si ottiene attraverso questi riti, Turner evidenzia i mutamenti interiori, morali e cognitivi che si realizzano; mentre van Gennep esamina soltanto gli aspetti sociali della condizione liminale, Turner esamina i suoi processi di distruzione e di ricostruzione. Perciò Turner si concentrò sulle proprietà singolari e fino ad allora trascurate dei simboli e delle azioni propri della fase liminale. Egli analizzò tali simboli e tali azioni sia come canali per comunicare valori sociali e culturali fondamentali, sia come occasioni per scoprire nuove intuizioni mora-

li e metafisiche, che tendono a sovvertire ma anche a sostenere l'ordine religioso e sociale istituzionalizzato.

Turner sviluppò la sua teoria della liminalità nella sua opera forse principale, *The Ritual Process* (1969; trad. it. Brescia 1972). Qui egli definisce la forma sociale della liminalità come *communitas*, come incontro diretto ed egualitario e come fratellanza tra persona e persona, che caratterizza sia le condizioni rituali temporanee sia certi gruppi sociali più duraturi. In questo testo Turner definisce tre diverse forme di *communitas*, quella «spontanea», quella «ideologica» e quella «normativa», ed elabora una serie di forme contrastanti, appartenenti rispettivamente al sistema liminale e alla condizione normale. Oltre che sui movimenti religiosi e politici del passato e sulle correnti più popolari nella società americana degli anni '60, Turner applicò la sua teoria della liminalità anche al fenomeno del pellegrinaggio religioso, un argomento in genere trascurato nella storia delle religioni. In *The Center Out There. Pilgrims' Goal* (1973), egli considerò il pellegrinaggio un rito di passaggio, i cui scopi comprendono sia l'esperienza della *communitas* sia l'incontro liminale con il sacro nel centro del pellegrinaggio. Seguirono una serie di conferenze e di articoli su questo medesimo tema, che ispirarono altri studiosi ad affrontare l'argomento. Insieme alla moglie Edith, Turner esaminò ulteriormente l'argomento in rapporto ai luoghi di pellegrinaggio messicani, spagnoli e irlandesi in uno studio sul campo, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978). La sua ricerca successiva sulla liminalità nel moderno mondo profano portò all'uso della parola *liminoide*, per indicare gli aspetti non religiosi dell'arte, dello sport e della rappresentazione.

Sebbene Turner abbia spesso evidenziato la sua distanza dal funzionalismo sociale, la sua visione della religione e della società ne resta in parte debitrice. Come Émile Durkheim, anch'egli considerò l'ordine sociale dipendente dalle rappresentazioni rituali e cerimoniali; come Max Gluckman, evidenziò gli effetti catartici del rovesciamento rituale, che contribuisce a restaurare e a legittimare le strutture sociali istituzionalizzate. Ma egli oltrepassò sia Durkheim sia Gluckman, perché esaminò i processi del mutamento sociale e i modi in cui il rituale contribuisce a produrre nuove realtà sociali. La sua opera, insieme a quella degli antropologi Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz e Mary Douglas, contribuì anche a ricondurre all'interno dell'antropologia religiosa gli studi comparati, che erano stati abbandonati dai funzionalisti inglesi e americani. Sebbene concordasse con la Douglas e con Geertz sull'importanza cognitiva dei simboli rituali, Turner rifiutò di legarli strettamente alla struttura sociale, come nella teoria della Douglas, oppure di trasformarli in «testi», secondo la formulazione di Geertz.

Seguendo l'antropologo americano Edward Sapir, Turner sosteneva che la cultura non è un sistema completamente o coerentemente articolato, né una serie di dogmi logicamente ordinati o di codici simbolici alla Lévi-Strauss, ma piuttosto una entità mutevole, influenzata da «paradigmi radice», cioè da schemi assiomatici, o miti profondi, che spingono e trasformano le persone e i gruppi in momenti critici. A questo proposito, Turner sostenne che i Ndembu non sono eccezionali, ma al contrario tipici, e perciò che l'ordine sociale è fondamentalmente «processuale» nella forma e «drammatico» nel carattere.

Turner definiva il suo metodo analitico «drammatistico» perché, come Freud, credeva che l'esame dei disturbi del normale e del regolare spesso possa fornire un ampio sguardo anche sul normale, che di fatto non studia direttamente. A causa del carattere episodico dei sistemi sociali, Turner preferiva l'immagine del sociologo Kurt Lewin della società come «terreno sociale». Egli vedeva anche alcune affinità con la sociologia fenomenologica di Alfred Schutz e dei suoi seguaci, che consideravano la cultura come una serie continuamente negoziata di significati, e trovava utile la teoria di Wilhelm Dilthey secondo la quale i significati e i valori dell'esistenza vanno trovati nelle «strutture» dell'esperienza e non nelle categorie formali del pensiero. Questo approccio lo portò a spostare la sua antropologia lontano da concetti come struttura, equilibrio, funzione e sistema e piuttosto verso concetti come processo, indeterminatezza e riflessività, e a prevedere una nuova antropologia basata sulla sintesi tra le discipline invece che sull'usuale specializzazione disciplinare. Lo stesso Turner, comunque, non fornì mai una ampia esposizione teorica e spesso lasciò nei suoi scritti talune oscurità, per le quali fu spesso rimproverato dai colleghi. Egli preferiva creare i suoi concetti man mano che progrediva. Il suo approccio fu considerato estremamente originale, ed egli proponeva le sue idee con una convinzione personale che attribuiva grande forza alle sue analisi.

Gli studi più maturi portarono Turner nel campo della teoria della rappresentazione. Nel teatro, specialmente nel teatro sperimentale negli Stati Uniti alla fine degli anni '60 e all'inizio degli anni '70, Turner vide lo stesso tipo di riflessività liminale, la cognizione pubblica delle situazioni sociali che aveva incontrato nei rituali associati alla fase regressiva dei drammi sociali tra i Ndembu. Insieme al regista e drammaturgo Richard Schechner, Turner interpretò il teatro come un mezzo importante per comunicare le autoriflessioni di una società e come mezzo di interpretazione interculturale.

Perciò incoraggiò gli antropologi a studiare le rappresentazioni teatrali, così come la vita sociale quotidiana. Nel corso del suo insegnamento, spesso guidava i suoi studenti nella rappresentazione di certi rituali etnografici, intesa come mezzo di apprendimento del rituale e insieme di insegnamento sulle diverse società da cui provenivano gli studenti.

In queste occasioni cominciò a interessarsi di neurobiologia del rituale. Gli sembrava che le funzioni contrastanti dei due distinti emisferi cerebrali, quello destro e quello sinistro, potessero corrispondere ai due aspetti della società che egli aveva considerato, la struttura e la liminalità. Nel saggio *Body, Brain and Culture* (1983), Turner ipotizzava che l'emisfero destro potesse essere all'origine dei modelli simbolici universali, come gli archetipi di C.G. Jung o i suoi propri paradigmi radicati e i miti profondi; questi ultimi sembrano esistere a livello subliminale fino a quando non vengono attivati e portati nel settore articolato del cervello sinistro. L'esistenza di diversi livelli cerebrali, specialmente per quanto concerne la neocorteccia e il mesencefalo, gli sembrava raffigurare anche i distinti poli, ideologico e oretico, dei simboli dominanti. Forse a livello del rituale, ipotizzava Turner, si realizza l'interazione tra questi due livelli e gli emisferi destro e sinistro del cervello, una interazione che produce l'effetto trasformante che è essenziale per una rappresentazione rituale ben riuscita. Queste sono soltanto speculazioni sui possibili meccanismi biologici del processo rituale, che non contrastano affatto con la convinzione fondamentale di Turner: l'esistenza degli altri e di noi stessi si giunge a comprendere nella dinamica e nell'arte drammatica dei fatti sociali, rituali e teatrali.

## BIBLIOGRAFIA

Dal 1980 alla sua morte, nel 1983, Turner è stato uno degli editori di questa Enciclopedia, alla quale contribuì con due articoli: *RITI DI PASSAGGIO. Alcune definizioni* e *SEGNI E ALTERAZIONI CORPOREE*, entrambi nel vol. 2.

Tra le sue opere precedenti:

*Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1957.

*Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques*, Manchester 1961. Ristampato in *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*.

*Chihamba, the White Spirit. A Ritual Drama of the Ndembu*, Manchester 1962. Ristampato in *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*.

*Betwixt and Between. The Liminal Period in 'Rites of Passage'*, in J. Helm (cur.), *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*, Seattle 1964, pp. 4-20. Ristampato in *The Forest of Symbols*.

*The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976).

*The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968.

*The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972).

*Dramas, Field, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca/N.Y. 1974 (trad. it. *Simboli e momenti della comunità*, Brescia 1975).

*Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1975.

*Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978. Scritto con Edith Turner.

*From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York 1982 (trad. it. *Dal rito al teatro*, Bologna 1986).

*Body, Brain, and Culture*, in «Zygon», 18 (1983), pp. 221-45.

Edith Turner (cur.), *On the Edge of the Bush*, Tucson 1985.

BENJAMIN C. RAY

**TYLOR, E.B.** (1832-1917), antropologo inglese, spesso chiamato «il padre dell'antropologia britannica». Edward Burnett Tylor nacque a Londra il 2 ottobre 1832, figlio di un fonditore di ottone. Entrambi i suoi genitori erano membri della Società degli Amici e fu nella comunità dei Quaccheri che Tylor crebbe. Entrò a sedici anni nella fonderia di suo padre, ma il suo fisico non resse alla fatica e nel 1855 fu mandato in America per essere curato. A Cuba nel 1856 incontrò il famoso archeologo Henry Christy, anche lui quacchero, e viaggiarono insieme per qualche tempo. Ispirato a questo viaggio è il primo libro di Tylor, *Anahuac. Or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern* (1861), scritto e pubblicato prima di aver compiuto i trent'anni. Tylor non ebbe alcuna formazione universitaria, ma fu uno scrittore dotato e un ricercatore infaticabile nel nuovo campo dell'antropologia. I due libri per i quali è principalmente ricordato sono stati scritti intorno ai trent'anni: *Researches into the Early History of Mankind* (1865), e l'ancor più conosciuto *Primitive Culture*, I-II (1871; trad. it. *Alle origini della cultura*, I-III, Roma 1985-1987). Oltre a moltissimi altri articoli e recensioni, Tylor pubblicò ancora soltanto un libro, il popolare manuale *Anthropology* (1881). Gradualmente guadagnò il riconoscimento accademico. Nel 1875 ricevette la laurea *ad honorem* dall'Università di Oxford. Nel 1883 diventò curatore del Museo universitario di Oxford, e nel 1884 lettore di antropologia. Dal 1896 fino al suo ritiro nel 1909 fu professore di antropologia, il primo in Inghilterra. Fu nominato baronetto nel 1912 e morì il 2 gennaio 1917.

Durante gli anni della più intensa attività di Tylor, la domanda che più di frequente veniva posta dagli uo-

mini di scienza riguardava l'origine e l'evoluzione della religione. I migliori teorici erano Fr. Max Müller da una parte e Herbert Spencer dall'altra; Müller lavorava esclusivamente sul linguaggio, mentre Spencer procedeva sulla via di ampie generalizzazioni, sulla scia soprattutto di Auguste Comte. Tylor si interessò come Max Müller del linguaggio, ma ben presto si rivolse alle origini più remote, molto al di là delle radici «ariane» e dei loro significati. Per raggiungere questo scopo, gli fu necessario formulare una teoria generale, capace di coprire il vuoto tra il presente e il passato più remoto. Questa fu la teoria delle «sopravvivenze», cioè di taluni elementi culturali e sociali che l'evoluzione ha lasciato intatti. La gestualità probabilmente precedette il linguaggio, anche se Tylor fu sempre cauto nel proclamare che la gestualità debba essere situata in uno stadio separato della comunicazione umana. Egli reputava di essere su un terreno più solido quando trattava argomenti concernenti la religione.

Fu nel 1866, in un articolo comparso in «Fortnightly Review» e intitolato *The Religion of Savages*, che Tylor propose per la prima volta l'idea di «animismo», «la credenza negli spiriti», come la forma più primitiva di religione a noi conosciuta. L'animismo, ovviamente, sarebbe accessibile soltanto attraverso lo studio delle sopravvivenze e grazie a una particolare interpretazione dei processi mentali dei «selvaggi». Questa teoria fu esposta in forma definitiva in *Primitive Culture* e il termine *animismo* è ancora largamente usato oggi, sebbene in un senso piuttosto descrittivo che evoluzionistico. [Vedi *ANIMISMO*].

L'approccio di Tylor alle prime forme di religione fu spesso criticato perché troppo intellettualistico e troppo moralistico. Secondo uno dei suoi discepoli, R.R. Marett, egli «non fu in grado di scorgere la spontaneità del processo per cui l'uomo diventa insieme religioso e morale, una presa di coscienza senza riflessione, fino a quando è coinvolto in una lotta informe che non è né l'una né l'altra cosa perché è tutte e due» (Marett, 1936, p. 168). Avendo cercato nel passato un certo tipo di religione già moralizzata e non essendo riuscito a trovarla, Tylor perdette molta della sua importanza. Egli non aveva dato importanza all'aspetto estatico della religione, forse in parte a causa del suo disprezzo per lo spiritualismo del XIX secolo. Inoltre egli aveva trascurato o deliberatamente ignorato tutta l'evidenza prodotta in seguito da Andrew Lang in supporto alla sua teoria degli «dei elevati delle razze inferiori», dei che non erano né fantasmi né spiriti. «Spirito» era forse la sola categoria familiare a uno studioso come Tylor, che però, essendo legato alla «credenza» (come nella sua celebre «definizione minima» di religione), finiva col relegare molti altri elementi a un ruolo subordinato nella struttura della religione e della cultura.

Nel dibattito tra evoluzionismo e diffusionismo, Tylor si schierò apertamente dalla parte degli evoluzionisti lineari. Ma egli era disposto a considerare i meriti del diffusionismo e a fermarsi quando l'evidenza portava la sua argomentazione in un vicolo cieco. Nei primi anni della sua carriera, in effetti, Tylor aveva talora simpatizzato per il diffusionismo, al punto di affermare che il dio azteco Quetzalcoatl non soltanto era un uomo ma doveva essere stato un irlandese! In seguito la sua abituale prudenza gli evitò qualsiasi altra fantasia di questo genere, e Tylor si schierò apertamente con gli evoluzionisti, sfumandone talora l'assoluto dogmatismo.

Gli immediati discepoli di Tylor finirono prima o poi per non essere d'accordo con le conclusioni del maestro. Andrew Lang dissentì sulla questione degli «dei elevati», R.R. Marett sul «preanimismo» e in seguito su certe questioni relative alla rappresentazione rituale. Ma questi e altri studiosi mantennero sempre un profondo affetto per il loro maestro. Marett scrisse che Tylor appare, lungo tutta la sua carriera, «uomo sincero e aperto perché di animo semplice, amico di tutta l'umanità perché probabilmente incapace di essere altrimenti; e inoltre testardo, sospettoso negli affari, abbastanza pedestre da preferire la solida terra sotto i piedi» (*Ibid.*, p. 214). In sintesi: Tylor, talora misconosciuto, ha comunque fornito le fondamenta sulle quali lo studio delle religioni primitive ha costruito per oltre un secolo. [Vedi *MANISMO*].

**BIBLIOGRAFIA**

Sul contributo di Tylor alla scienza delle religioni, cfr. R.R. Marett, *Tylor*, London 1936; R.M. Dorson, *The British Folklorists. A History*, Chicago 1968, pp. 187-97; J.W. Burrow, *Evolution and Society. A Study in Victorian Society Theory*, Cambridge 1970, pp. 228-59; e infine E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975, pp. 53-58.

ERIC J. SHARPE

**USENER, HERMANN** (1833-1905), filologo classico e storico delle religioni tedesco. Dal 1866 al 1902 Usener fu professore a Bonn. I suoi scritti maggiori sono: *Das Weihnactsfest* (1889); *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I-III (1889); *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (1896); e *Die Sintfluthsagen* (1899).

In *Götternamen*, Usener propose una teoria che fu a suo tempo autorevole. Ricavando il suo metodo dalla filologia e i suoi documenti principalmente dalle invocazioni ai demoni (gli *indigitamenta*) presenti negli antichi riti romani, Usener sostenne che l'evoluzione dell'idea di dio aveva tre fasi. Nella prima fase, il concetto di divinità si manifesta come quello di «dei momentanei» (*Augenblicksgötten*), il cui potere si manifesta durante una qualche esperienza passeggera (come l'aratura o l'uso dell'erpice) e che poi rapidamente svanisce. In seguito, quando le diverse attività vengono ripetute, queste divinità conquistano una certa continuità: vengono così a porsi come poteri funzionali sopra un'intera classe di fenomeni o di attività. Usener chiama queste divinità «dei speciali» (*Söndergotter*). In una fase ancora successiva, quando il nome del dio non è più connesso con la sua funzione, il dio è visto come un essere o come una personalità del tutto autonomi. Queste divinità hanno spesso numerosi nomi divini, ma questo significa semplicemente che numerosi dei speciali, dotati di molti nomi diversi, si sono fusi in uno solo. Per sostenere queste sue idee, Usener utilizzava anche dati tratti dalla religione lituana.

La totale fiducia di Usener nella filologia e la sua convinzione che la storia del concetto di divinità possa essere adeguatamente chiarita attraverso la storia dei nomi divini furono attaccati da Jan de Vries, che dimostrò come non ci sia alcun esempio di un dio funzionale specializzato che si sia evoluto in una divinità principale. Secondo de Vries, gli dei momentanei rappresentano verosimilmente la fase tardiva della speculazione sacerdotale oppure dell'elaborazione giuridica (de Vries, 1967, pp. 134-38). Georges Dumézil ha egualmente sostenuto che una analisi storica approfondita dimostra che gli *indigitamenta* sono fenomeni relativamente poco importanti (Dumézil, 1970, I, pp. 32-38).

Un secondo indirizzo scientifico di Usener fu quello di mostrare come il Cristianesimo sostituisse i riti e le feste pagani. Così egli fece risalire la festa del Natale al giorno natalizio del dio pagano del Sole, che veniva celebrato in occasione del solstizio d'inverno (il 25 dicembre, secondo il calendario giuliano), e ipotizzò che certi santi cristiani derivassero dai corrispondenti prototipi pagani.

**BIBLIOGRAFIA**

Per alcune efficaci critiche alla teoria di Usener sugli dei momentanei, cfr. J. de Vries, *The Study of Religion*, New York 1967 (ed. or. *Godsdientsgeschiedenis in vogelvlucht*, Utrecht 1961); e G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, I-II, Chicago 1970 (ed. or. *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974; trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977). Per una discussione «simpatetica», cfr. invece E. Cassirer, *Sprache und Mythus*, Leipzig 1925 (trad. it. *Linguaggio e mito*, Milano 1961).

BURTON FELDMAN

**VRIES, JAN DE** (1890-1964), folclorista e storico delle religioni olandese. Jan Pieter Marie Laurens de Vries nacque ad Amsterdam l'11 febbraio 1890 e morì a Utrecht il 23 luglio 1964. Nel 1926 de Vries fu chiamato alla cattedra di linguistica e filologia antico-germaniche (che comprendeva anche la grammatica comparata indoeuropea) all'Università di Leiden. Tra i numerosi incarichi che gli furono affidati ci fu anche la cura editoriale della 5ª edizione della *Algemene Encyclopedie*, I-XVI, 1932-1938, della Winckler Prins; questo incarico lo tenne occupato per l'intero periodo della pubblicazione. Fondò anche una famosa collana di opere letterarie classiche olandesi, «Bibliotheek der Nederlandsche letteren» (dal 1938), sponsorizzata dalla Society for Dutch Literature e dalla Royal Flemish Academy of Language and Literature. Internazionalmente noto come germanista, divenne famoso in ambienti ancora più vasti come folclorista. Durante gli anni '30 propose spesso e con fervore che lo studio del folclore (*Volkskunde*) fosse considerato una disciplina autonoma, dopo aver difeso questa esigenza nei congressi dei filologi. L'interesse per la creatività del *Volk* (da cui in questo periodo della sua vita escludeva l'*intelligencija* e il proletariato urbano, una idea manifestata in *Volk van Nederland*, edito nel 1937, che era un'opera di vari autori che de Vries curò e diede alle stampe e di cui compose larga parte) era senza dubbio in sintonia con alcuni interessi eruditi largamente diffusi, all'epoca, in tutta Europa.

Diversamente dalla maggior parte degli studiosi, de Vries visse in un periodo della storia in cui l'autentico carattere di una persona non poteva essere tenuto nascosto. Dopo la seconda guerra mondiale, fu allontanato dal suo incarico all'Università di Leiden a causa della sua posizione e delle sue azioni durante la guerra. Nel corso dell'occupazione tedesca (1940-1945), infatti, aveva lavorato come vicepresidente del Kulturkammer (l'ente la cui approvazione era richiesta per qualsiasi produzione artistica o letteraria). Nell'estate del 1940, poco dopo l'invasione tedesca, aveva scritto un libello, *Noar een betere toekomst* (Verso un futuro migliore), che diffondeva le sue idee antidemocratiche e salutava la nuova via aperta verso un mondo in cui l'individuo sarebbe stato subordinato a una più ampia struttura nazionale. Pubblicò con editori nazionalsocialisti, lavorò per un giornale nazionalsocialista e verso la fine della guerra divenne un «membro simpatizzante» delle Schutzstaffeln (SS). Molti dei lettori di de Vries, e specialmente i suoi studenti, hanno osservato in lui le tracce di una mistificante contraddizione interiore.

Il conflitto, senza dubbio, caratterizza la sua opera e ne è allo stesso tempo un ingrediente essenziale. De Vries non fu soltanto uno scrupoloso studioso, ma anche una autentica mente critica, un uomo orgoglioso che disprezzava la folla eppure aspirava a una comunità autenticamente armoniosa, che egli credeva di riconoscere tra le antiche tribù germaniche e scandinave. Solitario, romantico nei gusti e di superba intelligenza, sembrava non vedere la rozzezza del nazismo, cui si affidò con fatalismo, incapace, anche di fronte alla sconfitta imminente, di realizzare quell'armonia con il popolo alla quale aspirava. Singolarmente, la produzione scientifica di de Vries non mostra alcun aspetto dell'ideologia nazista né alcuna delle volgarità che esso pro-

dusse. Egli continuò a perseguire i suoi scopi scientifici anche dopo la guerra.

Dopo il suo ritiro, nel 1955, dall'insegnamento nella scuola secondaria, compose un numero impressionante di libri. Tra questi ricordiamo: *Kelten und Germanen* (1960); *Forschungsgeschichte der Mythologie* (1961), in cui emerge con chiarezza la sua ammirazione per gli impulsi romantici nella storia; *Nederlands etymologisch woordenboek* (1963-1971). Il manuale sulla religione germanica ancora oggi più diffuso è la seconda edizione del suo *Altgermanische Religionsgeschichte*, I-II (1956-1957). De Vries è tra coloro che riconobbero fin dall'inizio l'importanza dell'opera di George Dumézil. Lungo tutta la sua carriera, comunque, de Vries ha conservato intatte la sua originalità e competenza erudita e inoltre la sua capacità critica per i dettagli. Egli ha sottolineato, per esempio, l'assenza, nelle fonti germaniche, di chiare testimonianze dell'esistenza di società segrete maschili, pur riuscendo a dimostrare, con argomenti critici fondati sui modelli teorici altrui, l'esistenza di varie altre forme specifiche di coesione socio-religiosa.

## BIBLIOGRAFIA

Oltre a quelle citate nel testo, altre opere importanti di de Vries sono: *Het sprookje. Opstellen*, Zutphen/Netherlands 1929; *Altnordische Literaturgeschichte*, I-II, 1941-1942, Berlin 1964-1967 (ed. riv.); *Heldenlied en Heldensage*, Utrecht 1959; *Godsdientsgeschiedenis in vogelvlucht*, Utrecht 1961; *Keltische Religion*, Stuttgart 1961; *Kleine Schriften*, Berlin 1965.

Ulteriori informazioni biografiche su de Vries si possono trovare in: K.W. Bolle, *Jan de Vries (1890-1964)*, in «History of Religions», 5 (1965), pp. 173-77; e in P.J. Meerten, *Jan de Vries*, in «Volkskunde», 65 (1964), pp. 97-113.

KEES W. BOLLE

**WACH, JOACHIM** (1898-1955), storico delle religioni tedesco-americano. Wach nacque a Chemnitz, in Sassonia, e morì mentre era in vacanza a Orselina, in Svizzera. Era discendente di Moses Mendelssohn, una discendenza che influenzò la sua vita e la sua carriera, e non soltanto in senso positivo. Il nonno paterno, il noto giureconsulto Adolf Wach, sposò Lily, figlia di Felix Mendelssohn, il celebre compositore. Suo padre, Felix, sposò Kathe, nipote del fratello del compositore, Paul. Il giovane Wach fu presto indirizzato alla musica, alla letteratura, alla poesia e alle lingue, sia classiche che moderne.

Dopo due anni di servizio militare, nel 1918 Wach si iscrisse all'Università di Lipsia, ma nel 1919 e all'inizio del 1920 studiò con Friedrich Heiler a Monaco e con Ernst Troeltsch a Berlino. Poi tornò a Lipsia per studiare lingue orientali e storia e filosofia della religione. Per un certo periodo Wach subì il fascino dell'enigmatico poeta Stefan George, i cui scritti accennavano a un significato elevato dell'«esperienza», attraverso la quale si può percepire la complessa trama nascosta nell'arazzo della vita come un tutto trasparente. Wach si laureò a Lipsia nel 1922 con una tesi che fu pubblicata sotto il titolo *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung* (1922).

Quando Wach cominciò a insegnare, a Lipsia nel 1924, la disciplina della storia delle religioni (*Religionswissenschaft*) era ancora in fasce e andava affrontando gravi pericoli. Da una parte, il suo stesso diritto a esistere era messo in dubbio da coloro che sostenevano che chiunque conosca una religione (per esempio il Cristianesimo) conosce perciò tutte le religioni; dall'altra, la sua metodologia scientifica veniva messa alla prova dall'approccio psicologico, riduzionista, e da quello sociologico. Perciò nella sua tesi di abilitazione, *Religionswissenschaft. Prolegomena zur ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (1924), Wach sostenne l'integrità e l'autonomia della storia delle religioni, liberata dalla teologia e dalla filosofia della religione. Egli mise in evidenza come sia la dimensione storica sia quella sistematica siano egualmente necessarie al suo compito e sostenne che lo scopo della disciplina fosse «la comprensione» (*Verstehen*): «Il compito della *Religionswissenschaft* è studiare e descrivere le religioni empiriche. Essa cerca la comprensione descrittiva; non è una disciplina normativa. Quando ha compreso l'aspetto storico e quello sistematico delle configurazioni religiose concrete, essa ha svolto il proprio compito» (p. 68). La sua *Religionswissenschaft* è ancora considerata un piccolo classico nel settore.

Il programma scientifico di Wach, incentrato sulla comprensione, lo portò a produrre un'opera in tre volumi sullo sviluppo dell'ermeneutica nel XIX secolo (*Das Verstehen*, 1926-1933). Il primo volume delineava le teorie ermenutiche di figure fondamentali come Friedrich Schleiermacher, G.A.F. Ast, F.A. Wolff, August Boeckh e Wilhelm von Humboldt. Il secondo volume riguardava l'ermenutica teologica, da Schleiermacher a Johannes von Hofmann, mentre il terzo volume esaminava le teorie dell'ermenutica storica, da Leopold von Ranke fino al positivismo storico. Wach avvertiva come assolutamente necessario fissare solide basi ermenutiche per la storia delle religioni.

Wach era anche convinto che la storia delle religioni (*Religionswissenschaft*) non dovesse perdere il suo carattere empirico. Si rese conto del fatto che C.P. Tiele

e P.D. Chantepie de la Saussaye non erano riusciti a indicare una adeguata distinzione tra la storia delle religioni e la filosofia della religione. Egli fu critico sia verso coloro che partivano dalla filosofia e sviluppavano la scienza sia verso coloro che partivano dalla scienza e andavano verso la filosofia: nella sua visione, la storia delle religioni si pone, piuttosto, precisamente a mezza strada tra le due. Da questo punto di vista, Wach seguì Max Scheler, che poneva la «concreta fenomenologia degli oggetti e degli atti religiosi» fra lo studio storico delle religioni (la *Religionswissenschaft* positivista) e la fenomenologia delle essenze religiose (*die Wesensphänomenologie der Religionen*). Secondo Scheler, questa disciplina intermedia favorisce la comprensione più completa dei contenuti intellettuali di una o più forme religiose e degli atti nei quali questi contenuti intellettuali si danno. Era convinzione di Wach che una indagine come quella prevista da Scheler potesse essere svolta soltanto utilizzando il metodo scientifico-religioso della *Religionswissenschaft*.

La fama e l'erudizione di Wach attrassero molti studenti a Lipsia. La sua produzione, comunque, subì una brusca interruzione nell'aprile del 1935. Il governo della Sassonia, infatti, sotto la pressione dei nazisti, sospese l'incarico universitario di Wach a causa della sua discendenza ebraica, anche se la sua famiglia era stata cristiana per quattro generazioni. Per intervento di amici americani, Wach fu invitato a insegnare alla Brown University di Providence, nel Rhode Island, dove restò fino al 1945. Il suo adattamento al nuovo ambiente fu agevole; egli era preoccupato soltanto per la madre, la sorella e il fratello, che ancora vivevano sotto il regime nazista. Dal 1945 fino alla sua morte, dieci anni dopo, Wach insegnò storia delle religioni alla Divinity School dell'Università di Chicago.

Wach diceva sempre che il metodo della storia delle religioni deve essere commisurato con il suo argomento, cioè con la natura e le espressioni dell'esperienza religiosa dell'umanità, così come questa esperienza si è sviluppata nella storia. Seguendo il suo maestro, Rudolf Otto, Wach definiva l'esperienza religiosa come esperienza del sacro. Nel corso della sua vita, non modificò mai le sue idee sulla struttura fondamentale della disciplina: i suoi compiti gemelli (quello storico e quello teorico), la centralità dell'esperienza religiosa e la sua triplice espressione (teorica, pratica e sociologica) e infine l'importanza cruciale dell'ermenutica. Ma, in tre fasi successive della sua carriera, Wach propose tre diverse accentuazioni metodologiche.

Durante la prima fase, Wach si preoccupò soprattutto del fondamento ermenutico necessario per il compito storico-descrittivo della disciplina. Fu grandemente influenzato dall'ermeneutica filologica di August Boeckh, che definiva il compito ermenutico come quello di «ri-conoscere» ciò che era stato in precedenza già «conosciuto», di «ri-costruire» in totalità ciò che non era apparso come un tutto. Di conseguenza, Wach sosteneva che lo storico delle religioni debba cercare dapprima di assimilare ciò che è stato riconosciuto come fenomeno religioso e poi di «ri-produrlo» come un fenomeno proprio. Infine deve osservare e valutare ciò che ha fatto proprio come se fosse, invece, qualcosa di oggettivo e di separato da sé.

Durante la sua seconda fase, Wach cercò di sviluppare la dimensione sistematica della storia delle religioni, seguendo il modello della sociologia. Per lui il compito sociologico (sistematico) della *Religionswissenschaft* aveva due punti focali principali: 1) l'interrelazione tra religione e società, che richiede l'esame, innanzi tutto, delle radici sociologiche e delle funzioni dei miti, delle dottrine, dei culti e delle associazioni, e, in secondo luogo, della funzione e dell'effetto sociologicamente significativi della religione nella società; e 2) lo studio dei singoli gruppi religiosi. Nell'occuparsi dei gruppi religiosi, e in particolare delle varietà delle autointerpretazioni proposte da questi medesimi gruppi, Wach utilizzò il metodo tipologico. Come afferma nella sua *Sociology of Religion* (1944), egli era convinto della necessità di sviluppare un più stretto rapporto tra la *Religionswissenschaft* e altre discipline, specialmente con le scienze sociali e con quelle umane. In questo senso, la sua *Sociology of Religion* fu un tentativo di colmare «il divario che tuttora esiste tra lo studio della religione e le scienze sociali» (p. V). Eppure lo scopo ultimo dello studio sociologico della religione era quello di «ottenere nuove intuizioni sui rapporti tra le varie forme di espressione dell'esperienza religiosa e infine di meglio comprendere i vari aspetti dell'esperienza religiosa stessa» (p. 5).

Durante la terza fase della sua carriera, infine, l'interesse di Wach per una comprensione integrale dei diversi aspetti dell'esperienza religiosa e delle sue espressioni lo portò a riaffermare non soltanto il rapporto della *Religionswissenschaft* con le scienze sociali, ma anche il suo rapporto con discipline normative come la filosofia della religione e le varie teologie. Dopo il soggiorno di Wach in India, per le Barrows Lectures tenute in varie università nel 1952, questo interesse divenne assai più pronunciato. Esso fu, infatti, uno dei motivi centrali del suo corso di storia delle religioni nel 1954. Nelle sue lezioni sempre più spesso il concetto di «spiegazione» (*Deuten*, *Erklären*) veniva a essere usato accanto a quello di «comprensione» (*Verstehen*). Durante il VII Congresso dell'Associazione Internazionale di Storia delle religioni, tenutosi a Roma nella primavera del 1955, Wach condivise con molti amici il

suo sogno di produrre una nuova grande sintesi dello studio dell'esperienza religiosa umana, un seguito alle sue prime opere come *Religionswissenschaft* e *Das Verstehen*. Ma la morte venne quell'estate e lo derubò di questo progetto.

### BIBLIOGRAFIA

Tra i principali contributi di Wach allo studio della religione, ricordiamo: *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig 1922; e *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, I-III (1926-1933), rist. Hildesheim 1966. Si aggiungano: *Sociology of Religion*, Chicago 1944, 1971 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986); *Types of Religious Experience. Christian and Non-Christian*, Chicago 1951; *The Comparative Study of Religions*, New York 1958; e *Understanding and Believing. Essays*, New York 1968, pubblicati postumi.

Sul pensiero di Wach: J.M. Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, in «Archives de sociologie des religions», 1 (1956), pp. 25-41; K. Rudolph, *Joachim Wach (1898-1955)*, in *Bedeutende Gelehrte in Leipzig*, I, Leipzig 1965, pp. 229-37; J.M. Kitagawa, *Verstehen and Erlösung. Some Remarks on Joachim Wach's Work*, in «History of Religions», 11 (1971), pp. 31-54; R. Flasche, *Die Religionswissenschaft von Joachim Wach*, New York 1978.

JOSEPH M. KITAGAWA

**WEBER, MAX** (1864-1920), sociologo tedesco. Il più importante (e per certi aspetti il più profondo) degli scienziati sociali del XX secolo, Max Weber fu un sociologo di straordinario respiro. Educato come storico del diritto, fornì contributi originali allo studio della struttura sociale dei tempi moderni, all'analisi dell'economia e del diritto, all'analisi comparata delle civiltà e alla metodologia delle scienze sociali. Impegnato nella politica del suo Paese e del suo tempo, diede alle sue indagini sull'autorità e sul potere un acuto senso della realtà. Ciò che comunque diede significato e unità alla sua opera furono le sue cupe riflessioni sul problema del significato della cultura umana. Weber fu perfettamente consapevole del conflitto tra ciò che egli chiamava i bisogni metafisici dello spirito umano e le costrizioni della realtà sociale, i limiti dell'automonia storica degli uomini. In questo contesto, i suoi studi sulla religione acquistarono una profondità e un *pathos* non più raggiunti fino ad oggi.

Weber era figlio di un importante avvocato berlinese, un personaggio tipico della borghesia colta dell'Impero tedesco sotto Guglielmo I, immobilizzata tra il suo attaccamento astratto ai valori liberali e la sua concreta predilezione per il potere. La madre era una devota luterana, dedita alle opere di carità. L'idea che il dualismo che permeò la sua vita e la sua opera – tra una sublime sensibilità per l'etica e un non meno pronunciato interesse per le inflessibili esigenze del potere – derivi dal conflitto di valori presente nella sua famiglia è senza dubbio troppo semplicistica. Questo dualismo, comunque, c'era, e un altro aspetto di esso si manifestò nel matrimonio di Weber con Marianne, una femminista eccezionalmente indipendente. I politici e gli studiosi della Berlino della fine del XIX secolo erano di casa nell'abitazione del padre di Weber. Lo stesso Max, alla fine, divenne una figura importante, se non la figura guida, per l'*élite* culturale e politica della Germania degli inizi del XX secolo. Ernst Troeltsch fu suo collega e amico a Heidelberg; anche la grande figura del moderno Protestantesimo sociale tedesco, Friedrich Naumann, fu suo intimo amico. Il giovane György Lukács, il rivoluzionario Ernst Toller e il poeta Stefan George frequentarono la sua casa. Occupando cattedre successivamente a Friburgo, a Heidelberg e a Monaco, Weber raggiunse rapidamente la fama sia come studioso sia come pubblicista. Fu editore della più notevole rivista scientifica sociale dell'epoca, l'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». Compose parte della sua opera letteraria più importante per il progetto enciclopedico che egli pianificò con Joseph Schumpeter, Werner Sombart e altri, il *Grundriss der Sozialökonomik*, I-XIV (1914-1928). L'attività politica di Weber si realizzò nell'Evangelischer Sozialkongress di Naumann e con i «Socialisti della Cattedra» (un gruppo di professori universitari che erano a favore delle riforme sociali, usando il Verein für Sozialpolitik come loro strumento principale di ricerca collettiva). Pubblicò una grande quantità di articoli e di editoriali. Membro della delegazione tedesca alla Conferenza di pace di Versailles (egli rifiutò il trattato), Weber morì prima di poter partecipare alla tormentata politica della Repubblica di Weimar – o del Terzo Reich. Questa breve descrizione della sua carriera indica le complessità contro cui lottò: la sua opera si può opportunamente interpretare come un disperato sforzo per realizzare una sintesi precaria tra le idee contraddittorie e le spinte guerriere che minacciano di spezzare la cultura moderna.

L'opera di Weber viene spesso descritta come il tentativo di ottenere obiettività e distacco dal flusso e dalle passioni della storia. Questo probabilmente è vero, ma la sua metodologia è inseparabile dalla sua visione metastorica del mondo. In opposizione a coloro che respingeva come entusiasti o settari, Weber, infatti, aderì piuttosto alla politica del realismo. Per lui la scienza sociale è un modo regolato per conoscere la

realtà, ma la sua condizione scientifica non implica la promulgazione di leggi generali e articolate, del tipo sviluppato in fisica. Piuttosto, la scienza sociale – secondo Weber – riguarda complessi e sequenze storiche particolari. La condizione unica non preclude, anzi rende più necessaria, l'analisi empirica delle loro origini e della loro struttura. La natura molteplice dei fenomeni sociali indica che il punto di partenza dell'analisi empirica è una questione o un problema generato dagli interessi e dai valori dello scienziato sociale e del suo pubblico. Comunque, una volta che una serie particolare di interessi e di valori produca un problema, i suoi elementi e i suoi termini possono essere affermati con relativa obiettività. Una probabile sequenza di cause può essere ricostruita, spesso con l'aiuto di quello strumento astratto che Weber chiama il «tipo ideale». Sullo sfondo di questo modello vengono illuminate le complessità e le gradazioni della realtà.

Per questo Weber sostiene l'autonomia delle scienze umane e sociali, ma insieme rifiuta la resa al soggettivismo totale o allo storicismo relativizzante. La scienza sociale si basa sulla comprensione delle motivazioni umane nei diversi contesti sociali; Weber vede queste motivazioni nelle credenze e nei valori sottesi alle azioni, piuttosto che nei sistemi delle spinte biologiche. Weber è perciò difensore di una ermeneutica empirica e sistematica, che fornisca gli elementi essenziali per la ricostruzione delle istituzioni nella loro storicità. Comunque, le sue strutture metodologiche non possono essere comprese separandole dalle indagini empiriche che vi sono connesse.

Queste indagini empiriche sono un singolare amalgama di analisi culturali e sociali. In esse l'organizzazione sociale, la politica e la cultura del moderno mondo occidentale vengono raffigurate come il risultato di un processo irreversibile di razionalizzazione. Il comportamento è controllato da norme esplicite e formali, la persona è per legge separata dalla funzione o dall'incarico e il rapporto tra mezzi e scopo è soggetto continuamente a esame o a revisione. La razionalizzazione rende possibile una enorme espansione dei rapporti di mercato e, perciò, l'esplosiva produttività dell'economia capitalistica. La separazione del mercato dalla comunità, dalla famiglia e dallo Stato è opera della legge e degli avvocati dei tempi moderni. La burocrazia, con le sue regole, non è affatto un ostacolo allo sviluppo economico: è la sua precondizione.

In queste discussioni Weber va descrivendo molti dei processi che altri hanno definito secolarizzazione. Buona parte della nostra moderna analisi della secolarizzazione, in verità, risale al suo lavoro. Il suo impareggiabile ritratto dell'autonomia delle moderne strutture sociali e la sua instancabile critica delle nozioni troppo semplificate del conflitto sociale contribuirono a quella reinterpretazione sistematica del marxismo che è uno dei risultati più duraturi del pensiero del XX secolo. Weber insiste sul nucleo storico relativamente limitato del marxismo e sostiene che il moderno Stato burocratico (e inoltre ideologie come il nazionalismo) ha attenuato il conflitto di classe e non lo ha subordinato ad altri processi sociali. La lotta dei burocrati contro i cittadini – sostiene Weber – è spesso importante tanto quanto il conflitto di classe vero e proprio. La nozione weberiana della natura della causalità sociale, inoltre, è lungi dall'essere lineare. Il suo approccio strutturale alla storia delle istituzioni è imbevuto di una larga componente di darwinismo sociale. La società è un sistema di significati assegnati alla *routine* e di legittimazioni connesse con il potere. Essa è anche il luogo del conflitto perpetuo, in cui gruppi e nazioni lottano per la loro esistenza.

Fu in questo schema intellettuale che, nonostante egli si descrivesse come «religiosamente non musicale», Weber intraprese quegli studi sulla religione e sulla società che ancora si leggono come se fossero nuovi. Iniziò con gli studi sul Protestantesimo, esemplificati ma subito conclusi con *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905; trad. it. Firenze 1989). Non è mia intenzione – egli dice – contrapporre a una interpretazione idealistica e unilaterale del sorgere del capitalismo una interpretazione materialistica che sarebbe egualmente unilaterale. La sua opera sul Protestantesimo, infatti, utilizza molti dei concetti sociologici che in seguito compariranno ampliati nei suoi studi sull'Ebraismo recente e sulle religioni cinese e indiana.

L'analisi dell'identità sociale dei portatori del Protestantesimo, i compiti particolari imposti dalle sue credenze e soprattutto le conseguenze pratiche tratte dalla dottrina, da parte dei Protestanti, per guidare la loro condotta di vita, anticipano gli elementi ricorrenti della sua sociologia della religione. L'idea dell'ascetismo interiore, trattato in *Die protestantische Ethik*, e della ricerca della santificazione mediante l'incessante devozione conduce in ultima analisi alla tipologia appassionante delle vie verso la salvezza che coroneranno i suoi studi comparati.

Le prime ricerche di Weber sul Protestantesimo pongono l'accento sulle differenze tra Calvinismo e Luteranesimo, le sette protestanti fondamentali, ma l'autore ha evidentemente molto da dire anche sul Cattolicesimo. Quando Troeltsch, nel suo *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912; trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969), propose quella che all'epoca apparve come l'analisi sociologia definitiva del Cristianesimo, Weber cercò orizzonti più lontani. Cominciò a

studiare il «rapporto storico universale tra religione e società». Si occupò dei profeti e dei sacerdoti nell'Ebraismo antico, dell'alternarsi e del fondersi tra rifiuto del mondo e affermazione del mondo nel Buddhismo e nell'Induismo, del razionalismo mandarino e del panteismo taoista in Cina, e di molto altro ancora. Contrappose alla religione dei virtuosi quella degli strati popolari ed esaminò le convergenze delle diverse religioni del mondo sui temi della vita comunitaria, dei sistemi economici e delle strutture politiche. Esaminò l'origine psicologica delle loro risposte ai conflitti sociali, considerò i loro compromessi con le limitazioni sociali e mostrò come le religioni generino interi sistemi di credenze e di valori e come esse attribuiscano struttura istituzionale e contenuto culturale alle diverse civiltà.

Gli studi di Weber sulle religioni del mondo, così come la sua opera sul Protestantesimo, riflettono la sua critica spirituale della cultura moderna. Le religioni del mondo sono teodicee e in generale cercano di rispondere alle domande fondamentali dell'esistenza umana. Le religioni sono inevitabilmente in conflitto con le strutture concrete dell'esistenza, con la famiglia e lo Stato, con le forze economiche e con le esigenze immediate della sessualità. Il «disincanto del mondo» proposto dal Calvinismo ha bandito del tutto il *pathos* metafisico inerente alla religione. La società burocratica e capitalistica contemporanea è prevedibile ed efficiente. Essa è anche senza poesia e parla soltanto una prosa banale. Le rinascite religiose, in quanto fenomeni inautentici, sono destinate a fallire. Le religioni, sostitute nel mondo moderno dall'estetica e dalla sessualità, non possono più svolgere le funzioni morali delle religioni del passato. In ogni caso, esse sono gingilli per gli intellettuali, né sono dottrine che possono muovere le Nazioni. Il corso dello sviluppo culturale e sociale dell'Occidente è invero unico, ma è impossibile non essere scettici sul suo valore ultimo. La contemplazione delle religioni del mondo può insegnarci un certo stoicismo sul nostro destino e può suggerirci ammirazione per la profonda spiritualità delle altre civiltà. Il rifiuto della spiritualità artificiale e della nostalgia è il necessario corollario dell'atteggiamento politico che Weber, in questo modo, favorisce. La sua etica della responsabilità è una parte del residuo Protestantesimo, la determinazione a lavorare nel mondo anche quando questo mondo è brutale, corrotto ed esclusivamente profano.

L'influenza di Weber sul pensiero moderno è universale e assai profonda; ma è anche in qualche modo contraddittoria. Pensatori così diversi tra loro come Raymond Aron, György Lukács, Karl Mannheim e Carl Schmitt hanno modellato o rimodellato le sue idee per adattarle ai loro scopi. La sua ricerca storica e comparativa influenzò in Francia la scuola delle «Annales» ben prima della seconda guerra mondiale. L'introduzione del pensiero di Weber negli Stati Uniti si deve all'economista G.A. Frank Knight. Gli esuli politici europei degli anni '30 non soltanto portarono Weber con loro, ma fornirono agli Stati Uniti anche il modo di pensiero (e la politica) che rendeva la sua opera significativa. Ristretta e tendenziosa è invece la lettura di Weber proposta da Talcott Parson. Tra i sociologi americani che hanno compreso e sviluppato l'eredità di Weber ricordiamo Robert N. Bellah, Reinhard Bendix, Clifford Geertz, Alvin Gouldner e C. Wright Mills. Non deve sorprendere se alcuni teologi protestanti americani, come H. Richard Niebuhr e Reinhold Niebuhr, e inoltre alcuni storici, come Perry Miller, hanno riconosciuto le implicazioni dell'opera di Weber per la loro valutazione del destino delle Chiese del Nuovo Mondo. Costoro (insieme a molte delle loro controparti europee) hanno sviluppato le idee di Weber per uno scopo in verità perfettamente coerente con gli intenti principali di Weber: l'autocritica all'interno del Protestantesimo.

## BIBLIOGRAFIA

Una nuova edizione delle opere complete di Weber ha iniziato la pubblicazione a Tübingen nel 1984 con il titolo generico di *Gesamtausgabe*.

### Alcune opere di Weber

*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, Tübingen 1920 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945, Firenze 1989).

*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, 1904-1905, Tübingen 1920-1921 (il vol. I contiene, tra l'altro: *Konfuzianismus und Taoismus, Zwischenbetrachtung*; il vol. II: *Hinduismus und Buddhismus*; il vol. III: *Das antike Judentum*) (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982).

*Wirtschaft und Gesellshaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1922 (trad. it. *Economia e società*, I-II, Milano 1968, 1980).

### Alcuni studi critici

C. Antoni, *From History to Sociology*, Detroit 1959.

R. Aron, *Les grandes doctrines de sociologie historique*, II: *Émile Durkheim, Vilfredo Pareto, Max Weber*, Paris 1962 (trad. it. *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano 1984, 7ª ed.).

Ed. Baumgarten (cur.), *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen 1964.

R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Gadern City/N.Y. 1960 (trad. it. *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Bologna 1984).

R. Bendix e G. Roth, *Scholarship and Partisanship*, Berkeley 1971.
E. Fleschmann, *De Weber à Nietzsche*, in «Archives européennes de sociologie», 5 (1964), pp. 190-238.
J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris 1966 (trad. it. *Sociologia di Max Weber*, Milano 1968).
K. Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, München 1946 (trad. it. *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Napoli 1968).
D. Käsler, *Einführung in das Studium Max Webers*, München 1979.
K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 67 (1932), pp. 53-99 e 175-214.
A. Mitzman, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, New York 1969.
T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1966 (2ª ed.) (trad. it. *La struttura dell'azione sociale*, Bologna 1987).
W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, Berkeley 1981 (trad. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Bologna 1987).
O. Stammer (cur.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen 1965.
Marianne Weber, *Max Weber. A Biography*, New York 1975.
D. Wrong (cur.), *Max Weber*, Englewood Cliffs/N.J. 1970.

NORMAN BIRNBAUM

**WEIL, SIMONE** (1909-1943), saggista e mistica. Nata a Parigi da genitori ebrei, Simone Weil proveniva da una famiglia il cui tratto principale era la precocità intellettuale. Interessata ad iscriversi all'École Normale, una istituzione nota per il suo estremo intellettualismo e per il suo rigore accademico, superò brillantemente l'esame di ammissione a livello nazionale e nel 1931 si diplomò a pieni voti. La qualità più notevole di questa donna, al di là delle sue eccezionali capacità intellettuali, fu la sua disposizione a lasciarsi coinvolgere anche fisicamente per seguire le sue simpatie. Soffrì a lungo di atroci mal di testa, che si aggiunsero alla fragilità provocata dall'esaurimento nervoso e dalla denutrizione.

Dal 1931 al 1934, Simone Weil insegnò nelle scuole di numerose cittadine francesi e si impegnò nell'attività politica a favore dei disoccupati e degli scioperanti. Questa attività politica, insieme all'eccentricità degli abiti e dei modi, non le consentì di raggiungere il successo nella carriera di insegnante. Il crescente interesse per il marxismo la portò ad accettare un lavoro in una fabbrica parigina, in cui però rimase soltanto quattro mesi. Nel 1936 si recò in Spagna per unirsi, come cuciniera, alle truppe lealiste al fronte; la sua totale incapacità in questo campo, unita alla crescente convinzione che nessuna delle due parti combatteva davvero per la giustizia, la portarono ad abbandonare anche questa avventura.

Nel 1937, dopo numerose esperienze mistiche, divenne cristiana. Ella riferisce che nel corso di una queste esperienze «Cristo stesso scese e mi prese». Da allora la sua attività letteraria e scientifica si occupò ampiamente di temi religiosi. Simone Weil non ha scritto alcun libro; il suo pensiero ci è noto dalle sue lettere, dal diario e dai suoi saggi, il che in qualche modo giustifica l'assenza di una affermazione coerente e organica delle sue idee religiose. Giunse assai vicino alla Chiesa cattolica ma, curiosamente, rifiutò il battesimo, in parte perché il Cristianesimo riconosceva l'Antico Testamento come fondamento della propria verità. Per Simon Weil, infatti, l'Antico Testamento contiene troppa guerra ed è troppo legato a strutture tribali per aspirare davvero a una universalità cattolica.

Particolarmente significative sono le intuizioni filosofiche di Simone Weil sugli effetti della cultura materiale di massa sullo spirito umano, specialmente nei termini della corruzione della libertà e della frammentazione dell'idea di comunità. Morì in Inghilterra, durante la seconda guerra mondiale, in seguito a ciò che adesso si chiamerebbe anoressia nervosa.

**BIBLIOGRAFIA**

La migliore raccolta delle fonti su Simone Weil è: *Simone Weil's Bibliography. Some Reflections on Publishing and Criticism*, in G. Abbot White, *Simone Weil. Interpretations of a Life*, Amherst/Mass. 1981. Cfr. anche J. Hellman, *Simone Weil*, Atlantic Highlands/N.J. 1982.

WILLIAM D. MILLER

**WELLHAUSEN, JULIUS** (1844-1918), orientalista tedesco che si è distinto nello studio della storia dell'antico Israele e delle origini dell'Islamismo. Wellhausen iniziò la sua carriera come professore di Antico Testamento all'Università di Greifswald (1872-1882) e continuò come semitista alle Università di Halle (an der Saale, 1882-1885), Marburgo (1885-1892) e infine Göttingen (1892-1913). Ricevette i primi rudimenti da Heinrich Ewald (1803-1875), a Göttingen. Wellhausen rappresenta un punto elevato nell'applicazione del metodo critico-letterario alla teologia storica protestante: per lui l'analisi critica della tradizione letteraria, alla ricerca di motivi e fonti, nel campo sia dell'Antico che del Nuovo Testamento e inoltre nel primo Islamismo, costituiva la base per qualsiasi ricerca storica. Fu critico verso la *Religionsgeschichtliche Schule* (verso Hermann Gunkel, per esempio), che proprio in

quell'epoca cominciava a svilupparsi. [Vedi *RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE*].

L'attività di Wellhausen si apre con gli studi sull'Antico Testamento. Con le sue opere *Die Composition des Exateuchs* (in «Jahrbücher für deutsche Theologie», 1876-1877, poi pubblicato come volume nel 1885) e *Geschichte Israels* (I, 1878, 2ª ed. con il titolo *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883), Wellhausen sviluppò l'analisi critica del Pentateuco che era stata iniziata da Edvard Reuss, Karl Heinrich Graf, Abraham Kuenen e Wilhelm Vatke. Questo progresso nella ricerca costituisce la base per le concezioni moderne sulla storia di Israele, che Wellhausen stesso presentò nella sua opera *Israelitische und jüdische Geschichte* (1894). Wellhausen per primo intuì che la «Legge» (*Torah*) che domina nel Pentateuco non rappresenta la componente più antica di questa raccolta, ma piuttosto lo stadio finale (successivo all'esilio) della sua composizione. Egli riconobbe, inoltre, che le altre fonti storiche (le fonti jahvista, elohista e deuteronomica) sono più antiche di questa, che viene detta fonte sacerdotale. Secondo Wellhausen, l'Ebraismo successivo costituisce una nuova fase della storia di Israele e perciò va distinto dall'antico Israele. Su questo punto Wellhausen sviluppò la nozione di sviluppo storico fino alle sue estreme conseguenze.

Per meglio comprendere l'antico Israele, quello dei tempi che precedono l'esilio, Wellhausen si applicò allo studio della storia dell'Arabia antica e delle origini dell'Islamismo. Utilizzando un metodo fondato sull'analisi critica delle fonti, si occupò della storia religiosa preislamica (*Reste arabischen heidentums*, 1887), della vita di Maometto (*Muhammad in Medina*, 1882; *Medina vor dem Islam*, 1889) e infine della storia delle origini dell'Islamismo (*Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, 1889; *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, 1901). I risultati di queste opere sono ancora oggi accettabili. Il suo prodotto scientifico più significativo, *Das arabische Reich und sein Sturz* (1902), costituisce la conclusione di questa fase della sua attività.

Infine Wellhausen si dedicò allo studio del Nuovo Testamento. I suoi commenti e le sue traduzioni dei Vangeli e degli Atti degli apostoli gli portarono meno successo rispetto alle sue prime opere, ma anche questi lavori risentono positivamente di una opportuna indagine storico-critica. Le opere di Wellhausen sono importanti non soltanto per la loro magistrale padronanza dei materiali e delle fonti, ma anche per lo stile gradevole e incisivo, che si manifesta in modo particolare nelle sue traduzioni.

**BIBLIOGRAFIA**

Per una bibliografia delle pubblicazioni di Wellhausen, cfr. in «Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 27 (1914), pp. 351-68 (che tuttavia tralascia: *Über den bisherigen Gang und gegenwärtigen Stand der Keilentzifferung*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 31, 1876, pp. 153-75). Una raccolta dei principali saggi è *Skizzen und Vorarbeiten*, I-VI, Berlin 1884-1899.

Tra le pubblicazioni su Wellhausen e sul suo pensiero, ricordiamo: F. Boschwitz, *Julius Wellhausen. Motive und Mass-Stäbe seiner Geschichtsschreibung*, 1938, Darmstadt 1968; H. Hoffmann, *Julius Wellhausen. Die Frage des absoluten Massstabes seiner Geschichtsschreibung*, Marburg 1967; W.A. Irwin, *The Significance of Julius Wellhausen*, in «Journal of Bible and Religion», 12 (1944), pp. 160-73; un fascicolo speciale della rivista «Semeia» (25, 1983), intitolato *Julius Wellhausen and his Prolegomena to the History of Israel*; e infine il mio *Wellhausen als Arabist*, Berlin 1983.

KURT RUDOLPH

**WIKANDER, STIG** (1908-1983), indologo e iranologo svedese, il principale rappresentante, dopo Georges Dumézil, della «nuova mitologia comparata». Nato il 27 agosto 1908 a Norrtälje, in Svezia, Stig Wikander frequentò l'Università di Uppsala, dove studiò con l'illustre iranologo H.S. Nyberg. Nel 1941 divenne docente all'Università di Lund, specializzandosi in lingue iraniche. Dal 1953, e fino al suo ritiro nel 1974, fu professore di sanscrito e di linguistica indoeuropea comparata all'Università di Uppsala.

Le pubblicazioni di Wikander sono numerose e assai importanti. Nel suo primo libro, *Der arische Männerbund* (1938), Wikander dimostrò in modo convincente la presenza, nell'antico mondo indoeuropeo, di gruppi di giovani ed esuberanti guerrieri, ciascuno guidato da un capo o da un re. Tra i primi esempi di questa istituzione ci sono i Marut, così come vengono descritti nel *Ṛgveda*, e i Margannu («guerrieri del carro»), un popolo di lingua indoeuropea che si stabilì nella Siria settentrionale intorno al 1600 a.C. Inutile dire che questa monografia di Wikander fu ampiamente utilizzata da Dumézil nella sua descrizione dell'ideologia guerriera indoeuropea (la «seconda funzione», vedi oltre).

Il contributo più importante di Wikander alla «nuova mitologia comparata» venne, comunque, nel 1947 con un articolo intitolato *Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar* (La saga dei Pāṇḍava e i prototipi mitici del *Mahābhārata*). Pubblicato nella rivista svedese «Religion och Bibel», analizzava in quale misura le divinità canoniche del *Ṛgveda* (Mitra, Varuṇa, Indra e i Nāsatya) furono trasposte nei Pāṇḍava,

cioè nei cinque protagonisti principali del *Mahābhārata*: Yudhiṣṭhira, Arjuna, Bhīma, Nakula e Sahadeva. Ciascuno di questi ultimi riflette una delle tre «funzioni», o principi ideologici, di Dumézil, ed è il prodotto di una divinità o di una serie di divinità del *Ṛgveda*. Così Yudhiṣṭhira, il più anziano dei cinque re giusti, è una proiezione della prima funzione, quella regale, che nei *Veda* viene rappresentata da Mitra e Varuṇa; Arjuna, il più grande guerriero dell'epica indiana, è una trasposizione di Indra e riflette la seconda funzione; Nakula e Sahadeva, infine, il cui scopo primario è quello di appoggiare gli sforzi (sacri e marziali) dei loro fratelli maggiori, sono trasposizioni dei gemelli divini (i Nāsatya) e come quelli sono rappresentazioni della terza funzione, quella relativa al nutrimento, al benessere fisico, alla fertilità e così via.

Come lo stesso Dumézil ha frequentemente osservato, questa scoperta aveva alcune profonde implicazioni. Essa dimostrava, per esempio, che la comune ideologia indoeuropea era così profondamente radicata da poter passare dal mito (il *Ṛgveda*) all'epica (il *Mahābhārata*) con relativa facilità e inoltre che l'epica è importante almeno quanto il mito se entrambi finiscono per toccare l'essenza della *Weltanschauung* indoeuropea. Il saggio di Wikander del 1947 fu, dunque, un'opera assai brillante, un contributo veramente fondamentale agli studi mitologici indoeuropei, che ha portato a molte grandi scoperte analoghe anche nella tradizione greca, celtica e germanica.

Wikander proseguì su questa linea di ricerca nel 1950, dimostrando che anche l'*Epopea dei Re* (*Shāhnāmeh*) della tradizione iranica riflette una analoga trasposizione tra livello divino e livello eroico e che anche in questo caso l'ideologia tripartita è molto in evidenza. Lo *Shāhnāmeh*, per esempio, descrive tre fuochi sacri: l'*atūr farnbāg* («fuoco sacerdotale»), l'*atūr gūshnāsp* («fuoco del guerriero») e l'*atūr burzīn mithr* («fuoco del terzo stato»). Wikander fu anche in grado di dimostrare alcuni paralleli convincenti tra l'indiano Bhīma e il celebre eroe dell'epica iranica Rustam; l'uno e l'altro sono tradizionalmente definiti come il prodotto (*kinsman*) di una divinità della seconda funzione, rispettivamente Vāyu e Keresaspā. Nel 1957 Wikander rivolse la sua attenzione alla terza funzione e riuscì a stabilire una distinzione ben precisa tra i suoi rappresentanti nell'epica indiana, Nakula e Sahadeva.

Negli anni '60 l'attenzione di Wikander si aprì a nuove dimensioni comparative: egli, ad esempio, cercò di stabilire fino a che punto il *Mahābhārata* può essere paragonato a certi avvenimenti della pseudostoria scandinava. Lo sfondo e le circostanze della grande battaglia combattuta a Brávellir (specialmente nella descrizione dello storico danese del XII secolo Saxo Grammaticus) presentano notevoli somiglianze con gli eventi che portarono a Kurukṣetra, la battaglia cosmica del *Mahābhārata*. Poiché è evidentemente quasi impossibile che Saxo abbia conosciuto il *Mahābhārata*, non rimane che accogliere l'ipotesi di Wikander, secondo la quale le due tradizioni rappresentano sviluppi indipendenti di una comune fonte indoeuropea.

Tra gli altri lavori importanti di Wikander ricordiamo la valorizzazione delle implicazioni etimologiche del teonimo iranico *Mithra* (1952) e due saggi (1951, 1952) che cercano di dimostrare l'origine indoeuropea del tema della «sovranità celeste» (fino a sostenere che la sequenza greca costituita da Urano, Crono e Zeus possiede paralleli anche nella mitologia ittita-hurrita, babilonese, fenicia e iranica).

Nel 1959-1960 Wikander fu «Visiting Professor» alla Columbia University e nel 1967 fu invitato come insegnante al Collégio de México, all'Università di Chicago e all'Università della California a Santa Barbara e a Los Angeles. Durante la sua permanenza in Messico ritenne di aver scoperto alcune connessioni tra le lingue altaiche e la lingua dei Maya dello Yucatan.

Negli ultimi anni della sua vita Wikander fu afflitto da numerose malattie e di conseguenza fu costretto a ridurre la sua attività di studioso. Morì ad Uppsala il 20 dicembre 1983. Il suo contributo alla nuova mitologia comparata resta notevole e il suo influsso tra gli specialisti continua ad essere estremamente significativo.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere principali di Wikander

*Der arische Männerbund*, Lund 1938. Esame delle antiche società indoeuropee di guerrieri e analisi della loro parziale riflessione nel mito.

*Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar*, in «Religion och Bibel», 6 (1947), pp. 27-39. Sul passaggio dal mito all'epica nella tradizione indiana: un contributo fondamentale alla «nuova mitologia comparata».

*Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde*, in «La nouvelle Clio», 1-2 (1949-1950), pp. 310-29. Dimostra che il *Mahābhārata* e lo *Shāhnāmeh* derivano da una comune fonte indoeuropea.

*Hethitiska myter hos greker och perser*, in *Arsbok. Vetenskapssocieteten i Lund*, Lund 1951, pp. 35-56. Cerca di dimostrare che il tema della «sovranità celeste» è di provenienza indoeuropea.

*Mithra en vieux-perse*, in «Orientalia suecana», 1 (1952), pp. 66-68. Sull'etimologia del teonimo iranico *Mithra*.

*Histoire des Ouranides*, in «Cahiers du Sud», 36 (1952), pp. 8-17. Ancora sul tema della «sovranità celeste».

*Nakula et Sahadeva*, in «Orientalia suecana», 6 (1957), pp. 66-96. Analisi delle distinzioni tra i primi rappresentanti della «terza funzione» nel *Mahābhārata*; questo saggio ha avuto importanti implicazioni per la mitologia comparata indoeuropea.

*Fran Bravalla till Kurukshetra*, in «Archiv för nordisk filologi», 75 (1960), pp. 183-93. Sui paralleli tra la battaglia mitica scandinava e la battaglia cosmica del *Mahābhārata*.

*Germanische und indo-iranische Eschatologie*, in «Kairos», 2 (1960), pp. 83-88. Rapido esame delle somiglianze tra l'escatologia nordica e quella indiana.

**Le affermazioni e le applicazioni**

G. Dumézil, *L'ideologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles 1958 (cfr. in particolare le pp. 62-89; trad. it. *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Rimini 1989). Elaborazioni della teoria di Wikander sulla trasposizione dal mito all'epica nella tradizione indoeuropea.

G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris 1969 (trad. it. *Le sorti del guerriero*, Milano 1990). Applica la teoria della trasposizione a molte figure di guerrieri indoeuropei.

C.Sc. Littleton, *Is the 'Kingship in Heaven' Theme Indo-European?*, in G. Cardona et al. (curr.), *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia 1970. Analisi critica della teoria di Wikander sull'origine indoeuropea del tema della «sovranità celeste».

C.Sc. Littleton, *The New Comparative Mythology*, Berkeley 1982, 3ª ed. (cfr. in particolare le pp. 156-61). Presentazione dettagliata dei contributi di Wikander alla «nuova mitologia comparata».

D.J. Ward, *The Separate Functions of the Indo-European Divine Twins*, in J. Puhvel (cur.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley 1970. Sviluppo della distinzione, operata da Wikander, tra i gemelli rappresentanti della «terza funzione», con dati provenienti dalla tradizione germanica e da quella celtica.

C. Scott Littleton

**WISSOWA, GEORG** (1859-1931), filologo tedesco e storico della religione romana. Georg Otto August Wissowa nacque nei pressi di Breslavia, figlio di un impiegato statale. Suo nonno era un noto studioso di Tacito e direttore del Gymnasium cattolico di Breslavia, dove lo stesso Wissowa studiò, diplomandosi a pieni voti nel 1876. Lo stesso anno si iscrisse all'Università di Breslavia, dove studiò con il filologo classico August Reiffersheid, che lo avviò allo studio della religione romana. Nel 1880 Wissowa discusse brillantemente la propria tesi di dottorato, *De Macrobii Saturnalium fontibus*. Successivamente proseguì gli studi a Monaco con Heinrich von Brunn, all'epoca uno dei più importanti studiosi tedeschi di antichità romane. Da Brunn ricavò l'attenzione per l'arte e per i monumenti come fonti per la comprensione della religione romana; nel 1882 concluse la sua tesi di abilitazione sulle rappresentazioni di Venere nell'arte romana (*De Veneris simulacris romanis*). Attraverso Brunn, Wissowa poté incontrare il genio degli studi storici romani, Theodor Mommsen, i cui metodi di indagine in seguito applicò allo studio della religione romana.

Una volta discussa la tesi, Wissowa entrò all'Università di Breslavia come libero docente, ma trascorse il primo anno compiendo ricerche in Italia (e questo fu il suo unico viaggio nella terra della civiltà romana). Nel 1886 accettò un posto di professore associato a Marburgo, dove fu promosso professore ordinario nel 1890. Nel 1895 lasciò Marburgo per l'Università di Halle (an der Saale), dove trascorse il resto della sua carriera.

Durante la prima parte della sua carriera, Wissowa scrisse una dozzina di articoli riguardanti le antichità religiose romane. Si tratta in realtà di studi preliminari per ciò che sarebbe stato il suo contributo principale alla scienza delle religioni, *Religion und Kultus der Römer* (1902, 2ª ed. 1912). In quest'opera Wissowa tracciò lo sviluppo della religione romana e descrisse nel dettaglio le sue divinità e le sue pratiche religiose. L'importanza del libro risiede nell'identificazione, perfettamente riuscita, dei vari strati della religione romana, nella chiarezza e precisione nel delineare la natura dei suoi vari aspetti e nella magistrale trattazione del suo sviluppo attraverso l'adozione di forme straniere.

Wissowa dimostrò una volta per tutte la diversità fondamentale tra la religione greca e quella romana, sottolineando come la seconda sia estremamente legalista e quasi totalmente priva di mitologia. In un'epoca dominata dall'approccio comparativo alla religione (sulla spinta di *The Golden Bough* di James G. Frazer), Wissowa anticipò l'antropologia più recente insistendo sulla necessità di interpretare la religione romana nei termini suoi propri e comunque come una unità organica (vedi i suoi rilievi a Frazer in *Religion und Kultus*, 2ª ed., p. 248, nota 3). *Religion und Kultus der Römer* divenne immediatamente il manuale di riferimento nel settore; sebbene sull'argomento siano comparse numerose altre trattazioni generali, esso rimane un modello e una fonte indispensabile.

Non meno importante per lo studio delle religioni fu la decisione di Wissowa di accettare il compito della riedizione della *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* di August Pauly. Il repertorio che ne risultò, completato soltanto nel 1972, divenne il riferimento obbligato per tutti gli studiosi del mondo antico. Esso naturalmente comprende numerosi articoli sugli dei e sui culti, molti dei quali dello stesso Wisso-

wa. Egli collaborò, inoltre, all'*Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* di W.H. Roscher e all'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* di James Hastings.

Wissowa continuò a lavorare come autore e come docente fino al 1923, quando la sua salute venne meno. Trascorse così da invalido gli ultimi anni della sua vita. Purtroppo le sue condizioni fisiche gli impedirono di analizzare le nuove testimonianze archeologiche, sconosciute fino agli anni '20, che sarebbero state di enorme significato per la storia della religione romana.

### BIBLIOGRAFIA

Oltre alle opere già citate, di Wissowa ci rimane una raccolta di articoli, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, 1904, rist. New York 1975, che completa *Religion und Kultus*. Dei suoi molti articoli, segnalo come particolarmente interessante *Zum Ritual der Arvalbrüder*, in «Hermes», 52 (1917), pp. 321-47.

Una bibliografia delle opere di Wissowa (quasi completa, ma vanno aggiunti i titoli elencati nell'indice di J. Hastings, cur., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1908-1927) si può trovare nella celebrazione per la morte di Wissowa composta da Otto Kern per il «Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde», 60 (1934), pp. 120-45. Questo scritto, insieme a O. Kern, *Georg Wissowa. Gedächtnisrede*, Halle 1931, costituiscono le trattazioni più complete della vita di Wissowa.

HENRY JAY WATKIN

**WITTGENSTEIN, LUDWIG** (1889-1951), uno dei più autorevoli filosofi del XX secolo. Nato a Vienna da famiglia benestante, fu attivo soprattutto a Cambridge, Inghilterra. Presa la cittadinanza inglese nel 1938, nel 1939 successe a G.E. Moore alla cattedra di filosofia a Cambridge. Dai suoi due lavori fondamentali derivò la «rivoluzione linguistica» nella filosofia anglo-americana del XX secolo. Il *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921; trad. it. Torino 1974), completato quando militava nelle file dell'esercito austriaco durante la prima guerra mondiale, fu l'unica opera pubblicata in vita. Introduceva un metodo logico-strutturale per l'analisi filosofica. Nelle *Philosophical Investigations* (Oxford 1953; trad. it *Ricerche filosofiche*, Torino 1967) dava l'avvio alla cosiddetta filosofia del linguaggio quotidiano. Furono pubblicate postume una dozzina di raccolte delle lezioni universitarie, di annotazioni, di lettere, diversi altri manoscritti e frammenti; il più importante è, forse, *On Certainty* (Oxford 1969; trad. it. *Della certezza*, Torino 1978). Questo materiale, sul quale Wittgenstein stava lavorando al momento della morte, fa pensare a una terza fase della sua filosofia.

L'interesse primario di Wittgenstein fu la natura del linguaggio, che implicava la comprensione e il chiarimento del significato. Credeva, quindi, che il vero soggetto della filosofia fosse il linguaggio, perché proprio secondo i termini del linguaggio divengono comprensibili il mondo e la vita umana. La funzione della filosofia è di vedere il linguaggio con chiarezza per dissolvere (particolarmente in certi punti nodali critici) i problemi metafisici e le ansie derivate dalle profonde divergenze sulle possibilità grammaticali del linguaggio. Con la sua sottile analisi mostrò come le parole comuni negli usi comuni sembrino caricarsi di complessità metafisiche.

Lo spirito con cui venivano condotti questi profondi studi filosofici (e non solo linguistici) era il contrario dello spirito positivistico o scientifico, benché alcuni dei suoi primi interpreti, come Bertrand Russel, non lo comprendessero correttamente su questo punto. Nelle sue annotazioni, di cui è stata pubblicata una raccolta col titolo *Culture and Value* (1977; trad. ingl. 1980), espresse la propria avversione per lo spirito progressista e scientifico dell'epoca. Anche nelle sue prime lettere a Paul Engelmann e a Ludwig Flicker, chiarì che lo scopo del *Tractatus* era etico e non scientifico o positivistico.

Una volta disse a un amico che non riusciva a vedere nulla se non in una prospettiva religiosa. Non aderiva a nessun gruppo o istituzione religiosa, sebbene la madre fosse stata cattolica ed egli stesso fosse stato battezzato. (Pare che tre dei suoi nonni fossero di estrazione ebraica). Durante la prima guerra mondiale sentì l'influsso degli scriti di Tolstoj sui Vangeli e volle adottare uno stilo tolstoiano di vita, sbarazzandosi dei beni ricevuti in eredità e vivendo asceticamente in un piccolo villagio austriaco, dov'era maestro di scuola. Ai suoi amici espresse l'ammirazione per Kierkegaard e sant'Agostino, per alcuni degli scritti di George Fox e per le preghiere di Samuel Johnson. Engelmann raccontò che Wittgenstein credeva nel Giudizio Universale, ma che non teneva in gran conto la dottrina biblica della creazione.

Scrisse molto poco sulla religione; i documenti più significativi a questo riguardo sono *Lectures on Religious Belief* (Oxford 1966) e *Remarks on Frazer's «Golden Bough»* (London 1979; trad. it. *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano 1975). Eppure la sua filosofia è permeata di spirito religioso. Era sua ferma convinzione che la religione dovesse venire mostrata e dimostrata in ogni cosa, piuttosto che discussa come soggetto a sé stante. Ai suoi studenti diceva che i problemi filosofici devono sorgere da un bisogno sentito e

non per l'esercizio verbale e dialettico. Il vero problema di un filosofo è di capire quanto gli costino le sue idee. Credeva che una filosofia non sia migliore della vita da cui nasce e che, per vedere le cose con chiarezza, bisogna anzitutto soffocare la vanità. Pregiudizi e coinvolgimenti non chiariti gravano come un'ipoteca sulla chiarezza.

La sua riserva a proposito della religione non sorgeva solo dalla convinzione che è meglio parlare a Dio che parlare di Dio, ma anche dalla consapevolezza che ai nostri giorni è quasi certo che le epressioni religiose vengano fraintese. Si proponeva, infatti, di dedicare uno dei suoi libri, pubblicato dopo la morte col titolo *Philosophical Remarks*, «Alla gloria di Dio», ma poi vi rinunciò.

Appare chiaro dallo studio della sua vita e dei suoi scritti che era un «supernaturalista» convinto, nel senso che separava Dio dal mondo. Disse una volta a un allievo, Friedrich Waismann, che è più profondo credere che qualcosa sia buono perché Dio lo comanda, anziché credere che Dio lo comandi perché è buono.

Per lui la religione era una questione di fede, e tale fede stava al di sopra di qualsiasi spiegazione, di qualsiasi ragione o logica. Wittgenstein era insofferente delle «spiegazioni» sociologiche o psicologiche della religione, e anche di più verso i tentativi scientifici di appoggiare la religione o di creare emozioni religiose in risposta alle meraviglie scientifiche. La religione è relativa ad una dimensione ben diversa e più importante del fatto: la dimensione di come dobbiamo vivere.

Il suo principale contributo alla filosofia della religione è l'analisi della fede contenuta in *Lectures on Religious Belief*, incluse in *Lectures and Conversations* (trad. it. *Lezioni e conversazioni*, Milano 1967). Qui esamina la fede religiosa come guida alla vita e cerca di liberarla da qualsiasi coinvolgimento in fatti concreti, comprese le affermazioni sull'esistenza. Afferma che negare una credenza religiosa o dissentire da essa non significa contraddire alcunché, dato che l'essenza del credo religioso non ha nulla a che fare con affermazioni del tipo «è così, non è così, fu così, sarà così»; è invece relativa a come dobbiamo vivere e morire. Quando un uomo è disposto a soffrire e morire per la propria fede religiosa, non è certo a causa di qualche affermazione di fatto, anche se può sembrare così. Quindi un'affermazione sul Giudizio Universale non deve essere presa per la conferma che un certo avvenimento avverrà o non avverrà, ma come un'immagine che guida i nostri pensieri e le nostre azioni, soprattutto nei momenti di crisi. Considerava «ridicolo» il tentativo di far apparire ragionevoli le credenze religiose.

**BIBLIOGRAFIA**

P.M.S. Hacker, *Insight in Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford 1972.

A. Kenny, *Wittgenstein*, London 1973.

N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, London 1958, con biografia di G.H. von Wright.

R. Rhees (cur.), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Totowa/N.J. 1981.

HENRY LE ROY FINCH

**WUNDT, WILHELM** (1832-1920), filologo, filosofo e psicologo tedesco, noto come il fondatore della psicologia sperimentale. Nato da un pastore luterano nei pressi di Mennheim, Wundt studiò a Tübingen, Heidelberg e Berlino, conseguì la laurea in lettere e in medicina a Heidelberg e insegnò alle Università di Heidelberg, Zurigo e Lipsia. All'inizio della sua carriera universitaria a Heidelberg scrisse *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (1858-1862), che viene considerato il primo trattato di psicologia sperimentale; e *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* (1863). Forse la sua opera più importante fu *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873-1874), in cui difese, attraverso il metodo dell'introspezione, l'indagine sulle esperienze immediate della consapevolezza. Nel 1874 fu nominato professore di filosofia induttiva a Zurigo. L'anno seguente accettò la cattedra a Lipsia, dove nel 1879 fondò ciò che viene in genere considerato il primo laboratorio psicologico del mondo. Nel 1881 fondò una rivista di psicologia, «Philosophische Studien», che pubblicò in primo luogo i risultati delle ricerche condotte nel suo Istituto di Lipsia e che contribuì a fondare la psicologia sperimentale come disciplina autonoma.

Durante la sua lunga carriera a Lipsia le opere più importanti di Wundt furono: *Grundriss der Psychologie* (1896); e *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, I-X (1900-1920). Queste opere rappresentano i due diversi indirizzi scientifici che Wundt praticò: un interesse per la psicologia fisiologica e un approccio più filosofico all'analisi dei popoli e dei gruppi etnici. Essi non erano, per lui, così differenti e disparati: la psicologia poteva studiare i fenomeni della consapevolezza umana nelle sue manifestazioni, individuali o collettive. Nella sua *Völkerpsychologie* Wundt considerò una grande quantità di dati antropologici. Per lui la religione, il mito, la morale, l'arte e la lingua sono fenomeni di lunga durata e perciò elementi costitutivi di una realtà psichica distinta dalla consapevolezza individuale. Wundt pensava all'esistenza di una «anima popola-

re», che per lui non era una sostanza ma piuttosto una realtà psichica che poteva essere studiata. L'idea di una consapevolezza collettiva era piuttosto estranea a Wundt, che rifiutava qualsiasi idea di inconscio e ammoniva i suoi studenti affermando che lo studio dell'inconscio attraverso la psicologia fosse un grave errore. Wundt si concentrò invece sulle forme oggettive della lingua, della morale e della religione. I suoi primi studi sulle associazioni, peraltro, anticiparono e ispirarono le ricerche sulla psicopatologia di uno dei suoi studenti, Emil Kraepelin, e stimolarono lo sviluppo dei test sulle associazioni utilizzati da C.G. Jung e dai suoi colleghi a Zurigo.

Sebbene gli psicologi sociali (se si escludono quelli rimasti in Germania durante il periodo nazista) avessero rifiutato qualsiasi nozione di anima popolare e avessero operato da premesse assai diverse da quelle stabilite da Wundt, la psicologia sociale ha proseguito lo studio delle forme oggettive della religione presenti nella società. Gli interessi di Wundt per l'universalità dei motivi mitologici e per la natura della lingua della religione sono stati sviluppati dagli studiosi di storia delle religioni (sebbene l'approccio evoluzionistico implicito nelle opere di Wundt sia stato rifiutato) e di psicologia della religione, specialmente dal punto di vista freudiano e junghiano.

## BIBLIOGRAFIA

I migliori studi sull'opera di Wundt sono due pubblicazioni che celebrano il centenario della fondazione del suo laboratorio psicologico: W.G. Bringmann e R.D. Tweney (curr.), *Wundt Studies. A Centennial Collection*, (con una Introduzione di E.R. Hilgard), Toronto 1980; e R.W. Rieber, A.L. Blumenthal, K. Danziger e S. Diamond (curr.), *Wilhelm Wundt and the Making of a Scientific Psychology*, New York 1980. Meno apprezzabile il giudizio critico su Wundt proposto da E.G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, New York 1950 (2ª ed.), che fornisce, comunque, ricchi dati biografici. Una buona sintesi sull'eredità lasciata da Wundt in D.N. Robinson, *Toward a Science of Human Nature. Essays on the Psychologies of Mill, Hegel, Wundt, and James*, New York 1982. [Di Wundt in traduzione italiana è comparsa una *Antologia di scritti*, a cura di G. Mucciarelli, Bologna 1985].

WALLACE B. CLIFT

# Z

**ZAEHNER, R.C.** (1913-1974), orientalista e storico delle religioni inglese. Robert Charles Zaehner, nato l'8 aprile 1913, intraprese le studio del persiano ad Oxford, come argomento di una borsa per lo studio dei classici. Si laureò infine in lingue orientali. Dopo aver lasciato il suo incarico di lettore alla Christ Church ad Oxford nel 1939, entrò nella pubblica amministrazione e durante la seconda guerra mondiale fu assegnato all'ambasciata inglese a Teheran. Nel 1950 accettò la nomina di lettore di persiano ad Oxford e, dopo aver servito brevemente come consigliere reggente all'ambasciata inglese a Teheran, fu scelto, nel 1952, per succedere a Sarvepalli Radhakrishnan come «Spalding Professor» di religioni e morale d'Oriente ad Oxford, un insegnamento che tenne fino alla morte il 24 novembre 1974.

Nel corso della sua ventennale e ricca carriera come «Spalding Professor», Zaehner fu una figura quanto meno controversa e assai difficile risulta una equilibrata valutazione dell'insieme delle sue pubblicazioni sul misticismo e la religione indiani, sull'Islamismo e sullo studio comparato delle religioni. Se lo storico delle religioni deve essere perfettamente radicato, come specialista, in almeno una delle tradizioni religiose maggiori, allora le credenziali di Zaehner, da questo punto di vista, non possono di certo essere criticate: la sua ricerca di prima mano sullo Zoroastrismo, per esempio, che risulta evidente specialmente nel suo ottimo *Zurvan* (1955), dimostra senza alcun dubbio la competenza dello specialista. Se ci si aspetta, inoltre, che lo storico delle religioni impari la lingua di origine e le varie lingue in cui sono composte le fonti primarie appartenenti alle tradizioni che sono oggetto della sua ricerca, anche in questo caso la perfetta conoscenza del sanscrito accresce le credenziali di Zaehner. E se, infine, si considera essenziale per il successo delle indagini sulle religioni, dirette e comparate, un forte interesse personale a fare in modo che i materiali e le fonti parlino nella propria voce, anche in questo caso si deve concludere che Zaehner operò in modo assai appropriato.

Se invece si ritiene che la storia comparata delle religioni debba essere condotta in modo da rendere quasi invisibile la presenza del suo interprete, allora la figura scientifica di Zaehner pone alcuni problemi. Egli, infatti, non è né gentile né discreto; in un'epoca di cultura sempre più «obiettiva» e quasi anonima, Zaehner raramente lascia i suoi lettori incerti sulla sua posizione. Egli lodò, lamentò, riproverò, pregò e condannò. Senza alcun dubbio affrontò sempre in modo assai serio i suoi materiali, volendo presentare le fonti in modo completo e autentico e mai parziale o tendenzioso. Ciò che per lo stesso Zaehner era autentico, peraltro, fu spesso sottoposto a discussione. La lotta di Zaehner contro il fantasma del facile universalismo neoinduista di Sarvepalli Radhakrishnan, per esempio, provocò alcune affermazioni da parte di Zaehner sulla dimensione teistica del pensiero induista che sono state giudicate francamente estreme da molti specialisti.

Per Zaehner, i documenti, le fonti e ciò che essi rappresentano sono realtà perfettamente vive, non morte o distanti. Il suo atteggiamento potrebbe sembrare nulla più che un ritorno agli studi comparati del periodo precedente, di impostazione in qualche modo apologetica. Pare in effetti che – nonostante la sua conversione al Cattolicesimo verso la metà degli anni '40 – Zaehner concepisse la sua «missione» come una

ricerca comparata sulle religioni condotta in modo da non violare l'unicità e l'integrità delle singole religioni studiate. Incrollabilmente convinto dell'autenticità delle sue esperienze mistiche giovanili e della verità della sua conversione (così come era sicuro che stati alterati di consapevolezza prodotti chimicamente non fossero peggiori del falso misticismo), Zaehner fu nel complesso un serio analista dei documenti religiosi. Ritenendosi, infine, un uomo religioso, non ebbe mai alcuna difficoltà ad accettare l'esistenza e la sincerità (talvolta ostinandosi nell'errore) di altri uomini religiosi.

**BIBLIOGRAFIA**

La padronanza da parte di Zaehner del materiale zoroastriano è documentata in modo indiscutibile in *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955; e inoltre nel più accessibile *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961 (spicca, in quest'opera, la ricca e insolitamente divertente bibliografia). Utile presentazione panoramica è *Hinduism*, London 1962; si segnala inoltre *The Bhagavad-Gita*, Oxford 1969, traduzione e commento: uno dei più significativi incontri scientifici con questo testo fondamentale. Assai vigorose e ricche di intuizioni sono anche le Jordan Lectures: *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960; e *Mysticism. Sacred and Profane*, Oxford 1957. La complessità del pensiero e la ricchezza dello stile di Zaehner sono ottimamente illustrate nelle sue stimolanti e controverse Gifford Lectures: *Concordant Discord*, Oxford 1970. L'introduzione più avvincente all'opera di Zaehner è probabilmente costituita, comunque, dagli otto saggi di età matura, editi postumi con il titolo *The City within the Heart*, London 1980 (con una appassionata introduzione del filosofo Michael Dummett).

G.R. WELBON

**ZIMMER, HEINRICH** (1890-1943), studioso tedesco di indologia e di mitologia comparata. Figlio del sanscritista e celtista Heinrich Friedrich Zimmer (1850-1910), Heinrich Robert Zimmer nacque a Greifswald, in Germania, il 6 dicembre 1890. Iniziati i suoi studi a Berlino in letteratura ebraica, germanistica e storia dell'arte, ricevette il dottorato nel 1913 con una tesi sul sistema tradizionale indiano dei *gotra*. Dopo il servizio militare e la prima guerra mondiale, divenne professore a Greifswald e poi si trasferì a Heidelberg nel 1922. Il matrimonio di Zimmer con Christiane von Hofmannsthal, figlia del poeta ebreo Hugo von Hofmannsthal, e la sua aperta posizione di critica al nazismo furono le cause del suo licenziamento definitivo dall'università nel 1938. Dopo aver tenuto lezioni all'Università di Oxford e alla Johns Hopkins University, Zimmer fu chiamato come «Visiting Professor» alla Columbia University nel 1941. Morì di polmonite due anni dopo, il 20 marzo 1943.

Sebbene figlio di uno dei più illustri indologi tedeschi, la cui opera *Altindische Leben. Die Kultur der vedischen Arier* è una pietra miliare negli studi vedici, Heinrich Zimmer è legato piuttosto ad altri due studiosi: Joseph Campbell e soprattutto C.G. Jung. Quest'ultimo conobbe il nome di Zimmer attraverso l'opera *Kuntsform und Yoga im indischen Kultbild*, che presentò gli studi tantrici all'Europa colta. Zimmer e Jung si incontrarono per la prima volta nel 1932 e la loro profonda amicizia, basata su forti interessi comuni, ebbe importanti conseguenze per entrambi; altrettanto importante fu la fondazione, operata in comune dai due studiosi, del Seminario di psicologia, a Zurigo. Come editore delle pubblicazioni postume (in inglese) di Zimmer (sulle quali poggia principalmente la sua fama di studioso), anche il ruolo di Joseph Campbell è stato estremamente importante.

L'appassionato interesse di Zimmer per il pensiero e la spiritualità indiani in quanto testimoni delle aspirazioni universali dello spirito umano segnò in qualche modo una frattura nei confronti degli approcci europei contemporanei e immediatamente precedenti rivolti allo studio delle religioni dell'India; esso ricorda piuttosto gli atteggiamenti di certi romantici tedeschi della fine del XVIII e dell'inizio del XIX secolo, come ad esempio Wilhelm e Friedrich Schlegel. Insieme a sir John Woodroffe (noto anche come Arthur Avalon), che sembra aver fortemente influenzato il suo pensiero, Zimmer fu tra i primi nel XX secolo a mettere in evidenza come la comprensione del pensiero religioso e filosofico indiano avrebbe potuto contribuire alla comprensione della situazione di chiunque nel mondo. Questo tratto entusiastico e personale rappresenta il primo fiorire del nuovo atteggiamento della «seconda generazione» degli studiosi europei del pensiero religioso e della cultura extraeuropei. Piuttosto che tenere il materiale culturale «esterno» per così dire a portata di mano, Zimmer lo abbracciò (sebbene non fosse mai in grado di realizzare il suo desiderio di visitare l'India). Anche se il suo entusiasmo lo portò ad alcuni eccessi e a certe interpretazioni discutibili delle religioni dell'India, l'esempio di Zimmer indica in modo eloquente l'importanza di questo entusiasmo per una corretta comprensione. Secondo le parole di Jung (*Collected Works*, XI, p. 577), quello di Zimmer fu «uno spirito che oltrepassa i limiti dello specialista e si volge piuttosto all'umanità, riversando su di essa il dono gioioso del frutto eterno».

## BIBLIOGRAFIA

Anche se non avesse scritto altro, la fama e l'importanza di Zimmer sarebbero assicurate da *The Art of Indian Asia. Its Mythology and Transformations*, I-II, completato ed edito da J. Campbell, New York 1950. Anche *Kuntsform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin 1926, è tradotto in inglese (*Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, Princeton 1984). J. Campbell completò e pubblicò altre tre opere di Zimmer. Probabilmente la più importante è *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York 1946, che rimane tra le introduzioni più utili al pensiero e alla cultura indiani tradizionali. I saggi che compaiono in *The King and the Corpse*, New York 1948, illustrano gli ampi interessi di Zimmer per la mitologia comparata e per il folclore. Ma la più vivida introduzione alla filosofia classica induista, buddhista e giainista è certamente il suo *Philosophies of India*, New York 1951, anche se alcune delle sue interpretazioni devono essere accolte con cautela.

G.R. WELBON

# INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.

Nel volume 5 compaiono inoltre le voci relative ai seguenti filosofi, pensatori e studiosi:

J.J. Bachofen, Ruth Benedict, N. Berdjaev, H. Bergson, C.J. Bleeker, M. Blondel, Fr. Boas, S.G.F. Brandon, A. Brelich, H. Breuil, M. Buber, E. Burnouf, E. Cassirer, P.D. Chantepie de la Saussaye, C. Clemen, R.H. Codrington, A. Comte, A. Coomaraswamy, H. Corbin, G.F. Creuzer, Fr. Cumont, A. Dieterich, W. Dilthey, É. Durkheim, A. Einstein, M. Eliade, E.E. Evans-Pritchard, L. Feuerbach, J.G. Fichte, H. Frankfort, J.G. Frazer, S. Freud, L. Frobenius, N.D. Fustel de Coulanges, A. van Gennep, É. Gilson, H. von Glasenapp, E. Goblet d'Alviella, A.A. Goldenweiser, E.R. Goodenough, Fr. Graebner, M. Granet, R. Guénon, Ad. von Harnack, Jane E. Harrison, J. Hastings, G.W.F. Hegel, M. Heidegger, Fr. Heiler, J.G. Herder, A.J. Heschel, A.W. Howitt, H. Hubert, D. Hume, Ed. Husserl, E.O. James, W. James, K. Jaspers, M. Jastrow, Ad.E. Jensen, F.B. Jevons, C.G. Jung, I. Kant, K. Kerényi, S. Kierkegaard, H. Kraemer, W.B. Kristensen, A. Lang, L. de La Vallée Poussin, M. Leenhardt, G. van der Leeuw, Ed. Lehmann, G.W. Leibniz, G.E. Lessing, J.H. Leuba, S. Lévi, L. Lévy-Bruhl, Chr.A. Lobeck, J. Locke, A. Loisy, R.H. Lowie, B. Malinowski, W. Mannhardt, R.R. Marett, J. Maritain, K. Marx, H. Maspero, L. Massignon, M. Mauss, G.F. Moore, Fr. Max Müller, K.O. Müller, E. Neumann, M.P. Nilsson, A.D. Nock, H.S. Nyberg, R. Otto, W.F. Otto, R. Pettazzoni, H. Pinard de la Boullaye, K.T. Preuss, J. Przyluski, A.R. Radcliffe-Brown, P. Radin, S. Reinach, E. Renan, L. Renou, E. Rohde, J.J. Rousseau, M. Scheler, Fr. Schelling, Fr. Schlegel, Fr. Schleiermacher, W. Schmidt, G. Scholem, W.R. Smith, N. Söderblom, H. Spencer, B. Spinoza, E.D. Starbuck, G. Tucci, V. Turner, E.B. Tylor, H. Usener, J. de Vries, J. Wach, M. Weber, Simone Weil, J. Wellhausen, St. Wikander, G. Wissowa, L. Wittgenstein, W. Wundt, R.C. Zaehner, H. Zimmer.